KLEINE SCHRIFTEN

VON

ERWIN ROHDE.

Erster Band.

Beiträge zur Chronologie, Quellenkunde und Geschichte der griechischen Litteratur.

Mit Zusätzen aus den Handexemplaren des Verfassers.



Tübingen und Leipzig
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1901.



Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Der treuen aufopfernden Gattin

Frau Valentine Rohde

im Andenken an den Verfasser

gewidmet vom

Herausgeber.

Vorrede.

Schon sehr bald nach ERWIN ROHDE's allzufrühem Tode ist von verschiedenen Seiten, von Freunden und Fachgenossen, wie von Buchhändlern, an den Unterzeichneten die wiederholte Aufforderung ergangen, eine Sammlung der Kleinen Schriften zu veranstalten. Es hätte solcher Anregung nicht bedurft: denn ich hatte dies alsbald ins Auge gefasst und auch schon öffentlich angedeutet[1]; aber um so erfreulicher waren mir jene Stimmen als Zeichen für die grosse Theilnahme und gute Aufnahme, die damit dem Unternehmen versprochen wurden.

Zum thätigen Antheil steigerte sich dieses Interesse bei meinen lieben Collegen O. Crusius hier und W. Schmid in Tübingen, und nicht zum wenigsten bei dem verehrten Verleger der „Psyche" und nun auch dieser Opuscula, Herrn Dr. P. Siebeck, der, vom ersten Augenblick an dem Plane gewogen, jedem Wunsche entgegenkam, ja oft zuvorkam.

Eine kleine Verzögerung erfuhr die Sache dadurch, dass, gerade als die ersten Schritte gethan waren, sich die Nothwendigkeit einer zweiten Auflage des „Griechischen Romans" geltend machte[2] und die Erledigung dieser Aufgabe sowohl dringender als einfacher erschien.

Uebrigens hat der Herausgeber bei beiden Bearbeitungen durchaus dieselben Grundsätze befolgt, d. h. sich darauf beschränkt, die eigenhändigen, oft recht schwer lesbaren Be-

---

[1] In einem Nachruf in den ‚Südwestdeutschen Blättern', wiederabgedruckt im ‚Humanistischen Gymnasium' 1898.

[2] Der Griechische Roman und seine Vorläufer von Erwin Rohde. Zweite durch Zusätze aus dem Handexemplar des Verfassers und durch den Vortrag über griechische Novellistik vermehrte Auflage. Leipzig 1900.

merkungen und Zusätze[1] von Rohde nutzbar zu machen und seinerseits lediglich Verweisungen auf bezügliche Aeusserungen und Ausführungen des Verfassers selbst hinzuzufügen; davon abgesehen aber sich aller eigenen Nachträge zu enthalten, so oft auch solche sehr nahe lagen. Denn wenn Einer, so ist ein so eigenartiger, selbständiger und in sich geschlossener Geist, wie Rohde, berechtigt zunächst für die Auffassungen und Ergebnisse *seiner* Forschung Gehör zu verlangen: und gerade der Umstand, dass nicht selten in der neueren philologischen Litteratur solche Rücksichtnahme fehlt, bald bei Uebereinstimmungen und Entlehnungen bald bei andersartigen Darlegungen ein Hinweis auf ihn vermisst wird, bestärkt die Annahme, dass eine Sammlung wie die vorliegende ein wirkliches Bedürfniss ist, und die Hoffnung, dass sie neben Rohdes Hauptwerken gerade gegenüber manchen bedenklichen Richtungen und Strömungen der Philologie unserer Tage eine so gewichtige und maassgebende Stimme, die in der Vollkraft verstummen musste, aufs Neue und nachhaltig zur Geltung bringen möchte.

Die sämmtlichen Nachträge, sowohl die Rohdeschen als die (rein formalen) des Herausgebers sind durch spitze Klammern < > kenntlich gemacht.

Zunächst muss nun noch die *Anordnung* und Auswahl der hier vereinigten Schriften erörtert werden [2].

Was den ersteren Punkt betrifft, so wäre es ja das Einfachste und Leichteste gewesen, eine chronologische Folge eintreten zu lassen. Allein zu einem so mechanischen Princip,

---

[1] Prof. Richard Heinze in Berlin hat an der zweiten Auflage des Griechischen Romans in der Deutschen Litteraturzeitung getadelt, dass ‚wohl aus falscher Pietät' einige schärfere Anmerkungen Rohdes nicht unterdrückt worden wären. Der Herausgeber bemerkt, dass solche keineswegs ohne Milderungen und nur dann wiedergegeben sind, wenn er sicher war, dass sie der Auffassung, nicht augenblicklicher Stimmung, des Verfassers entsprachen.

[2] In *Aeusserlichkeiten* habe ich keine Gleichmacherei für nöthig gehalten, die Rohde selbst stets fremd war. Wohl aber habe ich z. B. in den Aufsätzen aus Fleckeisens Jahrbüchern die Schreibung der griechischen Namen, die dort, und gegenwärtig bei so Vielen, herrscht, in die dem Verfasser übliche umgesetzt, weil ihm diese Mode thatsächlich, und mit Recht, zuwider war.

oder gar zu dem noch äusserlicheren nach dem Erscheinungsort, konnte ich mich trotz 'berühmter Muster' nicht entschliessen. Andrerseits stiessen Versuche einer strenger systematischen Vertheilung auf Schwierigkeiten, waren nicht ohne Künstelei durchzuführen und ergaben doch kein reines Resultat. So blieb nichts übrig als eine gruppenweise Zusammenfassung. Zunächst wurde der Stoff in zwei Hälften vertheilt, derart, dass auf die eine Seite die Beiträge zur Chronologie, Quellenkunde und Geschichte der griechischen Litteratur kamen, die rein philologisch-historisches Interesse haben: darunter in einer Gruppe die Beiträge zur griechischen Philosophie, von denen der letzte unmittelbar das Vorausgehende und das Folgende verknüpft. Auf die andere Seite kamen dann diejenigen Aufsätze, die grossentheils auch für die weitere Litteratur-, Sagen- und Alterthumsforschung in Betracht kommen, vor Allem die, welche sich mehr oder weniger eng um die beiden Hauptwerke Rohdes bewegen, sodann im Anschluss an das Mythologische Beiträge zu den gottesdienstlichen und scenischen Alterthümern und einiges Weitere.

Der Herausgeber hofft, dass viele Leser gleich ihm selber und den beiden Collegen, die ihn bei der Revision des Druckes wieder freundlichst unterstützten, in sich erfahren mögen, dass gerade in solcher Folge und Verbindung der Eindruck und die Wirkung des Einzelnen wie des Ganzen sich noch steigert.

Unter dem angedeuteten Gesichtspunkt wurde z. B. die Abhandlung über die Quellen des Jamblichus in der Vita Pythagorae wegen ihrer allgemeinen Bedeutung wie wegen so mancher beiläufigen Bemerkung zur Sagen- und Märchenkunde in den zweiten Band verwiesen. Dagegen fiel der Vortrag 'über griechische Novellendichtung und ihren Zusammenhang mit dem Orient' überhaupt weg, weil er nicht ohne Grund bereits als Anhang zur zweiten Auflage des 'Griechischen Romans' wiederholt worden war.

Damit kommen wir zur Frage der Auswahl[1] der

[1] Ein vollständiges Verzeichniss der Schriften von Rohde, nach den Jahren des Erscheinens geordnet, hat W. Schmid seiner Biographie in den Nekrologen zum Jahresbericht über die Fortschritte der classischen Altertumswissenschaft 1899 p. 110—114 beigegeben. Nur Folgendes ist

Kleinen Schriften. Zwar hätte es das Beste scheinen können, eine solche überhaupt nicht zu treffen und hier Alles zusammenzufassen, abgesehen etwa von der neben den beiden Hauptwerken gleichfalls für sich stehenden Monographie über 'Friedrich Creuzer und Karoline von Günderode' (Heidelberg 1896). Allein nähere Erwägung, die ich für mich und mit Anderen, vor Allem mit den beiden genannten Collegen, wiederholt anstellte, liess es erwünscht erscheinen durch eine Verminderung des Materials eine Vereinigung des Wichtigsten und Wirksamsten zu ermöglichen und damit zugleich dem Ganzen grösseren Einfluss und weitere Verbreitung zu sichern.

Demgemäss wurden zunächst ausgeschlossen die selbständig im Buchhandel erschienenen Schriften: um so mehr als diese ohnehin einen ganz anderen Absatz im Einzelnen gefunden hatten und noch jetzt auf buchhändlerischem und antiquarischem Wege unschwer zu beschaffen sind (wesshalb ihre Aufnahme auch eine geschäftliche Auseinandersetzung mit dem Verleger erfordert und damit vollends die Sammlung belastet und vertheuert haben würde): nämlich

I. Ueber Lucians Schrift *Λούκιος ἢ ὄνος* und ihr Verhältniss zu Lucius von Paträ und den Metamorphosen des Apuleius. Leipzig 1869.

II. De Julii Pollucis in apparatu scaenico enarrando fontibus. Accedit de Pollucis libri secundi fontibus epimetrum. Leipzig 1870.

III. Afterphilologie. Zur Beleuchtung des von dem Dr. phil. Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff herausgegebenen Pamphlets: „Zukunftsphilologie!“ Sendschreiben eines Philologen an Richard Wagner. Leipzig 1872.

Zwar finden sich gerade zu den beiden ersten Abhandlungen[1] besonders zahlreiche und zum Theil umfangreiche

---

zu berichtigen: 1872 Rez. von Sommerbrodts Lucianea [nicht Scaenica]; 1876 a. E. und 1877 a. E. 'Jenaer Litteraturzeitung' [statt 'Litter. Centralbl.']; 1880 'N. Jahrb. 655 f.' und '656' [statt '655. 831 f.']; 1881 a. E. 'Deutsche [statt 'Jenaer'] Litteraturzeitung'; endlich 1895 'Rhein. Mus. XLIX 623 f.' und '624 f.' [statt '624. 625 f.'].

[1] Zu der dritten finden sich nur drei kleine Zusätze, von denen der letzte schon in der ersten, der zweite in der zweiten Auflage des 'Griechischen Romans' verwendet worden ist. der erste lediglich einen Hinweis auf *Augustinus* Confess. III 2 enthält neben Platos Philebus für die

Nachträge in den Handexemplaren: allein im ersten Fall sind sie fast sämmtlich schon von Rohde selbst anderwärts verwerthet worden, im anderen aber sind die — fast durchaus in sehr früher Zeit geschriebenen — Zusätze ganz überwiegend Citate — z. B. aus Lobeck's Aglaophamus, V. Rose's Aristoteles Pseudepigraphus, Miller's Mélanges, Lentz' Herodian, Mahne de Aristoxeno, Schneider's Nicandrea, Hultsch's Metrologici, C. von Jan's de fidibus Graecorum, Aufsätzen von H. Weber, A. Müller u. a. m. —, freilich öfters mit charakteristischen Urtheilen [1].

---

schon den Alten wunderbare Lust an der tragischen Kunst (p. 13). Zu dem was unten II p. 421 über die 'ächte Gelehrtenmeinung' des Aristoteles am Schlusse von Poet. c. VI gesagt ist, stehe hier noch die Parallele aus der 'Afterphilologie' p. 41: 'Abgesehen davon, dass die Poetik des unsterblichen Denkers, bei ihrer fragmentarischen Gestalt, vielfach nicht weniger einer immer problematischen Deutung bedarf, als die uns erhaltenen Kunstwerke selbst, so ist es ja auch wohl erlaubt, an der unbedingten Autorität selbst dieses klaren und tiefen Kunstlehrers zu zweifeln, wenn man z. B. sieht, dass derselbe die volle Wirkung einer Tragödie auch ohne deutlichste Kundgebung an alle Sinne, ohne Aufführung und Schauspieler, also bei blosser Lectüre für erreicht hält. Man darf, ohne sonderliche Vermessenheit, sagen, dass hiermit das Wesentliche der dramatischen Kunst, gegenüber der auf eine blosse Anregung der selbständig productiven Phantasie willig beschränkten epischen Kunst, nämlich ihre Kraft einer völlig sicher bestimmenden Mittheilung an das gesammte Empfindungsvermögen des Hörers, verkannt und eine bedenkliche Lücke in der Auffassung der Wirkung eines tragischen Kunstwerkes angedeutet ist.' Einiges Weitere aus dieser Schrift noch p. XXIV ff.

[1] Zu seiner — auch von Bethe erwähnten — Conjectur Poll. IV 131 (p. 62, 2) <τοῦ> ἀνέχειν oder ἀνέχοντος bemerkte Rohde: ‚unnöthig! vgl. z. B. X 61, 3. X 64, 6'. — Zu Athenaeus IX 392 A vermuthete er (p. 13, gegen Schneider Nic. p. 204) Νίκανδρος . . . ἐν τετάρτῳ (statt τρίτῳ) Γλωσσῶν (δειρῆται), da Wörter mit B aus dem zweiten, mit Γ aus dem dritten Buch citirt werden. — In dem Ἀριστοπέας in der von M. Schmidt (Did. p. 24) und Klein behandelten Stelle des Erotian stecke vielleicht der bei Schol. Nic. Ther. 683 p. 55, 4 Keil erwähnte Botaniker Ἀριστεύας (Cod. Vatican. gr. 299 fol. 140a, Sammlung von σκευασίαι B. 1 n. οζ': σκευασία τοῦ Ἀριστέως ἤτοι ἡ Παύλου). Einen Theriakisten — wie jenen Ἀριστεύας? — erwähne Schol. Nic. Ther. 371 p. 30, 20 K.: Ἀριστείδης nennen ihn die Hss. (ohne Variante); wohl von Ἀριστεύς nicht verschieden. — Schol. Nic. Ther. 447 p. 36, 14 K. vielleicht Κλέαρχος, statt Κλεάνθης (Κλέανθος Ald.). — Bei Meletius περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς in Cramers Anecd. Oxon. III p. 1, 21 der mehr grammatisch-etymologisirende Mediciner Σωκράτης wohl zu schreiben Σωρανός (aus Soranus auch das. p. 8). — Zu p. 15, 2 (ad Poll. III 82. 33): 'Bemerkenswerth ist auch, dass der anonyme Byzantiner bei Cramer Anecd. Oxon. III 195, 27 ff.

Kaum ein Bedürfniss erschien auch die Wiederholung des Traktates aus Ritschl's Acta societatis philol. Lips. I, 1871, p. 24 ff.:

IV. Isigoni Nicaeensis de rebus mirabilibus breviarium e codice Vaticano nunc primum ed.

nebst den Ergänzungen dazu und zu dem beiläufig behandelten 'Splenios' in den N. Jahrb. f. Philol. CIII, 1871, p. 577 bis 580 und Acta II p. 454. V p. 303—306[1].

---

in einer ganz aus Aristophanes Συγγενικόν geschöpften (s. p. 193, 19. 194, 17) Abhandlung über ὅμαιμος und verwandte Wörter sich auf die Ἄξονες des Solon beruft'. — Zu p. 75, 1 im Schol. Vat. Eurip. Alc. 968 Ἡρακλείδης ὁ κριτικός (statt ὁ φυσικός), wie der Pontiker bei Apollon. mirab. XIX p. 109 West. heisst.

[1] Unter den im Uebrigen meist schon anderweitig benutzten Nachträgen sei hervorgehoben der Zusatz (p. 30) zu V. Roses Beobachtung über Varros Admiranda als Quelle bei Plinius, Vitruvius und Seneca und Rohdes eigenem Urtheil über dasselbe Verhältniss bei Vibius Sequester de fluminibus: 'Varrone intercedente etiam Augustinum ex antiquis θαυμασίων collectionibus accepisse dixerim quae de his rebus profert in Civ. Dei XXI 5. 6'. — Ausserdem mag als Ergänzung zu Psyche I[2] p. 234 Anm. hier einen Platz finden der Passus aus der letzten Ausführung zu ‚Splenios' (über den im Uebrigen verwiesen sei auf Wuensch, Io. Laur. Lydi liber de mensibus [Lips. 1898] praef. XXV sqq.): ‚Es bestand in der altchristlichen Kirche die Sitte, der fromm Verstorbenen in besondern Feiern zu gedenken am dritten, neunten und vierzigsten Tage nach ihrem Hinscheiden. Es erwähnen dieser Sitte, unter manchen von Du Cange s. v. τρίτα (p. 1612), Augusti Handb. d. christl. Archaeol. III p. 309, Rheinwald Die kirchl. Archaeologie p. 390 angeführten Schriftstellern der alten und späterhin namentlich der griechisch-katholischen Kirche, schon die Constitutiones apostolorum VIII, 42 p. 276, 3 ff. ed. Lagarde; und es scheint, dass wenigstens in der griechischen Kirche diese Sitte nie in Vergessenheit gerathen ist: in Griechenland soll sie noch gegenwärtig bestehen (s. C. Wachsmuth, Das alte Griechenland im neuen p. 122) <noch jetzt bei uns ‚die Folge', d. h. kirchlich begangene Gedächtnisstage an die Verstorbenen am 3., 7. und 30. Tage nach der Beerdigung: s. Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch I p. 203>. In Wahrheit mag die Feier wenigstens des dritten und neunten Tages einfach aus dem von mir schon Acta I p. 28 erwähnten heidnischen Gebrauche herübergenommen sein (wie denn der heilige Augustin die Feier des neunten Tages, als aus dem heidnisch-römischen novemdial entsprungen, geradezu verwirft: s. Rheinwald a. a. O.); kirchliche Aetiologen suchten aber, wie natürlich, die Gründe für die Heiligung gerade dieser Tage (denen sich übrigens, in der occidentalischen Kirche, auch andere Todtengedächtnisstage an die Seite stellten: vgl. Onuphr. Panvinius, de ritu sepeliendi mortuos ap. vett. Christianos, in Volbeding's Thesaurus commentationum sel. illustrandis antiquitatibus christ. inservientium T. II part. 2 p. 341) ganz anderswo. Einige sahen darin eine Erinnerung an Christi Aufer-

Verhältnissmässig am leichtesten entschlossen wir uns dann zum Ausschluss der rein textkritischen Arbeiten. Wie glänzend auch diese Seite der philologischen Thätigkeit bei Rohde vertreten war, ist bekannt genug, und davon zeugen zur Genüge auch die zahlreichen beiläufigen Beiträge in den hier abgedruckten Aufsätzen. Aber wenngleich Jeder, der ihm nahestand, weiss, dass er darauf, bei sich wie bei Anderen, entschieden Werth legte — wie er denn öfters bei seinen süddeutschen Zuhörern und Schülern den Sinn gerade dafür mit Bedauern vermisste —, so lässt sich doch sagen, dass die Ergebnisse und Anregungen seiner Kritik in den Ausgaben der betreffenden Schriftsteller theils schon wesentlich aufgegangen sind, theils noch aufgehen werden, und dass ein Neudruck um so entbehrlicher ist, als Rohde sich hier fast durchweg der knappsten Form befleissigte und nur selten über die Besprechung des nächsten Problems hinausging. So benutze

---

stehung, Wiedererscheinung auf Erden und Himmelfahrt, am dritten, neunten und vierzigsten Tage nach seiner Kreuzigung: so die Διόπτρα des Philippus Solitarius (Anfang des 12. Jahrh.) bei Martin Crusius Turcograecia p. 203. Eine andre Erklärungsweise wollte in diesen Erinnerungstagen eine Beziehung auf die angeblichen drei Absätze in der Auflösung (und Bildung) des menschlichen Leibes erkennen, da am dritten Tage nach dem Tode die Gesichtszüge entstellt würden, am neunten Tage der Körper ausser dem Herzen zerfalle, am vierzigsten Tage auch das Herz zergehe. Diese Erklärung, so absurd sie ist, scheint den byzantinischen Christen besonders eingeleuchtet zu haben. Sie findet sich in der von Du Cange mitgetheilten Stelle des Συναξάριον εἰς τὰς ἐπισήμους ἑορτὰς τοῦ τριωδίου des Nicephorus Callistus Xanthopulus (Ende des 13. Jahrh. Ueber das mir unzugängliche, wie es scheint nur in neugriechischer Uebersetzung herausgegebene Synaxarium dieses Autors vgl. Du Cange s. συναξάριον [p. 1481], Fabricius B. Gr. VII p. 442 Harl.); ebenso, neben jener vorhin berührten andern Deutung, in des Philippus Διόπτρα (s. Crusius a. a. O.). Dass sie mindestens schon im sechsten Jahrhundert aufgestellt worden war, beweist ihr Vorkommen bei Ioannes Lydus, an der von Dindorf nachgewiesenen Stelle, de mensibus IV, 21. Lydus erfand sie nicht zuerst; denn er beruft sich auf τοὺς τὴν φυσικὴν ἱστορίαν συγγράφοντας. Der von ihm benutzte Autor muss jedenfalls ein Christ gewesen sein: denn im Interesse der „christlichen Wissenschaft" ist diese ganze physiologische Gelehrsamkeit, welche übrigens zum Theil (wie ich schon in den Jahrb. f. Phil. 1871 p. 578 bemerkt habe) aus neupythagoreischen Träumereien geschöpft ist, so gruppirt, dass sie zur Erklärung der specifisch christlichen Gedächtnissfeiern am dritten, neunten und vierzigsten Tage nach dem Tode dienen konnte; in heidnischem Brauche kam wenigstens der vierzigste Tag als Todtenerinnerungstag nicht vor.'

ich denn eine Aufzählung der einschlagenden Arbeiten lediglich dazu auch hier wenige Auszüge und eine Anzahl handschriftlicher Ergänzungen zu notiren.

V. Orphisch: Philologus LIV, 1895, p. 374 f.[1].

VI. Zu Parthenius: Rhein. Museum XLIX, 1895, p. 624 f.[2].

---

[1] Zu dem aus der lateinischen Uebersetzung des Pseudoaristotelischen Büchleins Νόμοι ἀνδρὸς καὶ γαμετῆς erhaltenen Fragment bei Rose, Arist. pseudep. p. 657 (vgl. p. 649) *sacra pudicitia et opes animositatis filius* oder *ae divitiae filiae euthymosynes* wird vor allem bemerkt: 'Die Frau, heisst es ja, soll dem Manne anhangen, auch wenn ihm nicht folgt — das äussere Glück. Also nicht eine Bezeichnung innerer Trefflichkeit ist zu erwarten, sondern ein Wort, das (dem „Reichthum" passend und natürlich gesellt) das Ansehen bezeichne, das dem tüchtigen und vom Glücke begünstigten Manne von aussen entgegengebracht wird. Ein solches Wort, dem lateinischen *pudicitia* entsprechend, ist im Griechischen wohl nur αἰδώς: womit ja nicht nur die Schaam bezeichnet wird, die Einer vor Anderen hegt, sondern auch das Gefühl der Schaam und Scheu, das er den Anderen einflösst, die Ehrfurcht, deren er geniesst. Neben dieser αἰδώς, ἥ τ' ἀγαθοῖς ἀνδράσιν ἕπεται (Theognis 410) wird also genannt der „Reichthum", *euthymosynae, animositatis, filius.* Das „*filiae*" der „*alia translatio*" ist offenbar nur dem „*divitiae*" angepasst; um so gewisser giebt das „*filius*" bei Durandus, eben weil es zu „*opes*" nicht passen will, den griechischen Ausdruck genau wieder. Das υἱός bezog sich aber dort nothwendiger Weise auf ein Nomen im Mascul. Sing.; und auf welches sonst als πλοῦτος? — Plutos, der sonst wohl ein Sohn der Demeter, der Eirene, der Tyche genannt wird (— *Plutus, qui Fortunae est filius,* Phaedr. 4, 12, 5), würde hier zum Sohne der Euthymosyne gemacht. εὐθυμοσύνη lässt sich mit Sicherheit sonst nirgends nachweisen: indessen eine freie Bildung unter der grossen Schaar der Nomina auf συνη (s. Lobeck, *Paralip.* 230 ff.) würde nichts Bedenkliches haben. Nur ist nicht abzusehn, in welchem Sinne die „Wohlgemuthheit" des Reichthums Mutter heissen könnte, sie, die doch eher Schätze zerstreut als sammelt. εὐθυμοσύνης (das auch Durandus offenbar vor sich hatte) ist verschrieben aus εὐθημοσύνης. Name und Begriff der εὐθημοσύνη ist, wie vieles andre, von orphischer Poesie dem Hesiod entlehnt, der *Op.* 271 f. von εὐθημοσύνη und κακοθημοσύνη redet (wo einige Hss. ebenfalls εὐθυμοσύνη bieten; die gleiche Variante bei Libanius, *Antioch.*, l. 356 R.: s. Lobeck *Paral.* p. 239, bei Hesych. s. εὐθυμία [εὐθημοσύνη corrigirt wenigstens dort M. Schmidt]. bei Aelian *hist. anim.* IX 17 p. 202, 10: s. Jacobs). Ein Sohn der Wohlordnung, des Ordnungssinnes, kann der Wohlstand passend genannt werden.

Die orphischen Worte können ungefähr gelautet haben:

— ἁγνή
Αἰδώς τε Πλοῦτός τ' Εὐθημοσύνης καλὸς υἱός.'

[2] Zu Cap. 36 extr. Nach dem Tode des Rhesos zog sich Arganthone zurück εἰς τὸν τόπον ἔνθα ἐμίγη πρῶτον αὐτῷ .... τέλος δὲ † εἶτα καὶ

VII. Zu der Schrift περὶ ὕψους: Rhein. Mus. XXXV, 1880, p. 309—312[1].

VIII. Zu den Deklamationen des Polemo: Rhein. Mus. XXXI, 1876, p. 137—140[2].

IX. Zu Athenaeus: Rhein. Mus. XXXI, 1876, p. 473—475[3].

ποταμῷ προσιεμένη διὰ λύπην ἐξ ἀνθρώπων ἀπηλλάγη, wo Hercher, wesentlich nach M. Haupt, geschrieben hatte τέλος δὲ σῖγα τῷ ποταμῷ προσημένη: 'Sie beschliesst also zu sterben am Ufer dieses ominösen Flusses. Sentimental genug; aber praktisch unausführbar. Jener Fluss liegt ja in der Troas (Ῥῆσός θ' Ἑπτάπορος τε κτλ. Il. 12, 20); Arganthone ist vielmehr (wie am Anfang des Capitels erzählt wird) in der Gegend von Kios, weit entfernt von Troja; dort ἐμίγη τῷ Ῥήσῳ, und wollte sie auch auswandern nach Troas (wovon nichts gesagt ist), so konnte sie doch, mitten im Kriegsgetümmel, sich an dem Flusse Rhesos nicht so einfach etabliren, um dort den Tod abzuwarten. Natürlich ist auch Arganthone, die eponyme Heroïne der Gegend am Arganthonion (bei Kios), hübsch daheim und nicht irgendwo auf Reisen Todes verblichen. —

Will man das Ursprüngliche herstellen, so wird man vor allem das unanstössige προσιεμένη schonen und das unbrauchbare: ποταμῷ beseitigen müssen. Parthenius hat, meine ich, geschrieben: τέλος δὲ σῖτα καὶ ποτὰ μὴ προσιεμένη διὰ λύπην ἐξ ἀνθρώπων ἀπηλλάγη.

In ihrem Schmerze nimmt A. Speise und Trank nicht an, und stirbt. Aus ΠΟΤΑΜΗ musste ποταμῶι gemacht werden, als die *scriptura continua* in einzelne Wörter zertrennt, die Trennung und Verbindung aber (wie so oft) unrichtig ausgeführt wurde. μή beim Participium in nicht hypothetischer Verneinung, statt οὐ, ist ja den meisten Späteren sehr geläufig; auch Parthenius redet so: Ὀδυσσέως τότε μὴ προσιδόμενος 157, 14: μηδὲν ἔχων ὅ τι ποιῇ 154, 1.'

[1] Zu c. XXX 1 (p. 312) κατάκορον (statt κατ' ἄκρον) verwies Rohde nachträglich auf Philo VI p. 109 oben (ed. Lips.) κατακόρως, zu c. XXXIII 2 κίνδυνος <μὴ> μικρότητος <ᾖ> auf Philo VI p. 114 δέος μὴ ..... κελεύσῃ.

[2] Zu II 45 p. 31, 20 Hinck (τὴν χεῖρα χορόν σοι ποιεῖ(ς) statt ὅρος ἐποίεις) verglich R. weiter Soph. Trach. 996 (s. das. Nauck); Eur. Bacch. 1079 (s. das. Schöne); Dem. Lept. § 69 (s. das. Westermann); Philostr. Imag. p. 311, 4 Kays. (s. das. Jacobs); Gregor. Naz. or. 25 c. 14 (I p. 1217 B ed. Migne, Patrol. 95).

[3] Zu dem V p. 199 B emendirten (und von Kaibel aufgenommenen) ἱεροστολισταί (statt περιστολισταί) verwies R. noch auf die Inschrift von Kanopus (= Ptol. Euergetes) Philologus XXV Z. 4; XXVI Z. 59, 60. — Zu dem p. 197 E vorgeschlagenen <καὶ> κισσίνους (statt des von Kaibel getilgten κισσίνας) belegte er die Ellipse von στέφανος noch aus Schol. Theon. Arati Phaen. 71 (I 274 Buhl.) und Chion epist. 17 p. 206, 7 Herch. — Endlich zu der (von Kaibel verwertheten, wenn auch nicht erwähnten) Bemerkung über die hellenistische Constructionsweise von ἐκ mit Zahlen = von je, je p. 202 B und XV p. 671 B ('in einer, wie ich

X. Zu Iamblichus de vita Pythagorae: Rhein. Mus. XXXIV, 1879, p. 260—271 [1].

XI. Zu den Bruchstücken der Θεοσοφία (bei Buresch, Klaros p. 95 ff.): Philologus XLIX, 1890, p. 385—389.

XII. Metrische Inschrift zu Talmis (Bull. de corresp. hellén. XVIII, 1894, p. 150 f., 154 ff.): Philologus LIV, 1895, p. 11—15 [2].

XIII. Aus Pompeji: N. Jahrb. f. Philol. CXXI, 1880, p. 656 (vgl. Carm. epigr. 49, p. 24 Buecheler).

XIV. Zu Petronius: N. Jahrb. f. Philol. CXIX, 1879, p. 845—848 [3].

---

denke, aus Klearch excerpirten Stelle') schrieb R. bei: 'ἐκ so auch Philogelos ιβ', verkehrt corrigirt von Eberhard'.

[1] Zu der Erklärung von ἀναλυτικόν § 60 (p. 262) verglich R. noch λύσιοι θεοί: Plato Rep. II 366 A.B. — Gegen seine Beanstandung des γνησίους (scil. μαθητάς, Πυθαγορείους) § 80 (p. 263) führte er an: Plato Rep. VII 535 C. 536 A; Vita Marciana Aristotelis p. 9, 2 R.; Origenes adv. Cels. praef. 18 p. 13 Lomm.; ibid. II 44 p. 197. — Zu σπανίοις (statt σπανίως) § 98 (p. 264) bemerkte er: 'σπάνια Galen XVII A 577 (allerdings anders: τὰ σπανιώτατα τῶν ἀπὸ θαλάσσης = das seltenste Plut. Alex. 23).' — Zu § 152 (p. 267) dachte er neben μετελθόντων (statt μετεχόντων) an μεταθέντων (intrans.; vgl. μεταθεμένων Philostr. V. Apoll. p. 125, 30—126, 1 Kays.). — Für das im gleichen § (p. 268) zu τὴν τριάδα πρῶτον . . . ἀριθμόν ergänzten τέλειον (was Nauck billigte) verwies er noch auf Plut. Is. et Osir. 55 p. 374 A (s. dort Wyttenbach VII p. 246) und Schol. Pind. Isthm. V 10 p. 545 Boeckh (διὰ τὸ τέλειον εἶναι τὸν τρίτον [schreibe Γ] ἀριθμὸν ἀρχὴν ἔχοντα καὶ μέσον καὶ τέλος), fügte aber hinzu: 'vgl. indessen Anon. Vit. Plat. p. 395, 15 West.: ὡς ἂν τοῦ γ ἀριθμοῦ πρώτου ὄντος διὰ τὸ ἔχειν αὐτόν ἀρχὴν καὶ μέσην καὶ τελευτήν — wenn nicht auch dort τελείου hinter πρώτου ausgefallen ist'. — Zu seiner Vermuthung § 153 (p. 268) schrieb er 'doch vgl. § 169 p. 123, 19 N.' und § 156 'nicht nöthig: διαλαμβάνειν = annehmen z. B. bei Epicur ap. Laert. X; Diodor XVIII 54, 1. 2; 58, 4; 65, 3; XIX 7, 1; 42, 5; 50, 8; 93, 3; 94, 4; 95, 3; 107, 1; XX 3, 3; 39, 1 etc.' — Zu § 162 (p. 269) verwies er bei Obrecht's Vermuthung εὐεστώ auf Mullach, Democrit. p. 309 f., zu § 218 (p. 270) auf Bernays, Comment. Momms. p. 568 f. für οὐρανός = Gott in jüdischem Sprachgebrauch und für seine Verbesserung auf Diog. Laert. III 18 p. 73, 14 ff. Cob. — Endlich zu Ῥυνδακῷ (statt Βυνδάκου) § 267 (p. 271) ergänzte er: 'CIA. II 3105; ähnlich Flussnamen wie Personennamen: Inachos, Kaïkos, Maiandros; s. Fränkel, Ins. v. Perg. I p. 116 oben'.

[2] Zu v. 22 (p. 14) dachte R. für ΠΟC ausser an πως (oder τις oder τότε) zuletzt an ποτέ = endlich, zu verbinden mit λέξαι.

[3] c. 36 (p. 846) dachte R. später neben <*vio*>*lentissima voce* an *tentissima* (*vocem tendere* die Stimme anstrengen). — c. 82 (p. 847) stützte er sein *divitis haec aegri* (statt *magni* [puto *miseri* Buecheler]) durch Dist. Cat. IV 5, 2 (PLM. III 230 Baehr.): ‚aeger dives habet nummos, se

XV. Zu den Metamorphosen des Apuleius: Rhein. Mus. XXX, 1875, p. 269—277[1]. XXXI, 1876, p. 148 f.

XVI. Zur handschriftlichen Ueberlieferung der philosophischen Schriften des Apuleius: Rhein. Mus. XXXVII, 1882, p. 146—151[2].

XVII. Zu Apuleius [vgl. unten II p. 43—74]: Rhein. Mus. XL, 1885, p. 95—113[3].

XVIII. Zu Apuleius: Rhein. Mus. XLIII, 1888, p. 467—471[4].

---

non habet ipsum', — c. 100 (p. 847) versuchte er neben *paene virilis et* (statt *virilis et paene* [fort. *plane* Buecheler]) *virilis paene et*.

[1] Met. IV 13 (p. 472) stützte R. *plurimus* (statt *pluribus*) noch durch Virgil Aen. IX 336. — Zu IV 14 verwies er für vulgäre Masculina statt Neutra noch auf Arnobius I 59, 36 und Fortunatianus rhet. p. 123, 9 Halm, fügte aber hinzu: 'übrigens Βάβυλος ein in Delphi oft vorkommender Name: Wescher et Foucart, Inscr. recueillis à D. n. 18, 31; 36 etc.' — Zu VI 22 (p. 275) fügte er den Belegen für die Bezeichnung des Goldregens der Danae als Gold noch hinzu Prudentius adv. Symm. I 61 sqq. und Pseudojustin. or. ad Gr. c. 2 (ὁ μὲν οὖν Ζεὺς μοιχὸς πολλαχῇ· ἐπὶ Ἀντιόπῃ μὲν ὡς σάτυρος, καὶ Δανάῃ [? κατὰ Δανάης ?] ὡς χρυσός, καὶ ὑπ' Εὐρώπης ταῦρος ἦν). — VII 12 (p. 276) *omnes vino sepulti iacebunt omnes* zog er der Conjectur *iacebant ad somnos* später die Streichung des zweiten *omnes* vor. — XI 23 (p. 277) stützte er *sacr<at>orum* noch durch CIL. VI 730. 1780. 3722a: carm. adv. paganos v. 88. 95: Arnobius V 19, 21, Augustin. ep. 17: vgl. Anrich, d. ant. Mysterienwesen, 1894, p. 54, 1.

[2] Ueber den im August 1880 auf seiner Reise durch Holland und Belgien theilweise von R. verglichenen und zum ersten Mal richtig gewürdigten Bruxellensis N. 10054—56.

[3] Zu Met. II 23 (p. 38) *vix finieram et ilico* verwies R. noch auf Weissenborn zu Liv. XLIII 4, 10 (X p. 9 b). — Zu VI 2 (p. 101) *leventur* (statt *leniantur*) auf Ovid. Rem. 206 'membra quiete levat'. — Zu IX 15 (p. 105) *stuprum* (nicht *stupri*) bemerkte er: 'freilich ist Gen. plur. auf —*um* seltener bei Neutra (s. Cic. or. § 155 f.), begegnet aber doch bei Aelteren und gelegentlich auch bei Späteren. Einiges bei Neue I² p. 114, darunter *desiderium* Apul. dogm. Pl. II 18 p. 94, 19 Goldb.' — IX 36 zog er *passim* (statt *passibus*) später *passivis* vor (so v. d. Vliet mit Colvius) und verwies auf VI 10 p. 51, 19 Jahn. — Flor. p. 1, 2 Kr. (p. 110) bemerkte er gegen *votum postulare* weiter: 'ganz anders ist es doch, wenn man sagt *preces* (deorum) *expetere, postulare* (vgl. Jordan. Hermes XV p. 553); bei einem *votum* ist an „Fordern" zu denken sinnlos'. — Flor. p. 18, 8 Kr. (p. 111), wo er *Syllo* statt *Gyllo* (v. d. Vliet mit Anderen *Gillo*) vermuthet hatte, schrieb er bei: ,Γύλλις ein Spartaner in Anthol. Pal. VII 432'.

[4] Zu Met. V 1, 19 (p. 468) *qui super<bi>* (oder —*be*) . . . *calcant* verglich R. Seneca de tranqu. an. 1, 8 'domus etiam qua calcatur pretiosa' und Statius Silv. I 3,93 ,calcabam necopinus opes'. Zum Schluss (p. 471) hatte R. bei Fulgentius Mythol. III 6 *et ille* (stat *ut*, Jahn *vel*) *magnificus iaculator* vorgeschlagen (was Helm nicht beachtet hat) und

XXV. Recension von W. S. Teuffel, Studien und Charakteristiken zur griechischen und römischen, sowie zur deutschen Literaturgeschichte: Litt.Centralbl. 1872, Sp. 84—86[1].

chen schon von nachkommenden Kritikern, W. Dindorf, Fritzsche u. a. die gebührende Anerkennung zu theil geworden ist. Nur auf eine Emendation will ich mir doch erlauben mit besonderem Nachdruck hinzuweisen, nämlich auf die, p. 146—148 mitgetheilte Verbesserung einer Stelle im 20. Capitel der Schrift über die Geschichtsschreibung: mit völlig einleuchtender Sicherheit wird hier durch ein einziges eingeschobenes ὡς ein verwirrtes und unklares Gleichniss zu befriedigender Klarheit zurückgeführt. Da aber doch der Kritiker von amtswegen den Geistern die verneinen zugehört, wird es erlaubt sein, statt motivirten Beifalls zu so vielen schönen Verbesserungen vielmehr mit apodiktischer Kürze die Einwendungen gegen einzelne minder gelungen erscheinende Vermuthungen vorzutragen'. Zu Rhet. praec. 3 (p. 494) bemerkte R. später: 'es ist wohl nichts zu ändern; αἱρήσεις = νικήσεις vgl. Philostr. Imag. II 19 p. 372. 13 Kays.; Xenophon Cyneg. XVII 12 (ἑλόντες): s. Dilthey. Epigr. Pomp. repert. trias, Zürich 1876, p. 5 f.' — Zu Peregr. 25 führte er an Arrian VII 3 (von Kalanus) für κατὰ <ταὐτὸ> σχῆμα. — Zu Philops. 20 verwies er auf O. Jahn, Archäol. Beitr. p. 43, der ἀνθρωποποιός schützt.

[1] Sie beginnt: 'In der vorliegenden Sammlung hat der Verf. eine Anzahl kleinerer und grösserer literarhistorischer Arbeiten vereinigt, die er im Laufe langer Jahre an verschiedenen Orten allmählich herausgegeben hatte. Sie zeugt jedenfalls von einem sehr weiten Kreise der literarischen Interessen: von Homer steigt sie herab bis zu Agathias, von Plautus bis zu Vespae judicium coci et pistoris, und wenn sie uns freilich oft mehr in die Breite als in die Tiefe führt, so kann man sich auch das schon einmal gefallen lassen, in einer Zeit, wo bei der überängstlichen Beschränkung des Gesichtskreises, die sich eine grosse Zahl der Philologen auferlegen zu müssen meint, der Bau unserer Wissenschaft einem Zellengefängniss nach amerikanischem System immer ähnlicher wird'. Weiterhin skizzirt R. 'jene griechische Romantik', die er bald ausführlich entwickelte, und führt fort: 'In einem anderen Sinne findet der Verfasser S. 96 im Aristophanes etwas Romantisches: mit Recht, wenn man darunter im besonderen eine heftige Opposition gegen die Alleinherrschaft des „gesunden Menschenverstandes" versteht. Denn endlich sollte man doch überzeugt sein, dass man den Aristophanes nicht begreifen wird, so lange man ihm specielle politische oder religiöse oder moralische Tendenzen zuschreibt; der erbitterte Kampf, den er gegen Sokrates und Euripides führt, der Kampf des alten Hellenenthums gegen den eindringenden Hellenismus, ist ein Kampf der Aesthetik (in einem weiten Sinne) gegen die Dialektik, und nur aus diesem einen treibenden Motive erklären sich zugleich alle Seiten dieses so höchst problematischen Charakters. Einen klaren Ausdruck dieser Einsicht vermisst man bei dem Verf., freilich nicht bei ihm allein'. Später sagt er von Hölderlin: 'Mit Recht betont der Verf. den engen Anschluss Hölderlin's an Schiller, aber doch mehr in formaler Beziehung. Man muss aber, um die richtige Schätzung des unglücklichen Dichters zu gewinnen, sich

XXVI. Recension von Goldbachers Ausgabe der philosophischen Schriften des Apuleius: Jenaer Litt.-Ztg. 1876, N. 660, p. 779—781[1].

lebhaft vergegenwärtigen. 'wie es Schiller'sche Gedanken und Hoffnungen waren, die sein ganzes Leben und Dichten beseelten, jene grossen Hoffnungen auf eine kommende Zeit, da die zunächst von der ursprünglichen Einheit mit der Natur ablenkende Bildung in ihrer höchsten Vollendung wieder Natur werde. Was ihn zu Grunde richtete, war, dass er selbst nicht merkte, wie er, in seinem heftigen Streben, doch zu jener Classe von Idealisten gehörte, von der Schiller selbst sagt, dass sie „das Ziel hinter uns stellen, dem sie uns doch entgegenführen sollten, und daher bloss das traurige Gefühl eines Verlustes, nicht das fröhliche der Hoffnung einflössen können.“ So trifft er in gewisser Weise mit Rousseau zusammen; nur dass bei diesem, als einem ächten Franzosen, stets nur ein buhlerisches Kokettiren seiner Eitelkeit mit paradoxen Einfällen blieb, was in der tiefen deutschen Seele unseres Hölderlin zum herben lebenzerstörenden Ernst wurde.' Endlich zum Schluss heisst es: ‚Was Teuffel S. 458. 59 über Vespae judicium coci et pistoris judice Vulcano (Riese's anthol. lat., p. 140 ff.) sagt, können wir uns in keinem Punkte aneignen. Ein dactylisches *caccabo* und gar ein spondeisches *quasi* (vergl. Lachm. Lucr. 91, Luc. Müller metr. 335) weist auf eine viel spätere Zeit hin als Teuffel dem seltsamen Gedichte anweisen möchte. Die rhetorischen Anklänge können es wahrlich gegen dieses Urtheil nicht schützen und noch weniger gewisse „juristische Wendungen“: denn die „*jura*“ in V. 6, 29, 60 sind, fürchten wir, keine „Rechte“, sondern — Brühen. Uebrigens kann dem kleinen Gedichte an zwei Stellen durch Versumstellung geholfen werden. V. 15 gehört vor V. 14, in welchem man statt Riese's „† *sad ullus*“ nur kecklich *satullus* schreiben darf. <Vgl. Woelfflins Archiv I p. 103. 574.> Noch sicherer ist, dass V. 62 vor V. 61 zu stellen und so die Reihe der zornigen: *qui-qui-qui* unzerrissen wieder herzustellen ist'.

[1] 'Die Welt würde es verschmerzen können, wenn der Rhetor Apuleius ihr seine philosophischen Schriften vorenthalten hätte: sie wäre um einige dürftige, eigner Gedanken baare, gespreizt und affectirt einherstelzende Schulexercitien ärmer. Mag die Schrift de deo Socratis, als eine besonders barocke Probe einer rhetorisch-philosophischen διάλεξις (und zwar, nach des Verfassers Fiction, einer improvisirten), noch eine Art von Interesse erregen, so würde die seichte, ungenaue und unvollständige Darlegung des Platonischen Systems in den zwei Büchern de Platone et ejus dogmate sicher kein Mensch vermissen; und wer läse die Pseudoaristotelische Schrift über den Kosmos nicht lieber in der klaren und lebendigen Sprache des Originals als in der trübenden und verdunkelnden, vielfach nur ungenau umschreibenden Version des afrikanischen Wortkräuselers?' Bei den am Schluss gegebenen zahlreichen Einzelvorschlägen verwies R. später für de deo Socr. p. 3, 3 *qui oppido quam a me desiderabant* noch auf Weissenborn zu Liv. XXXVI 25, 3 (VIII p. 129) und bemerkte zu seiner Erklärung des unverständlichen *numeri completi* p. 50, 16 aus einer wörtlichen Uebertragung des griechi-

XXVII. Recension von Schwabe, de Musaeo Nonni imitatore: Jenaer Litt.-Ztg. 1877, N. 189, p. 206 f.[1].

XXVIII. Recension von 1. Ernesti Maass, de biographis graecis quaest. sel. 2. U. de Wilamowitz-Moellendorff ad Ernestum Maassium epistola (Philol. Unters. herausg. von A. Kiessling und U. v. Wilamowitz III): Litter. Centralbl. 1880 Sp. 1742—1744[2].

XXIX. Recension von Waltemath, de Batrachomyomachiae origine etc.: Deutsche Litt.-Ztg. 1881, N. 544, p. 439 f.

XXX. Recension von O. Hense, de Stobaei Floril. excerptis Bruxellensibus: Litt. Centralbl. 1883 Sp. 487.

XXXI. Recension von Bergk, Griechische Literatur-

---

schen Genitivus absol. τοῦ ἀριθμοῦ πληρωθέντος in dem übersehenen Originalbruchstück des Asclepius bei Stobaeus Flor. 102, 27: 'falsch und ohne Rücksicht auf die lateinische Uebersetzung behandelt von Dressler N. Jahrb. f. Philol. CXXIII. 1881, p. 542.'

[1] Auch hier eine Reihe Einzelbemerkungen und zu dem letzten Versuch v. 273 ἀπιστονόου (statt ἀριστονόου) Κυθερείης nachträglich die Verweisung auf Eurip. fr. 139 ἄπιστόν ἐστ' ἔρως, daneben aber der Gedanke an ἀλιτρονόου.

[2] Darin u. A.: 'Laert. V, 93: Heraklides aus dem pontischen Heraklea, πυρρίχας καὶ φλυαρίας συντεταγμένος, soll sein der Dichter der λέσχαι, Schüler des Didymus. Dass φλυαρίας als charakterisirende Bezeichnung jener schwerfälligen, pedantisch gelehrten Schulmeistergedichte irgendwie passend gewählt sei, hat Maass zu beweisen vergessen. Und die πυρρίχαι? Man wird wohl verstehen müssen: πυρρίχας (fabulas salticas) und ähnliche φλυαρίας (καὶ, wie oft, dem Speciellen das Generelle anschliessend), an Texte für die spätere, zu den γελοῖαι ὀρχήσεις gerechnete Pyrrhiche und andere nugae denken müssen, unter den vielen Ἡρακλεῖδαι aber am allerwenigsten den pontischen λεσχηνευτής auswählen dürfen. — Theodorus, der Arzt, Ἀθηναίου μαθητής, II, 104, ist nur nach seinem Lehrer zu bestimmen. Diesen Athenäus, den Stifter der pneumatischen Secte, setzt Hr. Maass getrost unter Nero, den geläufigen Geschichten der Medicin folgend. Er weiss nicht (was der von ihm, den nichts hierzu qualificirte, so tief herabgesetzte Scheurleer ganz gut wusste), dass diese Ansetzung nicht auf Ueberlieferung beruht, sondern auf einer sehr schwächlichen Combination. Und diese Combination ist falsch. — Den Theodorus οὗ τὸ φωνασκικὸν φέρεται βιβλίον πάγκαλον (II, 103) findet man wohl wieder in dem von Varro bei dem sogen. Sergius in Donatum, Gramm. lat. IV, 530, 25 citirten Theodorus. — In dem Verzeichniss der Θαλαῖ (I, 38) steht an letzter Stelle ein νεώτερος, ἄδοξος, οὗ μνημονεύει Διονύσιος ἐν κριτικοῖς. Unter der ungezählten Schaar der Dionysii haftet Hrn. Maass' Vermuthung auf Dionys von Halikarnass. Schrieb der etwa κριτικά? <s. unten I p. 66 A.> Gott bewahre! aber Hr. Maass wünscht, dass man bei diesem Titel an die Schrift περὶ μιμήσεως denke. Das sind freilich formidable Beweismittel.'

geschichte II: Litt. Centralbl. 1884 Sp. 958—961[1].

XXXII. Recension von Wobbermin, Religionsge-

[1] Aus dieser, die aufgenommene Recension der 'Fünf Abhandlungen' glücklich ergänzenden Recension seien hier zwei Hauptstellen ausgehoben: 'Will man nun die besondere Art der Bergk'schen Literaturgeschichte sich deutlich machen, so wird man zunächst seine Darstellung an derjenigen seiner nächsten und würdigsten Vorgänger messen: und da ist denn nicht zu verkennen, dass Bergk's Arbeit vor Bernhardy's Behandlung des gleichen Gegenstandes in jeder Hinsicht bei Weitem den Vorzug verdient, während dieselbe allerdings den leichten und freien Fluss der Darstellung in K. O. Müller's Gr. L. G. nicht erreicht, oder doch nur selten, auf einigen besonders glücklich gerathenen Seiten, z. B. Seite 397 ff. Dafür ist seine Forschung durch Gründlichkeit und Genauigkeit vor der Müller's ausgezeichnet. Man hat, wie in den meisten Arbeiten Bergk's, auch hier den ungemeinen stofflichen Reichthum und die stets selbständige, oft feine und sichere Combination vor Allem zu schätzen. Diese Vorzüge erweisen sich am glänzendsten da, wo viele kleine Beobachtungen zu einem Ganzen zusammenzuordnen sind: solche, im Nachlass voll ausgeführt aufgefundene Abschnitte, wie die, in welchen Bergk die Einleitung zu der Darstellung der lyrischen Dichtung überhaupt (S. 101 ff.), die Einleitung in die lyrische Poesie der attischen Periode (S. 497 ff.) bietet, die Art der Dithyrambiker und Nomendichter jener selben Periode schildert (S. 528 ff.), sind wohl die werthvollsten des ganzen Buches. Nächst diesen wird man die allgemeine Einführung in die Literatur der attischen Periode (S. 447 ff.) besonders gerne lesen: schnell und sicher werden hier die wesentlich bestimmenden und charakteristischen Verhältnisse gestreift, keines übersehen, alle zusammen zu einem deutlich hervortretenden Ganzen abgerundet. Die erste, dem ganzen Buche voranstehende Einleitung ist leider nur skizzirt und fasst doch die Erscheinungen des langen und wechselvollen, an Gemüthserfahrungen für das Griechenthum so reichen Zeitraumes von Olymp. 1 bis 70 allzusehr als einheitliche zusammen. Im Uebrigen wird man der Darstellung der Lyrik vor der des Epos, dieser vor derjenigen der geschichtlichen und philosophischen Prosa den Vorzug geben müssen: ganz natürlich nimmt, je weiter der Gegenstand sich von dem Mittelpunkte der Studien des Verf.'s entfernt, die Eindringlichkeit seiner Forschung und der Werth seiner Mittheilungen ab. Was z. B. zum Behuf der „Rettung" des Pseudokadmus und des Pseudoakusilaus beigebracht wird, will doch wenig besagen; unter den Philosophen kommt namentlich Parmenides (bei den Dichtern didaktischer Epen behandelt) sehr zu kurz (der von Empedokles handelnde Abschnitt ist nicht vollendet). Immerhin ist auch über einzelne Erscheinungen der Philosophie manches Anregende gesagt, z. B. über das Pythagoreerthum (die Conjectur auf S. 441, A. 76 am Schluss ist verfehlt: vgl. Jamblich V. Pyth. 247).' Ferner: 'Den ästhetischen Theil seiner Aufgabe, die Darlegung des geistigen Wesens der einzelnen Autoren und der Art ihrer Dichtungen hat Bergk keineswegs vernachlässigt. In den vollendet hinterlassenen Abschnitten hat er mit grosser Genauigkeit und einer Sorgfalt, deren Eingehen auf alle beachtenswerthen Züge in dem geistigen Bilde einer schriftstelleri-

schichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristenthums durch das Mysterienwesen: Berl. philol. Wochenschr. 1896 Sp. 1577—1586.

XXXIII. Recension von de Ridder, l'idée de la mort en Grèce à l'époque classique: Berl. philol. Wochenschr. 1897 Sp. 751—753.

Schon aus dieser Uebersicht mit ihren Anhängen wird sich deutlich gezeigt haben, wie schwer, wenigstens bei Vielem, dem Herausgeber der Verzicht geworden ist. Dennoch ist er, wie gesagt, überzeugt im Interesse des Ganzen und der Gesammtwirkung nach reiflicher Erwägung das wesentlich Richtige getroffen und gethan zu haben, so sehr sich über Einzelnes mag rechten lassen und so sicher — freilich auch so ruhig — er manchen Ausstellungen und Vorwürfen entgegensieht.

Ungedruckte Aufsätze, die sich zur Aufnahme geeignet hätten, bot der Nachlass Rohdes nicht, wie es ja nicht seine

schen Persönlichkeit volle Anerkennung verdient, seine Schilderungen ausgeführt. Auch verdankt man dieser gründlichen Betrachtungsweise manche in ihrer Art vorzüglich gelungene Darstellungen, wie die des Phocylides, des Ibycus, der Pseudanacreonteen etc. Freilich begegnet es auch wohl, dass die sorgsamste Zusammenstellung der einzelnen Züge doch die eigentlich charakteristischen Linien eines Dichterantlitzes nicht deutlich sich hervorheben lässt, dass die vielen einzelnen Stücke kein geistiges Band vereinigt, und eine noch so lange Reihe verständig beobachteter Eigenthümlichkeiten doch eben jenes schwer Aufzufassende, schwerer Auszusprechende nicht darbietet, welches, Alles erst lebendig machend, das ganz besondere Individuum vollendet. „Archilochus besitzt einen freien, männlichen Geist und verbindet damit Adel der Gesinnung und eine seltene Tiefe der Empfindung" (S. 109); „mit dem neckischen Humor verbindet Alkman sittlichen Ernst; neben dem kecken freien Tone giebt sich auch wieder Zartgefühl und sinniges Wesen kund" (S. 236). Den Solon sollen auszeichnen „ein gebildeter Geist, eine echt humane und milde Gesinnung, sittlich-religiöser Ernst" (S. 271), den Alcäus „Gediegenheit des Charakters, Ernst der Gesinnung" (S. 275). Das Alles und Aehnliches mag ja nicht unrichtig sein; aber das lösende Wort, das uns plötzlich den Sinn und die Art des ganz Einzigen und Einmaligen bedeutender Individuen aufhellt, ist in solchen fertigen und herkömmlichen Wendungen nicht gefunden und wird auch durch die übrige Betrachtung nicht ersetzt, wenn sie auch viel Treffendes und Bezeichnendes heranbringt; bisweilen übrigens, und gerade da, wo es den Nagel sicher auf den Kopf zu treffen galt, verläuft sie sich in lästige und durch die nicht immer sorgfältige Anordnung der Abschnitte doppelt fühlbare Breite. Bergk's wesentliche Stärke lag eben auf einem anderen Gebiete.'

Art war, auf Vorrath etwas aufzusetzen und auszuarbeiten. So Manches aber, was seine Randbemerkungen enthalten (z. B. Werthvolles, aber schwer Verwerthbares zum Hermes Trismegistos), war für diese Gelegenheit und den hier befolgten Plan nicht verwendbar.

Wohl ist dem Herausgeber von verschiedenen Freunden und Verehrern Rohdes, und gerade von solchen, auf deren Urtheil er viel giebt, der dringende Wunsch ausgesprochen worden, es möchten einzelne Abschnitte aus Rohdes Vorlesungen, besonders über griechische Litteraturgeschichte, Homer, Plato u. a. mitgetheilt werden. Die gegenüber der Verwerthung der Randbemerkungen noch gesteigerte Schwierigkeit aus Collegienheften mit ihren vielen Veränderungen, Ergänzungen, Correcturen und in seiner, ursprünglich schön und leicht geschwungenen, mit der Zeit sich immer mehr verflüchtigenden Handschrift etwas Brauchbares herzustellen, würde vielleicht kein hinreichendes Hinderniss gewesen sein. Indessen musste jeden Gedanken an eine derartige Veröffentlichung für jetzt und immer ausschliessen der Umstand, dass Rohde wiederholt und bei verschiedenen Anlässen sich über das Missliche und meist Verfehlte solcher Unternehmungen ausgesprochen und dabei auf das Unzweideutigste den Willen bekundet hatte, seine eignen Hefte womöglich vernichtet zu sehen.

Den gleichfalls von mehreren Seiten geäusserten Wunsch, ich möchte bei dieser Gelegenheit die Gedächtnissrede wieder abdrucken, die ich unmittelbar nach Rohdes Tod gehalten und dann in der (Münchener) Allgemeinen Zeitung veröffentlicht hatte, konnte ich nicht erfüllen, da jene Rede, für ihren nächsten Zweck allenfalls genügend, für diese Stelle gar zu dürftig erschien: und etwas Geeigneteres mochte ich um so weniger schreiben, da ich ohnehin zu den zwei erwähnten Nachrufen noch einen Nekrolog für die Allg. Deutsche Biographie übernommen habe. Um so freudiger begrüsste ich es, dass — fast durch einen Zufall — gerade im rechten Augenblick die, ursprünglich für Bettelheims Jahrbuch 1900 bestimmte, Biographie meines Freundes Crusius, des Nachfolgers von Rohde in Tübingen und in Heidelberg, frei wurde. Die anfängliche Absicht, sie unmittelbar den Kleinen Schrif-

ten einzuverleiben, wurde durch eine sehr erwünschte Erweiterung gehemmt; doch soll sie demnächst als Ergänzungsheft erscheinen: und gewiss wird man diese Beigabe ebenso warm aufnehmen, wie das ihr beigefügte Bildniss Rohdes.

Unter der nicht eben grossen Zahl von Photographien fiel unsere Wahl auf das Bild aus dem Jahre 1875 (mit dem Facsimile einer Unterschrift aus wenig früherer Zeit), das ihn auf der Höhe seiner Kraft und in der Blüthe seiner Erscheinung zeigt. Wir sehen hier — auf dem Original begreiflicher Weise noch mehr als in den Vervielfältigungen — den Verfasser des Griechischen Romans entschieden ausdrucksvoller als auf dem um zwanzig Jahre späteren, weit bekannteren Bilde, aus Rohdes Prorectoratsjahr, das ihn etwas zu breit und mit gleichgültigerem Ausdruck der Augen wiedergiebt, den Verfasser der Psyche.

Was endlich die letzte Beigabe, die Register betrifft, so habe ich den Rahmen dafür beträchtlich weiter gezogen, als Rohde selbst in seinen Hauptwerken gethan hat: vor allem in der Ueberzeugung, dass die letzteren doch noch weit mehr von jedem tiefer dringenden Philologen im Ganzen gelesen und aufgenommen werden, als die gesammelten Aufsätze, und dass die Fülle versteckterer und verstreuterer Bemerkungen und Beziehungen erst mit diesem Hülfsmittel leicht und sicher Beachtung finden und fordern können.

Und nachdem ich nun gerade in dieser Vorrede noch so viele Einzelbemerkungen Rohdes an- und untergebracht habe, sei es vergönnt zum Schlusse noch zwei für seine ganze Art und Auffassung charakteristische Aussprüche aus seiner 'Afterphilologie' (p. 11 und p. 45—47) wiederzugeben.

'Eine solche Objectivität, die selbst in der Ergründung des geheimsten Wesens antiker Kunst nur auf „Zeugnisse" sich zu stützen vorgiebt, ist im Grunde rein illusorisch. Wir stehen dieser zertrümmerten Wunderwelt alterthümlicher Herrlichkeit nicht anders gegenüber als der gesammten Natur der Dinge: hier wie dort drängt sich uns eine unverbundene Unendlichkeit einzelner Gegenstände auf, für die wir uns innerlichst angetrieben fühlen, eine Einheit zu suchen, die wir doch wiederum nur aus einer, in uns selbst entstandenen Einheit-

lichkeit der anschauenden Erkenntniss gewinnen können. Man kann auf diese zerstreuten Bruchstücke antiker Tradition anwenden, was Montaigne trefflich sagt: Il est impossible, de ranger les pièces a qui n'a une forme du total en sa teste. Daher denn die zahlreichen Versuche, aus den verschiedensten Weltanschauungen jene höchste Cultur des alten Hellas zu begreifen, der man sich denn doch mit ganzer Seele nahen möchte'. . . . 'Unsere Wissenschaft besitzt vor mancher anderen einen hohen Vorzug: sie kann ihren eingebornen Adel nie so weit verleugnen, dass es ihr gelänge mit einigem Schein der Wahrheit sich als „praktisch verwendbar", d. h. zum Dienste der Hast und Gier materieller Lebenszwecke geschickt darzustellen. So verfolgt sie denn in dem Taumel einer überall die Mittel zu einem „menschenwürdigen Dasein" mit den letzten Zwecken verwechselnden glücksgierigen Welt, ihr friedliches Werk, der alternden Menschheit das Gedächtniss an die reichste Zeit ihrer freudigen Jugend wach und klar zu erhalten. Sie thut damit eine edle Arbeit: denn was sollte diese sorgsame Bemühung um grosse und geringste Reste einer längst verklungenen Zeit, wenn ihr nicht der Glaube an die Eine, unsterbliche Menschheit zu Grunde läge, in deren Leben kein Tag, und selbst kein glückseliger Morgentraum der Jugend demjenigen gleichgültig und nach kurzem Dasein in Nichts verflattert erscheinen wird, der in dieser Einheit die höchste Darstellung einer urgewaltigen, zur reichsten Bethätigung ringenden Kraft verehrt? Wie manchen zarter Empfindenden mag diese stille Wissenschaft aus dem Drängen und Stossen anmaassend lauter „Tagesinteressen" in die reinen Kreise allgemeinerer Betrachtung, wie in heiter unbewegten Aether aus trübe wogendem Brodem erhoben haben. Das ist unzweifelhaft eine unermessliche Wohlthat: aber hat damit die classische Philologie ihre höchste Bestimmung erfüllt? Es gab eine Zeit, wo sie nicht ohne Grund den Namen der „classischen" sich zu tragen schien, wo sie in dem wundervollen Wesen und Wirken des griechischen Volkes ein in allem Wechsel historisch merkwürdiger Verkleidung unveränderliches, reines Menschliche zu erkennen meinte, und den muthigen Glauben nährte, dass von dort aus auch für uns

die Anleitung zu einer freieren und edleren Menschlichkeit zu gewinnen sei. Das war die Zeit, wo sie sich wohl bewusst war, warum gerade ihr, in den Gymnasien, die edelste Jugend nicht zur Belehrung allein in allerlei brauchbarer Kenntniss, sondern zur Bildung anvertraut sei; es war die Zeit unserer grössten geistigen Erhebung, wo F. A. Wolf in seiner berühmten „Darstellung der Alterthumswissenschaft" der hochgepriesenen „Civilisation" als ein viel höheres Gut eine „Cultur" entgegen stellte, die durch alle Civilisirung höchstens vorbereitet wird. Ich denke, wir verstehen gegenwärtig, durch wachsende Noth belehrt, sehr tief den ernsthaften Sinn dieser Gegenüberstellung. Die Civilisation erhält sich und führt ihr unbegreiflich künstliches Dasein nur vermittelst einer immer vollständigeren Isolirung jeder Kraft des Geistes und Gemüthes; von ihrer raffinirten Barbarei kann uns nur eine Cultur erretten, welche in ihr Leben die harmonische Bethätigung aller höchsten menschlichen Fähigkeiten im Kunstwerk aufnähme, nicht als einen frivolen Luxus träger Uebersättigung, sondern als die höchste Weihe eines durchaus edlen Daseins. Zu solchen Culturbestrebungen erwartete, in seinen Briefen über die ästhetische Erziehung, der heutzutage oft so kläglich missverstandene Schiller auch von der Betrachtung griechischer Menschlichkeit reiche Förderung. Die Weisen unserer Tage lächeln nun freilich, da alle Kraft der Menschheit in viel realeren, an sich höchst unverwerflichen Bestrebungen beschäftigt scheint, über solche idealistische Chimären; und man versteht es wohl, wenn aus der Rede gerade der tiefer Empfindenden, vom Lärm des Tages nicht Betäubten unter unsern Fachgenossen oft eine gewisse Resignation hervorklingt. Denn wirklich selbst gegenüber der reichsten Vergangenheit hat die Gegenwart stets das sicherste Recht, ihre besondre Art zu behaupten. Sie kann auch gar nicht anders. Was sollen wir also thun? Sollen auch wir jener übermüthigen Civilisation Beifall rufen, innerhalb deren auch unsre Wissenschaft höchstens als ein unschuldiger Luxus eine Stelle finden kann? Nein, wahrlich nicht, so lange im deutschen Lande aus dem Toben des Marktes und den Sirenenklängen üppiger Luxuskünste die herzbewegenden Töne einer innigsten Sehn-

sucht nach der Erlösung unsres Volkes von dieser bedenklichen Civilisation zu einer edleren Cultur machtvoll hervorklingen.'

Der Geist, der aus diesen Worten spricht, und sich über den Tagesbetrieb unsrer Wissenschaft wie über ihre Bedrängniss in unsern Tagen gleichermaassen erhebt, webt auch in den hier vereinigten Forschungen unsres unvergesslichen Freundes und Meisters. Und so wiederhole ich denn die Hoffnung, dass recht Viele daraus die Belehrung nicht nur, sondern auch die geistige Erhebung schöpfen mögen, die dem Herausgeber seine Mühen reichlich belohnt und einigen Ersatz für den schmerzlich entbehrten persönlichen Verkehr geboten haben.

Heidelberg, März 1901.

Fritz Schöll.

Inhalt.

(Die Biographie Erwin Rohdes von O. Crusius erscheint in einem Ergänzungsheft.)

I.

Studien zur Chronologie der griechischen Litteraturgeschichte*).

1. Homer.

Dass die meisten Ansetzungen der Blüthezeit Homer's 380
auf der ächten Ueberlieferung einzelner griechischer Städte beruhen, welche eigentlich den Zeitpunkt des ersten Auftretens homerischer Poesie, d. h. der Begründung homerischer Sängerschulen an den einzelnen Orten bezeichne: dieses Ergebniss der bekannten Untersuchungen von Sengebusch schien sich so gut zu beliebten Annahmen über die Geschichte homerischer Dichtung zu fügen, dass es gleich Anfangs mit lautem Beifall aufgenommen wurde, und noch heute, da wo jene Annahmen als Wahrheit gelten, unter andern fables convenues der Schule weiter überliefert zu werden pflegt. Man kann gewiss nicht sagen, dass diese Fabel schlechter erfunden sei als andere; aber freilich, nach den B e w e i s e n darf sich nicht allzu genau umsehen, wer den unbeirrten Glauben an die ‚kritische Sicherheit‘ dieser ‚Grundlage für die ältere Geschichte der homerischen Poesie‘ sich bewahren möchte. Der ganzen Hypothese liegen folgende Voraussetzungen zu Grunde. Wo die Ueberlieferung von ‚Homer‘ redet, darf man meistens substituiren ‚homerische Poesie‘. Die Ausübung dieser Poesie war durchaus an zünftige Sängerschulen gebunden; diese Sängerschulen hatten feste Sitze in vielen Städten, eine jede hatte sich eine Erinnerung bewahrt an die Zeit ihres ersten Entstehens: sie führte ihren Stammbaum hinauf bis zu dem Stifter,

*) <Rhein Mus. XXXVI, 1881. p. 380 ff. 524 ff.>

als welchen sie eben ‚Homer' selbst bezeichnete. Auf diese Weise konnte der Zeitpunkt des Beginns homerischer Dichtung an den einzelnen Orten festgestellt werden, und er ist so festgestellt worden, als man sich nach dem Zeitalter Homers umzuthun begann: wobei denn freilich der ‚Homer' der einzelnen Städte irrig für Homer schlechtweg genommen wurde.

381 Nicht eine einzige dieser Voraussetzungen wird auch nur halbwegs *bewiesen* finden, wer den verschlungenen Wegen der Untersuchungen S.'s aufmerksam und unbefangen zu folgen vermag. Die Verbindung des ‚Homer' mit einzelnen Städten in der Ueberlieferung jedesmal aus der Existenz eines homerischen Geschlechts in jeder dieser Städte zu erklären, ist eine Uebertreibung eines Welcker'schen Gedankens, deren Berechtigung nachzuweisen S. nirgends auch nur einen Versuch gemacht hat. Wo bewiese S., dass ausser auf Chios noch anderswo Homeriden gelebt haben? Wo, dass solche homerische Geschlechter, falls sie existirten, Stammbäume bis zu dem (kaum irgendwie zeitlich fixirbaren) Zeitpunkte des ‚Auftretens der homerischen Poesie' in ihrer Stadt hinaufgeführt haben? Oder gar, dass solche, höchst problematische Stammbäume einen geschichtlichen Werth gehabt haben? Wo, dass sich dieser angeblichen Stammbäume zur Bestimmung der Zeit Homers irgend Jemand jemals bedient habe? Vielmehr, mit allen diesen höchst bestreitbaren Voraussetzungen wird überall wie mit völlig sicher bewiesenen Grundsätzen operirt; mit mancherlei Redensarten wird ihre Anwendung als ganz selbstverständlich wieder und wieder eingeführt[1], wo ein Beweis

[1] Man prüfe im Besondern die Redewendungen, durch die nicht etwa glaublich gemacht, sondern als ‚sicher' bewiesen werden soll: ‚dass Herodot seine Angabe auf Grund des officiellen Stammbaumes der samischen Kreophylier machte'. Jahrb. f. Phil. 1853 p. 374; oder lese p. 377/8 folgende rhetorische Frage, die einen Beweis ersetzen möchte: ‚die γενεή des Homer nach samischer Rechnung ist doch wohl, si dis placet, in keinem Falle etwas anderes als das erste Dritteljahrhundert der Pflege homerischer Poesie auf Samos?' Oder man betrachte den ‚Beweis' für den *chiischen* Stammbaum auf S. 383. 384. Euthymenes und Archemachus lassen den Homer ἐν Χίῳ γενέσθαι 200 Jahre nach Troja's Einnahme. Diese 200 J. müssen durchaus sein = 6 γενεαί. ‚Nachdem dies *festgestellt* ist, drängt sich alsbald die Frage auf, ob nicht auch hier der Stammbaum nachzuweisen sei, auf dem die Angabe beruhe.

für die Richtigkeit der Voraussetzungen und die Zulässigkeit 382
oder gar Nothwendigkeit ihrer Anwendung im einzelnen Fall gefordert werden muss. Sind aber diese Voraussetzungen unbewiesen und unbeweisbar, so ist auch das nur auf diese Voraussetzungen begründete Kunststück der Verbindung einzelner Ansetzungen der Blüthezeit Homers mit einzelnen Angaben über Homers Vaterstadt (wodurch allein S. seine, für Manche so verlockenden Ergebnisse gewinnt) nicht einmal principiell als zulässig erwiesen. Die Ausführung des Kunststücks im Einzelnen wird vollends zum reinen Hazardspiele: auf eine beliebige Zahl wird ein beliebiger Stadtname gesetzt; da Zahlen und Städtenamen in der Ueberlieferung fast nie verbunden, sondern allermeistens isolirt vorkommen, so ist freilich dem freiesten Spiele der Phantasie keine Schranke gesetzt. Die Gründe, mit denen S. seine Art der Verbindung von Zahlen und Städtenamen als mehr denn reines Belieben darzustellen sucht, brauche ich hier nicht einzeln zu prüfen: zumal da dies ausreichend von Düntzer (Homer. Fragen, 1874 p. 119 ff.) besorgt ist. Aber ich muss es Denjenigen, welche einen besonderen Trieb dazu fühlen, überlassen der ‚peinlichen Strenge des historischen Beweises', die man noch im J. 1880 den S.'schen Deductionen nachgerühmt hat, sich auch ferner zu erfreuen.

Denn, dass sie auf einem Stammbaume beruhe, versteht sich wohl von selbst.' Durch den Zusatz ἐν Χίῳ sage die Angabe selbst ‚deutlich genug, dass dem Ansatze nichts mehr und nichts weniger zum Grunde liege, als der Stammbaum der Homeriden von Chios.' Dass endlich ‚das Jahr in welches er (der angebliche chiische Stammbaum) die Geburt Homers setzt, nichts andres sei als das Datum für die Stiftung der chiischen Schule, daran brauche ich nach den vorangegangenen Untersuchungen nur eben zu erinnern.' Die ‚Untersuchungen' bestehen in der Anwendung eines, seiner Berechtigung oder vollends (was doch eigentlich nöthig wäre) seiner ausschliesslichen Berechtigung nach durchaus mit gar nichts erwiesenen Princips. Dies ist der ‚Beweis' für den Stammbaum von Chios. Noch viel eigenthümlicher ist ‚die peinliche Strenge des historischen Beweises', mit der die Nothwendigkeit der Anwendung derselben Panacee behauptet wird für Kolophon p. 394. für Kreta p. 399, für Cypern p. 411. Da keine einzige der Hypothesen bewiesen oder auch nur einigermaassen glaublich gemacht werden kann, so soll immer eine die andre stützen, die Analogie statt eines Beweises dienen. Aber da gleich die erste Hypothese nur auf einer petitio principii beruht, so fallen eben alle zusammen über den Haufen.

Im Vergleich mit solchen Icarusflügen wird sich nun wohl eine Untersuchung sehr nüchtern ausnehmen, welche die verschiedenen Ansetzungen der Blüthezeit Homers einfach nach den Gründen prüfen möchte, welche die Urheber einer jeden selbst bestimmt haben. Sengebusch freilich konnte sich einer solchen Untersuchung fast völlig überhoben glauben. Er weiss wohl (Jahrb. 1853 p. 413), dass seine eigenen Entdeckungen der wahren Gründe der einzelnen Ansetzungen keineswegs die Motive wiedergeben, welche die Gelehrten, von denen diese
383 Ansetzungen herrühren, bestimmt haben. Diese Gelehrten nennen ja auch zum Theil ganz andere Gründe für ihre Ansätze; das Märchen von den Stammbäumen der Homeriden wird uns nirgends von den Alten verrathen. Sondern dies musste S., mehr μάντις noch als sein Aristarch, trotz des Stillschweigens, ja der ganz anders lautenden Aussagen der Alten, ahnend auffinden und hierin das ursprüngliche Motiv der Ansetzungen aufdecken, von dem freilich die griechischen Gelehrten ‚welche die Ansätze bloss annehmen' keinerlei Ahnung hatten. Zu einem B e w e i s e der höchst unwahrscheinlichen Annahme, dass die Gelehrten, von denen die Rede ist, ihre Ansetzungen aus irgend einer Ueberlieferung ‚bloss angenommen', nicht dieselben aus freier Combination gewonnen haben, wird kein nennenswerther Versuch gemacht. Von einer Anzahl von Ansetzungen muss freilich auch S. zugeben, dass sie lediglich combinatorisch gewonnen seien. Aber, abgesehen davon, dass seine Abgrenzung der angeblich auf Ueberlieferung begründeten Ansetzungen von den auf blosser Conjectur beruhenden durchaus schwankend und willkürlich ist, so hat er zur Aufdeckung der Gründe der Combinationen leider weniger beigetragen als sein hier verhältnissmässig unbefangen operirender Scharfsinn hoffen liess, dieses Mal, weil er vielfach den Alten eine Rechnung nach 60- oder 63-jährigen Cyklen zuschreibt, von der jetzt nicht mehr ernstlich die Rede sein kann.

Auf den folgenden Blättern soll nun versucht werden, die Gründe, welche die Gelehrten des Alterthums, einen jeden zu seiner eigenthümlichen Ansetzung der Blüthezeit Homers geführt haben, aufzudecken. Nicht soll die Illusion auf's Neue erweckt werden, als ob sich aus den Combinationen der Alten

Reste einer ächten geschichtlichen Ueberlieferung gewinnen liessen. Man kann nun einmal nicht Trauben lesen von den Dornen. Aber wenn doch wir so gut wie die Alten in Sachen der homerischen Lieder auf unsichere Vermuthungen und Berechnungen beschränkt sind, so wird auch die genauere Darlegung der Combinationen der alten Gelehrten ein gewisses Interesse behalten. Es giebt auch heute noch keine sichere Erkenntniss, die sie gänzlich verdrängt hätte. Und auch ohnedies ist es weder unwichtig noch uninteressant, sich möglichst deutlich zu vergegenwärtigen Alles was die Griechen über *ihren* Dichter geglaubt, gemeint, vermuthet und selbst gefabelt haben. Auch dies ist ein Stück der Geschichte.

Die naivste Vorstellung dachte sich den Dichter als Augen- 384
zeugen der Ereignisse, die er schildert[1]: γενέσθαι φασὶν αὐτὸν τοῖς χρόνοις οἱ μὲν κατὰ τὸν Τρωϊκὸν πόλεμον, οὗ καὶ αὐτόπτην γενέσθαι, Pseudoplut. v. Hom. p. 24, 90 West. Dass im Besondern Dionysius ὁ κυκλογράφος den Dichter zu einem Zeitgenossen der Kriege um Theben und Troja machte, ist eine von Johannes Tzetzes mehrmals wiederholte Angabe[2]. Dionysius scheint allerdings zu dieser Zeitbestimmung wesentlich durch eine willkürlich ersonnene Verkettung Homers mit allerlei fabelhaften Dichtern der ältesten Zeit bewogen worden zu sein[3]; aber die zu Grunde liegende Vorstellung ist nicht von diesem albernen Sagenpragmatiker zuerst aufgebracht worden. Sie mag im Gegentheil eine sehr alte sein. Es scheint nämlich, dass sie ausgeprägt ist in mindestens einem jener, Homer mit den Sängern grauer Vorzeit verknüpfenden Stammbäume, welche die Ueberlieferung auf die ältesten griechischen Mythenhistoriker zurückführt, die nur in der Form äusserlicher Verwandtschaft innere Zusammenhänge aufzufassen und darzu-

[1] Vgl. Rhein. Mus. 33, 165. 207.

[2] S. Ioan. Tzetzes (nicht Proclus: s. Val. Rose Aristot. pseudep. p. 508 ff.) vit. Hesiodi p. 48, 76 West. Chil. XII 179 ff. Allegor. Hom. proleg. 67 ff. Schol. Alleg. prol. 64. 107 (Cramer an. Ox. III 376).

[3] S. Anhang.

stellen wussten. Was uns von solchen Stammbäumen bekannt ist, geht auf zwei Typen zurück, von denen der eine das Geschlecht des Homer von Orpheus, der andere von Musaeus herleitet.

Musaeus als Vorfahren des Homer nannten Gorgias und Damastes[1]; wiewohl uns aber gesagt wird, dass Damastes den
385 Homer auf Musaeus im zehnten Gliede folgen liess, ist es doch unmöglich anzugeben, in welche Zeit er nun den Homer gesetzt habe: denn nichts berechtigt uns, unter den verschiedenen Ansetzungen der Zeit des Musaeus eine bestimmte dem Damastes zuzuschreiben[2].

---

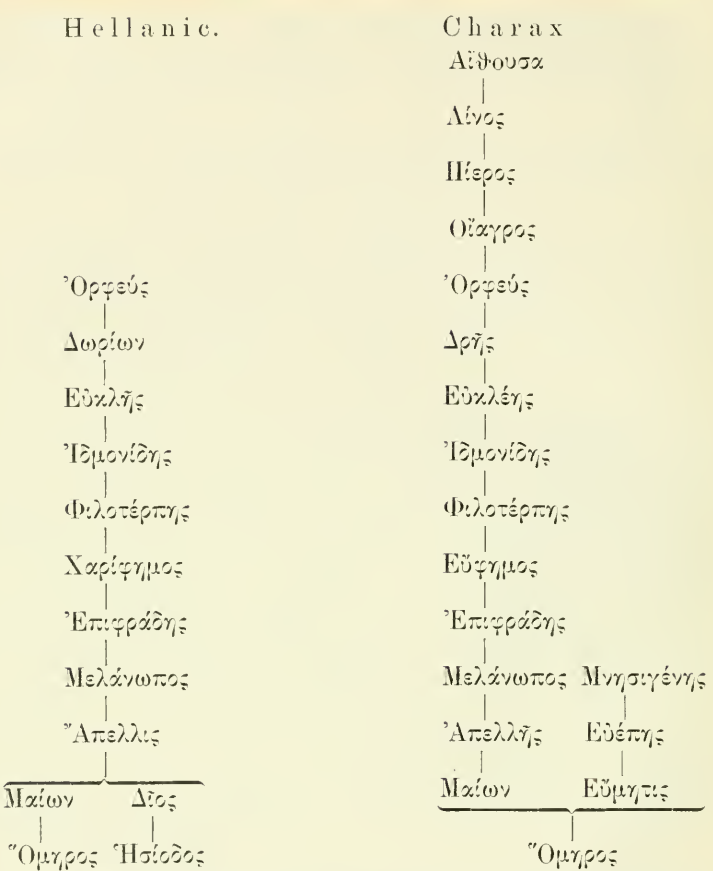
[1] Gorgias: Proclus vit. Hom. p. 25, 22 West. Damastes: δέκατον αὐτὸν ἀπὸ Μουσαίου φησὶ γεγονέναι: vita Hom. VI p. 30, 2 West. Nach Proclus p. 25, 17 hätte freilich auch Damastes, wie Hellanicus und Pherecydes. das Geschlecht des Homer auf O r p h e u s zurückgeführt. Welcker (Ep. C. I 149) sucht beide Annahmen zu vereinigen; mit Unrecht. wie Sengebusch Jahrb. 1853 p. 385 f. gezeigt hat. Damastes ist nur durch einen Irrthum neben Hell. und Pher. gestellt. Nun aber auch an der Richtigkeit der Angabe des Proclus in Bezug auf Hellanicus und Pherecydes zu zweifeln, mit Goettling Hesiod.[3] p. XII ff., haben wir keinen Grund. G. hat übersehen, dass Hell. nicht nur Orpheus als Vorfahren des Homer nannte (fr. 5), sondern auch des Homer Vater Maion (und seine Mutter Metis) nannte, nach dem Agon p. 4, 18 (5, 2) Nietzsche. Also begnügte er sich keineswegs, wie G. annimmt, nur einfach Orpheus als Vorfahren des Homer und Hesiod zu bezeichnen. Auf E p h o r u s vollends, mit G., das genauere Stemma bei Proclus zurückzuführen, ist ganz unthunlich, da E. ja den Maion zum Bruder, nicht wie jenes Stemma zum Sohne des Apelles machte: s. [Plut.] v. Hom. p. 22, 7 ff. West.

[2] Die Zeit des Musaeus bestimmt sich wesentlich nach der des Orpheus: er heisst des Orpheus Sohn (Serv. ad Aen. VI 667: vgl. Wesseling zu Diodor IV 25), Nachahmer (Paus. X 7, 1), Schüler (Tatian ad Gr. p. 158 Otto etc. Aus Tatian, Clemens Strom. I p. 332 D, dessen Verwandlung des M. in einen L e h r e r des Orpheus nur auf einem Versehen beruht. Ueber die Schwindelei des jüdischen Historikers Artapanus [FHG. III p. 221] urtheilt treffend Lobeck, Agl. 353, a). Wenn Homer also nach Damastes der zehnte nach Musaeus ist, nach dem Stammbaum des Hellanicus der elfte nach Orpheus (beide Male Homer selbst mitgezählt), so könnten beide Berechnungen recht wohl für Homer dieselbe Zeit ergeben; denn Orpheus gehört eben um Eine γενεά höher hinauf als Musaeus. Indessen ist es ja ebenso gut möglich dass Damastes dieselbe Entfernung des Homer von den alten Mysteriensängern festhielt, welche Hellanicus festgesetzt hatte. aber die ganze Reihe nach Bedürfniss aufwärts oder abwärts verschob. Bestimmte Ansetzungen der Zeit des Musaeus mag es manche gegeben haben. Hesychius bei Suidas s. Μουσαῖος Ἐλευσίνιος wirft nach seiner Art, ohne Unrath zu merken,

Den Orpheus gaben dem Homer zum Ahnen Hellanicus und Pherecydes: s. Procl. v. Hom. p. 25, 17 West. Dasselbe 386 berichtet Suidas s. Ὅμηρος von Charax dem Pergamener. Die Abhängigkeit des Charax von jenen alten Genealogen lässt eine Nebeneinanderstellung der Stammbäume, wie sie Hellanicus und Charax aufgestellt hatten, erkennen.

---

zwei Berechnungen durcheinander. Nach der einen ist M. der Sohn des Antiphemus, dessen Urgrossvater kein Anderer ist als der Unhold Kerkyon, ὃν κατεπολέμησεν ὁ Θησεύς <vgl. K. O. Müller kl. Schr. II p. 254>. Nach diesem Stammbaume wäre die Zeit des M. noch weit unter die Τρωϊκά herunter zu rücken, etwa bis in die dritte γενεά nach diesem Zeitpunkt. Dass vor einer solchen Zeitbestimmung Manche nicht zurückschreckten, mag das Beispiel der orphischen Λιθικά lehren, in denen ja Theiodamas [dem Orpheus <Irrthum!>] berichtet, was einst Helenus, Sohn des Priamus, dem Philoktet mitgetheilt hatte (v. 388 ff.). Fiele hiernach (wie Tzetzes, Chil. XII 181 f. ganz richtig bemerkt) die Zeit des Orpheus später als die Τρωϊκά, so erst recht die des Musaeus. Uebrigens scheint die von Hesychius dargebotene Liste der Vorfahren des Musaeus nach der von Andron (Schol. Soph. O. C. 1051) entworfenen frei umgebildet zu sein <vgl. auch K. O. Müller a. a. O. p. 249 Anm. 31>; mindestens der Name des Vaters des Musaeus, Antiphemus, ist hierher entlehnt (ebenso Pausan. X 5, 6. X 12, 11. Orph. Argon. 310). Die gewöhnliche (durch Philochorus festgestellte s. Schol. Ar. Ran. 1033) Ueberlieferung gab dem Musaeus einen älteren Eumolpus zum Vater (wie denn allgemein als sein Sohn der berühmte Hierophant Eumolpus genannt wird <z. B. Plato Rep. II 363 C>. Wie Philochorus die Zeit des Musaeus bestimmt habe ist unbekannt: dass er für diese, in der Entwicklung des attischen Cultwesens so wichtige Figur eine genaue Zeitbestimmung gegeben habe, kann nicht zweifelhaft sein. Suidas s. Μουσ. Ἐλ. setzt (im Widerstreit mit dem oben berührten Stemma) die ἀκμή des Musaeus an: κατὰ τὸν δεύτερον Κέκροπα. Ebenso Tatian ad Gr. p. 152 (hieraus Clemens Str. I 321 C). Auf dieselbe Zeit führt, wie leicht einzusehn, die Angabe des Clemens Str. I 323 B, dass Phemonoë zuerst dem Akrisius gewahrsagt, 27 Jahre aber nach Phemonoë Orpheus Musaeus und Linus geblüht haben. — Nach Suidas s. Θάμυρις wäre Thamyris, Sohn des Philammon, ὄγδοος πρὸ Ὁμήρου, κατὰ δ' ἄλλους πέμπτος (nach dem Ἀγών p. 4, 20 N. und Tzetzes, all. Hom. prol. 64 ist Thamyras Vater des Homer). Unzweifelhaft liegen auch hier Reste solcher Combinationen vor, welche den Homer in gerader Linie von jenen alten, angeblich thracischen Sängern ableiten wollten; welchen Genealogen von der Art des Hellanicus und Damastes diese Herleitung zusagte, wüsste ich nicht zu errathen. Eine bestimmte Ansetzung der Zeit des Homer lässt sich aus der kahlen Angabe des S. nicht entnehmen. Eusebius setzt im Kanon Philammon auf 734, Thamyris auf 771 nach Abraham, d. i. 101, 64 J. vor Einn. Tr., Theodoret, Serm. II p. 741 Beide ἀμφὶ τὰ Τρωϊκά.



387

In der Namenreihe zwischen Orpheus und Homer stimmt der Stammbaum des Charax mit dem des Hellanicus[1] völlig überein, bis auf die geringen Variirungen der Namen zwischen Orpheus und Eukles, Philoterpes und Epiphrades. Im ersten Falle scheint Charax das Ursprünglichere erhalten, Proclus

[1] Ich nenne als Vertreter des von Proclus wiedergegebenen Stammbaumes nur Hellanicus, nicht nur um der Bequemlichkeit willen, sondern weil bei Proclus Hellanicus zuerst genannt wird, dann Damastes und Pherecydes: mit Damastes aber hat dieser Stammbaum nichts zu thun (s. oben); wer verbürgt uns, dass Pherecydes mit grösserem Rechte als Dam. genannt wird? Von Hellanicus dagegen ist auch anderweit bezeugt, dass er Orpheus zum Ahn, Mäon zum Vater Homers machte; ihn also darf man mit Zuversicht als Vertreter des von Orpheus bis Mäon reichenden Stammbaumes gelten lassen. <Vgl. Heidelb. Jahrb. VI (1896) p. 22.>

den seltenen Namen Ἀρῆς (vgl. Goettling, Hesiod.[3] p. XIII), der ihm vielleicht verschrieben schien, willkürlich verändert zu haben; Εὔφημος statt Χαρίφημος ist eine jener spielenden Umbildungen wie sie bei mythischen Namen die Griechen sich stets gestattet haben (vgl. Lehrs, Aristarch.[2] p. 242 f.). Solche an sich irrelevante, bei Berichten die uns, wie die vorliegenden, nicht aus erster Hand zugekommen sind, vollends leicht erklärliche Varianten dürfen uns nicht hindern anzuerkennen, dass Charax den von Hellanicus vorgezeichneten Stammbaum getreu und ohne eigenmächtige Correcturen wiedergegeben hat. Man braucht nur die willkürlichen Aenderungen zu betrachten, durch welche derselbe Stammbaum in der, dem Ἀγών vorangeschickten Homervita (p. 6 ed. Nietzsche) einem besondern Zwecke dienstbar gemacht ist, um die Genauigkeit mit welcher Charax sich dem Hell. angeschlossen hat, völlig zu würdigen. Nun nennt Charax als Mutter des Homer Eumetis; bei Proclus wird uns freilich nicht gesagt, wie Hellanicus dieselbe genannt habe, aber aus dem Ἀγών p. 4, 18; 5, 2 (ed. Nietzsche) ist mit voller Sicherheit zu entnehmen, dass sie bei ihm Μῆτις 388
hiess[1], welcher Name von Εὔμητις nicht verschieden ist. Wo Hellanicus die Heimath dieser Elternpaare und also Homers suchte, kann schon aus dem Namen des Vaters, Μαίων, geschlossen werden: dieser kommt in den Homersagen nur in Verbindung mit S m y r n a vor. Auch sagt Proclus v. Hom. p. 24, 11, kurz bevor er des Hellanicus Stammbaum aufzählt: οἱ μὲν οὖν Σμυρναῖον αὐτὸν (τὸν Ὅμηρον) ἀποφαινόμενοι Μαίονος πατρὸς λέγουσιν εἶναι[2]. Und nun betrachte man die Notiz, mit

[1] Die Väter und Mütter sind dort so geordnet, wie sie paarweise zusammengehören, also Maion und Metis; Meles und Kretheïs (so Eugaion von Samos) etc. Um die Ordnung ganz herzustellen, muss man nur: ἔνιοι δὲ Θαμύραν hinter: Αἰγύπτιοι δὲ Μν. ἱερογρ. stellen.

[2] Dass Hellanicus die Homeriden auf Chios ἀπὸ τοῦ ποιητοῦ φησὶν ὠνομάσθαι (Harpocration s. Ὁμηρίδαι) konnte ihn natürlich nicht hindern. den Dichter in Smyrna g e b o r e n sein zu lassen. Vielmehr war es sogar die gewöhnliche Annahme derer, welche Homer in Smyrna geboren sein liessen, dass er dann in Chios g e w o h n t habe (οἰκεῖ δὲ Χίῳ ἐνὶ παιπαλοέσσῃ). So lässt den in Smyrna geborenen Dichter Pseudoherodot v. Hom. § 19 u. A. auch nach Chios reisen; so heisst es denn bei Proclus v. Hom. p. 24: οἱ μὲν οὖν Σμυρναῖον αὐτὸν ἀποφαινόμενοι — — εἶναι (s. oben), γεννηθῆναι δ' ἐπὶ Μέλητος τοῦ ποταμοῦ — — δοθέντα δὲ Χίοις

welcher Charax den Maeon einführt: Μαίων ὃς ἦλθεν ἅμα ταῖς Ἀμαζόσιν ἐν Σμύρνῃ καὶ γήμας Εὔμητιν — ἐποίησεν Ὅμηρον. Ganz unzweifelhaft hat Charax auch diese Angabe entlehnt aus der einzigen Quelle die er überhaupt für die Zusammenstellung seines Stammbaumes benutzt hat, dem Hellanicus.

Diese Notiz nun lässt uns erkennen, in welche Zeit Hellanicus den Homer versetzte. Es giebt nur Eine Gelegenheit, bei welcher die Sage Amazonen nach Smyrna gelangen liess. Smyrna sollte seinen Namen haben von einer Amazone, welche
389 die Stadt gegründet (ab Amazone *condita*, Plinius n. h. V § 118; sive una Amazonum *condidisset* Tacitus, ann. IV 56) oder eingenommen (κατασχοῦσα Strabo) hatte: Strabo XI p. 505; XII p. 550; XIV p. 633. Steph. Byz. s. Σμύρνα [1]. Das Gleiche berichtet die Sage von einer grossen Anzahl kleinasiatischer, namentlich äolischer Städte [2]; es wäre nur zu ermitteln, in welche Zeit die Sagenhistorie diese Amazonengründungen versetzte. N a c h den Kämpfen mit Herakles und Theseus liess

εἰς ὁμηρείαν Ὅμηρον κληθῆναι. Wahrscheinlich haben wir hier die Erzählung des Hellanicus vor uns, der auf diese Weise den Homer hätte nennen können Χῖόν τε καὶ Σμυρναῖον, sogut wie Pindar (dessen Meinung Bergk zu Pind. [4] fr. 264 richtig auslegt). Chios machte überhaupt auf die Ehre der G e b u r t des Dichters keinen Anspruch, wie namentlich das bekannte Wort des Alcidamas zeigt (s. Welcker Ep. Cycl. I 160. 163 f.). Wegen Euthymenes und Archemachus s. unten. Aus der Ehre, welche Homers Andenken auf Chios genoss, hätten Alte nimmermehr geschlossen, dass er dort geboren sein müsse: οὐκ εἴ τις ἔν τινι τόπῳ τετίμηται, κεῖθι καὶ γεγένηται Etym. M. 546, 39. (Vgl. Schol. Il. Δ 41: ἐγγεγάασιν· ἐνδιατρίβουσιν, οὐ γεγένηται· πολλοὶ γὰρ ἀλλαχοῦ γεννώμενοι ἀλλαχοῦ οἰκοῦσιν.)

[1] Strabo XIV 633 (dem Steph. B. s. Ἔφεσος und Eustath. zu Dion. Per. 828 p. 363, 12 ff. Müll. folgen) lässt zwar durch die Amazone Smyrna nicht das spätere Smyrna, sondern das älteste Ephesus gründen; aber das ist nur eine Consequenz seiner ganzen Darstellung, nach welcher Smyrna eben von Ephesus aus erst begründet sein sollte: natürlich musste dann die Amazone mit nach Ephesus hinüber transportirt werden (während sonst von Ephesus zwar auch Amazonensagen, aber ganz andere gehen: Schol. Dion. Per. 827 Etym. M. p. 402, 7 ff. Heraclid. Polit. 34 [F. H. G. II 222] vgl. Klügmann, Philol. 30, 536 ff.). Diese tendenziöse Umbiegung der Sage will nichts bedeuten gegenüber der sonst einstimmig überlieferten ächten Sage, nach welcher von Smyrna der Amazone eben die Stadt Smyrna benannt ist. Strabo selbst folgt der ächten Ueberlieferung XI p. 505, XII p. 550 wo er als nach Amazonen benannt Ephesus und Smyrna n e b e n einander nennt. Vgl. auch Schol. BLV Il. Z 186).

[2] Klügmann, Philologus XXX 524 ff.

man jedenfalls die Amazonen nicht erst nach der kleinasiatischen Westküste vordringen: vielmehr sollten sie durch diese Kämpfe weit nach Osten zurück gedrängt worden sein: Aristides I p. 190 Ddf., Diodor II 46[1]. Dagegen dachte man sich bis in die Zeiten des Theseus hinein die Herrschaft der 390
Amazonen einerseits weit nach Norden und Osten, andrerseits nach Westen durch ganz Kleinasien ausgedehnt bis nach dem späteren Jonien und Aeolien hin: s. Diodor II 46; Aristides I p. 190; auch Strabo XI p. 504 extr. (p. 709, 9 Mein.); vgl. Lysias Epitaph. § 5; namentlich aber die Excerpte aus Trogus bei Justin, II 4, 14 f. (vgl. die Excerpte aus Justin [oder Cassiodor?] bei Rühl, Jahrb. f. Philol. 1880 p. 553. 558) und reichlicher bei Jordanes c. 7. Von diesem weiten Reiche aus liess man sie dann nach Attika gegen Theseus vordringen: Hellanicus dachte sich das schiffsunkundige Volk zu Lande über den fest gefrorenen kimmerischen Bosporus nördlich um den Pontus gezogen: fr. 84. Hiervon weiss nun freilich Homer noch nichts; aber zu der Vorstellung eines so weit nach Westen ausgedehnten Amazonenreiches hat gerade Ursache gegeben was die Ilias von Kämpfen des Bellerophon, der Phryger und des Priamus mit den Amazonen erzählt und durch die Erwähnung des σῆμα πολυσκάρθμοιο Μυρίνης in Troas andeutet,

[1] Ephorus, der von den Amazonen weitläufig gehandelt haben muss (auch in den Berichten des Trogus ist wenigstens hie und da sein Einfluss zu erkennen: s. Klügmann. die Amaz. in d. att. Litt. u. Kunst, 1875, p. 30), denkt sich zur Zeit des troischen Krieges μεταξὺ Καρίας καὶ Λυδίας καὶ Μυσίας, dicht bei Kyme, ein Volk der Ἀμαζῶνες sitzend, deren Namen er Il. B 856 in den Text setzte: Strabo XII p. 550. Nach der (offenbar dem Eph. selbst entlehnten) Begründung dieser Annahme bei Strabo leitete Eph. diese männlichen Ἀμαζῶνες von den weiblichen Ἀμαζόνες irgendwie ab, wohl als deren Nachkommen (denn keineswegs dachte man sich die Amazonen als durchaus jungfräulich). Wenn aber Ephorus zur Zeit des troischen Krieges dort jenes von ihm erfundene Volk der Ἀμαζῶνες (auch Steph. B. p. 81, 20: λέγεται καὶ Ἀμαζὼν ἀρσενικῶς bezieht sich wohl nur auf die Ἀμαζῶνες des Ephorus, dessen Meinung er freilich s. Ἁλιζῶνες falsch berichtet; vgl. Schol. AD Il. E 39) sitzen liess, wo er früher weibliche Amazonen angesiedelt dachte, so beweist das, dass auch er die weiblichen Amazonen damals aus dem kleinasiatischen Westen verdrängt sich dachte. — Penthesilea liess man von fernher kommen aus Alope im Pontuslande: Steph. Byz. 77, 11 (Hellanicus? vgl. Steph. 79, 12). <Nach der Aethiopis war sie Θρᾷσσα τὸ γένος: vgl. Proclus im Auszug.>

und was allerdings erkennen lässt, dass dem Epos die Vorstellung von Wohnsitzen oder mindestens Streifzügen (ὅτε τ' ἦλθον Ἀμαζόνες ἀντιάνειραι Γ 189) der Amazonen im Nord- und Südwesten Kleinasiens in den Zeiten unmittelbar vor dem troischen Kriege vertraut war. In diese Zeit nun setzte man auch die Benennungen kleinasiatischer Städte nach einzelnen Amazonen. Strabo XII p. 513 erwähnt die πόλεις παλαιαὶ ἐπώνυμοι αὐτῶν (τῶν Ἀμαζόνων: er meint die XI p. 505; XII p. 550 bezeichneten: Ephesus, Smyrna, Kyme, Myrina) unmittelbar in Verbindung mit den Kämpfen des Bellerophon und Priamus gegen die Amazonen. Pindar erzählte, das Heiligthum der Artemis zu Ephesus sei von den Amazonen auf ihrem Zuge gegen Theseus gegründet worden: Pausan. VII 2, 7; Justin II 4, 15 setzt in die Zeit jenes kleinasiatischen Amazonenreiches von dem ich eben geredet habe, die Gründung von Ephesus und ‚vielen andern Städten'; bei Jordanes 7 heisst es: Armeniam, Syriam, Ciliciamque Galatiam (ac Ly-
391 ciam verm. A. v. Gutschmid[1]) Pisidiam omniaque Asiae oppida aequa felicitate domuerunt, Ioniam Aeoliamque conversae deditas sibi provincias effecerunt: ubi diutius dominantes etiam civitates castraque suo nomini dicaverunt. Ephesi quoque templum Dianae — condiderunt. In diese Zeit also, ungefähr in die Zeit der Blüthe des Priamus, Eine γενεά vor den troischen Krieg, darf man auch die Gründung oder Eroberung Smyrna's durch die Amazone Smyrna setzen. Gerade für Smyrna empfiehlt sich diese Zeitbestimmung auch noch durch eine andere Betrachtung. Als man Smyrna, die dreizehnte und jüngste der Städte des ionischen Bundes, als eine ursprünglich ionische, dann nur zeitweilig den Ioniern entfremdete, von den Kolophoniern nur wiedereroberte Stadt darzustellen sich bemühte, kam ausser der ganz vereinzelten Fabel einer Gründung Smyrnas von Ephesus aus (wie sie Strabo XIV p. 633 berichtet) auch die Sage in Umlauf, Theseus von

---

[1] Gegen Gutschmids Aenderung spricht der geographische Gang. der mit ‚Pisidiam' von Lycien aus wieder zurückspränge. Sonst könnte man vergleichen Aristides I p. 190 Ddf. τὴν Ἀσίαν μέχρι Λυκίας καὶ Καρίας καὶ Παμφυλίας παρατείνουσαν (Lycien wird wegen der Kämpfe mit Bellerophon genannt).

Athen habe Alt-Smyrna gegründet. Diese ziemlich weit verbreitete Sage ist namentlich bei Aristides von Smyrna in ein ganzes System smyrnäischer Ursagen verflochten[1]. Warum gerade Theseus der mythische Gründer sein musste, begreift man nur, wenn man annimmt, dass zeitlich und ursächlich die Gründung und Benennung des alten, voraeolischen Smyrna in der Sage so fest mit Amazonensagen verknüpft war, dass für die Absicht einer mythischen Anknüpfung Smyrna's an den ionischen Stamm[2] nur ein solcher ionischer Held tauglich erschien, der notorisch in Amazonensagen ver- 392
flochten war. Hier bot sich denn einzig Theseus dar: wiewohl nicht leicht anzugeben ist, wie man es motivirt habe, dass der Held gerade in diese Gegend des Amazonenreiches gelangt sei, da dessen Amazonenkämpfe sonst am Thermodon vor sich gehen. Wirklich berichtet Aristides (I p. 372 Ddf.), dass die Erechthiden, d. i. Theseus, nach Smyrna gekommen seien ἐκ (d. h. in Folge) τοῦ πρὸς Ἀμαζόνας πολέμου. Mich dünkt, es liegt auf der Hand, dass Theseus in der Gründungsfabel nur die Amazone Smyrna verdrängt hat: daher denn bei Aristides von dieser auch weiter nicht die Rede ist. Die Zeit und wohl auch die allgemeinen Umstände der Gründung konnte man so belassen, wie sie die ältere Sage darbot; nur machte man, statt der Amazone, den willkürlich eingeschobenen Theseus zum Protagonisten der Handlung. Wie es komme, dass seit

[1] Die erste Stadt ἐν τῷ Σιπύλῳ von Tantalus, der dort die Götter bewirthet, gegründet, mit autochthoner Bevölkerung. Diese älteste Stadt wird überschwemmt (Ταντάλου λίμνη an Stelle des alten Sipylus: Pausan. V 13, 7. VIII 17, 3. Demokles bei Strabo I p. 58 etc.), Pelops geht nach dem Peloponnes. Eine zweite Stadt am Fusse des Sipylus (παλαιὰ Σμύρνα) gründet Theseus; die dritte dann Alexander d. Gr. (vielmehr Antigonus, und später Lysimachus: Strabo XIV p. 646; vgl. Droysen Gesch. d. Hellenism. III 2, 196). S. Aristides ed. Dindorf I p. 371. 372; 427; 431; 440.

[2] Diese Absicht der Anknüpfung an Theseus verräth am deutlichsten Aristides I p. 440: δευτέρων δὲ εὐφημιῶν Θησεύς τε ἀρχηγέτης καὶ Σμύρνα ὄνομα τῇ πόλει ταύτῃ, καὶ γένος Ἀττικόν, καὶ Ἰώνων ὕστερον ὡς εἰς οἰκείαν εἴσοδος. — Nur auf diese späteren Fabeln von Theseus als Gründer Smyrnas bezieht sich die vorsichtige Wendung, durch welche das viel missbrauchte Epigramm auf Pisistratus den Homer indirect zum Athener machen möchte: εἴπερ Ἀθηναῖοι Σμύρναν ἀπῳκίσαμεν. Ich stimme hierin völlig Düntzers Auseinandersetzung (Homer. Fragen p. 40, 74 f.) bei.

Theseus die Stadt gerade Σμύρνα und nicht irgendwie anders heisse (so ausdrücklich Aristides I p. 440 [1]), mag man etwa durch eine (erotische?) Verbindung des Königs mit der Amazone Smyrna erklärt haben. Hierauf lässt die wunderliche Verdrehung der Sage bei Pseudoherodot vit. Hom. § 2 schliessen, wo der Name Theseus aus der attischen Sage beibehalten, aber, der äolischen Tendenz des Autors entsprechend, dieser Theseus zu einem der äolischen Gründer Smyrnas von Kyme aus gemacht ist, und nach seiner Gattin Smyrna die Stadt benennen lässt [2]. Immer tritt der attische Theseus in Smyrna in Verbindung mit den Amazonen und als Gründer der Stadt als ihr Erbe in der Sagenbildung auf. Um so gewisser darf man annehmen, dass die ursprünglichere Sage die Benennung der Stadt nach der Amazone Smyrna eben in die Zeiten des Theseus fallen liess: worauf ja auch unsere frühere Betrachtung uns schliessen liess. — Wenn also Maeon [3], mit den

---

[1] Nach Steph. Byz. 580, 17 hätte die Stadt des Tantalus Ναύλοχον geheissen, welcher Name freilich zu der Lage ἐν τῷ Σιπύλῳ wenig passt.

[2] Richtig beurtheilt bei Joh. Schmidt, de Herodotea quae f. vita Homeri p. 48 ff. Vgl. Klügmann, Philologus XXX 531 f.

[3] Μαίων scheint ursprünglich nichts als der Eponymos der Μῄονες ἱπποκορυσταί gewesen zu sein (Μαίων der οἰκιστής von Μαιονία: Steph. Byz. 426, 15). Daher macht die Aristotelische Schrift περὶ ποιητικῆς (bei Pseudoplutarch v. Hom. p. 22, 30 W.) den Maeon, dort Homers Stiefvater, zum König der Lyder (s. unten); Homers Mutter kommt zum Maeon nach Smyrna, οὖσαν ὑπὸ Λυδοῖς τότε. Auf diese Version, wie auf den ganzen willkürlich zurechtgemachten Bericht, dem Aristoteles folgt, ist nun freilich wenig zu geben. An einen ‚König der Lyder‘ wird man bei dem Maeon des Hellanicus schwerlich denken dürfen: wie sollte denn ein solcher nach Smyrna ‚mit den Amazonen‘ haben kommen können? Aber ein Eponymus der maeonischen Bevölkerung des alten, voraeolischen Smyrna mag Μαίων immerhin sein sollen. Maeoner muss man sich wohl als Bewohner des voraeolischen Smyrna gedacht haben: wer anders sollte auch wohl in der von den Amazonen doch unmöglich allein bewohnten Stadt gewohnt haben? So liegt auch das allerälteste Smyrna, Sipylus, die Stadt des Tantalus, in Maeonien: caput Maeoniae Plin. n. h. V § 117. An sich also hat es durchaus nichts befremdliches wenn ‚mit den Amazonen‘ in das neubegründete Smyrna auch Μαίων, der Repräsentant der maeonischen Bevölkerung, einzieht. An Lyder braucht man dabei nicht gleich zu denken (wiewohl es bei Pseudolucian Demosth. encom. 9 heisst: man gebe dem Homer zum Vater Μαίονα τὸν Λυδόν. Vgl. Epiphan. adv. haer. vol. 2 p. 332 Dindorf. <An derselben Stelle Demosth. enc. 9 finden wir als Mutter des Homer Μελανώπην ἢ νύμφην τῶν Δρυάδων, die sonst nicht vorkommt [vgl. das Verzeichniss der Mütter Homers im Agon

Amazonen nach Smyrna kam', so fällt seine Zeit etwa mit 393
der des Theseus zusammen (Θησεὺς πρεσβύτερός ἐστι τῶν Τρω-

Z. 22 ff. N.]>). Die Gelehrten des Alterthums waren keineswegs sicher, ob man Homers Μῄονας ὑπὸ Τμώλῳ γεγαῶτας identificiren dürfe mit den später dort sitzenden Lydern. Apollodor (wie schon Herodot I 7) identificirt M. und L. (Strabo p. 945, 18; 948, 6; vgl. 821, 27; 867, 32; 874, 20 ff. ed. Meineke): Andre und Strabo selbst zweifelten an der Identität (vgl. Str. p. 772, 15; 803, 12 ff.; 946, 27). Aristarchs Meinung (Schol. K 431. Lehrs. Ar.[2] p. 232) ist nicht deutlich. Wir wissen nicht, wie sich Hellanicus entschieden hatte. Dass er übrigens seinem mäonischen Eponymus den durchaus griechischen Ἀπελλῆς zum Vater, und diesem eine Reihe ebenfalls ganz griechisch benannter Ahnen giebt, darf nicht weiter stören. Auf strenge Scheidung der Nationalitäten haben es diese naïv-verschmitzten ältesten Genealogen in ihren fictiven Namenreihen am wenigsten abgesehen. Μαίων als Vater Homers wird Hell. bereits in der Ueberlieferung vorgefunden haben; die Bestimmung der Zeit dieses Maeon wird aber wohl sein eigenes Werk sein. — Ich habe im Text einer späteren Anwesenheit der Amazonen im griechischen Kleinasien gar nicht erwähnen wollen, auf welche die Notiz des Charax unmöglich bezogen werden kann. Eusebius canon. 873 (Arm.) 871 (Hieron.) schreibt: Amazones Ephesi templum incenderunt. Das wäre 38 (36) Jahre nach der Einn. Trojas. Ich erwähne dieser, unten in einem andern Zusammenhang zu besprechenden Notiz nur der Vollständigkeit wegen; denn mit ihr die Angabe des Charax in Verbindung zu bringen ist ganz und gar unthunlich. Erstens ist hier von Ephesus die Rede, nicht von Smyrna. Sodann wäre es im höchsten Grade bedenklich, dem Hellanicus und Charax die Kenntniss dieser ganz isolirten Sage zuzutrauen, welche die Zerstörung statt, wie gewöhnlich, die Begründung des Artemistempels zu Ephesus (s. Müller, Dorier I[2] 393, 7) den Amazonen zuschreibt. Endlich aber, und hauptsächlich: die Amazonen (von deren Anwesenheit im westlichen Kleinasien nach dem Tode der Penthesilea weder Trogus, noch der Autor, dem Diodor II 46 folgt [Ktesias?], noch Aristides das Geringste wissen) werden in dieser späten Zeit nach dem griechischen Kleinasien versetzt lediglich als ein Hülfsvolk der Kimmerier. Mit diesen (wie in andern Sagen mit den Scythen) vereint nennt dieselben Eusebius noch einmal, can. 939 (940 Hieron.). Den Brand des ephesischen Tempels verbindet mit jenem Amazonen-Kimmerierzug Syncellus 334, 17. 18. Offenbar ist die Zerstörung des Artemistempels, die sonst dem Lygdamis und seinen Treren zugeschrieben wird, einfach auf die mit den Kimmeriern verbündeten Amazonen übertragen. Vgl. Gelzer Rh. Mus. 30, 258. Selbst wenn man nun annähme, dass die Sagencombinatoren die Amazonen damals nicht nur nach Ephesus sondern auch nach Smyrna haben gelangen lassen (wovon Eus. nichts sagt), so wäre es doch ein Widersinn sonder Gleichen, wenn Hellanicus-Charax dorthin ‚mit den Amazonen' den Maeon hätte ziehen lassen, auf jeden Fall entweder einen Griechen oder einen Maeonier (resp. Lyder): denn die Amazonen, als Bundesgenossen der Kimmerier, galten ja als Feinde sogut der Griechen wie der Lyder und natürlich auch der Maeoner (wenn man denn diese von den Lydern unterscheiden will). Vgl. Nicolaus Damasc. fr. 62. Sie

394 ἴκων μιᾷ γενεᾷ: Clemens Alex. Str. I p. 322 A). Sein Sohn, Homer, wäre dann ein Zeitgenosse des troischen Krieges, Orpheus in dem oben mitgetheilten Stemma der zehnte Vorfahre des Homer, müsste zehn, oder, wenn nach gewöhnlicher griechischer Sitte beide Endpuncte der Reihe (die γενεά des Orpheus und die des Homer) mitgerechnet werden, elf γενεαί vor Homer und den Τρωϊκά gelebt haben.

Nun aber sehe man, in wie merkwürdiger Weise die bis hierher geführte Berechnung von einer andern Seite bestätigt wird. Bei demselben Suidas, der uns das Stemma des Charax erhalten hat, liest man s. Ὀρφεύς Λειβήθρων τῶν ἐν Θράκῃ (πόλις δ' ἐστὶν ὑπὸ τῇ Πιερίᾳ), υἱὸς Οἰάγρου καὶ Καλλιόπης. ὁ δ' Οἴαγρος πέμπτος ἦν ἀπ' Ἄτλαντος κατ' Ἀλκυόνην μίαν τῶν θυγατέρων αὐτοῦ. γέγονε δὲ πρὸ ια γενεῶν τῶν Τρωϊκῶν, καί φασιν μαθητὴν γενέσθαι αὐτὸν Λίνου, βιῶναι δὲ γενεὰς θ, οἱ δὲ ια φασίν. — Hier haben wir die ausdrückliche Bestätigung dessen was wir soeben erschlossen haben, dass man Orpheus in die elfte γενεά vor den Τρωϊκά setzte. Dass aber diese Ansetzung genommen ist aus dem Stemma des Hellanicus-Charax, welches den Orpheus zum zehnten Vorfahren des Homer, Homer zum Zeitgenossen der Τρωϊκά macht, beweist
395 noch im Besondern der Zusatz: υἱὸς Οἰάγρου καὶ Καλλιόπης. ὁ δ' Οἴαγρος πέμπτος ἦν ἀπ' Ἄτλαντος κτλ. Denn diese Angabe wird erst ganz verständlich, wenn man den Stammbaum des Charax betrachtet, und denselben nach Anleitung des Apollodor Bibl. III 10, 1 (vgl. Lobeck Agl. p. 323, e) bis zum Atlas hinaufführt:

Atlas
|
1. Alkyone + Poseidon
|
2. Aithusa + Apollo
|
3. Linus
|
4. Pierus
|
5. Oeagrus.

verheerten das Land, verdrängten die Bewohner aus ihren Wohnsitzen,

Kann man noch daran zweifeln[1], dass Hesychius s. Ὀρφεύς 396
denselben Stammbaum wie s. Ὅμηρος benutzt hat, dass man

zogen also doch gewiss keine Einheimische mit sich in irgend eine Stadt die sie zu zerstören kamen.

[1] Oeagrus ist hier πέμπτος ἀπ' Ἄτλαντος, wenn man den Atlas nicht mitzählt. Dass auch diese Art der Rechnung den Alten geläufig war, zeigt z. B. das Excerpt aus Andron bei Schol. Soph. O. C. 1051: Eumolpus I — Keryx — Eumolpus II — Antiphemus — Musaeus — Eumolpus III: und diesen E. III nennt er dann ἀπὸ τούτου (τοῦ πρώτου Εὐμόλπου) πέμπτον γεγονότα. — Der Stammbaum des Charax geht nur bis zur Aithusa hinauf. Ebenso der Stammbaum des Agon, p. 6 ed. Nietzsche, welcher bis zum Melanopus ersichtlich genau mit dem des Charax übereinstimmt: einige Abschreiberirrthümer haben Goettling und Nietzsche verbessert. Nietzsche hat namentlich auch den Anfang jenes Stemma richtig corrigirt: Ἀπόλλωνός φασιν καὶ Αἰθούσης (καὶ θοώσης die Hs., aber an Thoosa, T. des Phorkys, Mutter des Polyphem, die einzige bekannte Thoosa des Mythus — vgl. indessen Schol. D. Il. Γ 250: Θόασα τὴν Τεύκρου — ist nicht zu denken als Mutter des Linus) τῆς Ποσειδῶνος γενέσθαι Λίνον. Hier wird denn Poseidon als Vater der Aithusa, Apollo als ihr Gatte genannt: beides bestätigt Apollodor. Uebrigens wird aus diesem Anfang des Stammbaumes im Ἀγών deutlich, dass dessen Verfasser nicht etwa das Stemma einfach dem Charax entlehnt haben kann: denn bei Suidas sagt Charax nicht nur von der Herkunft der Aithusa von Poseidon, ihrer Verbindung mit Apollo nichts, sondern nennt dieselbe eine ‚Thracierin', entkleidet sie also ihrer daemonischen Natur; was mit seiner überall hervortretenden euhemeristischen Richtung sehr wohl stimmt, aber auch deutlich lehrt, dass nicht er jene ganz in das Daemonenreich hinaufreichenden obersten Namen des Stammbaumes zugesetzt haben kann. Sondern auch hier folgt er (sogut wie der Stemmatograph des Agon) einer älteren Vorlage, nämlich dem Hellanicus. Wie wahrscheinlich es ist, dass gerade Hellanicus, der zudem der Homeriden in seiner Ἀτλαντίς gedacht hatte, den Stammbaum bis auf Atlas zurückgeführt habe, leuchtet ein. Vgl. Welcker, Ep. C. I 148; Sengebusch Diss. Homer. I 156 f. Dass Hell. f. 56 von den Kindern des Poseidon und der Alkyone nur Hyrieus genannt wird, beweist natürlich nicht, dass Hellanicus nicht selbst mehrere Kinder der beiden, und im besondern auch die Aithusa genannt habe. — Ob übrigens in dem Artikel des Suidas s. Ὀρφεύς die (indirecte) Benutzung des Hellanicus sich noch über die besprochenen Angaben hinaus erstrecke, mag dahingestellt bleiben. Linus als Lehrer des Orpheus wird aus der Trivialüberlieferung stammen, schwerlich gerade von Hell. Die Angabe, dass O. 9 oder gar 11 γενεαί gelebt habe, beruht gewiss nicht auf eigentlicher Sage, sondern ist ein Kunstgriff eines Chronologen, der auf diese Weise erklären wollte, wie der, in der elften γενεά vor den Τρωϊκά lebende Orpheus doch noch an dem Argonautenzug theilnehmen konnte. Die 9 γενεαί führen gerade bis zu der Zeit des Orpheus Κικοναῖος, der nach Suidas δύο γενεαῖς πρεσβύτερος τῶν Τρωϊκῶν war; 11 γενεαί rückt die beiden Kikonischen Orphei, die er unterscheidet, aus einander Eustathius ad Il. B 846 p. 359, 15 Rom. (vgl. Lobeck Agl. 357). Statuirte man so, mit geläufigem Kunstgriff,

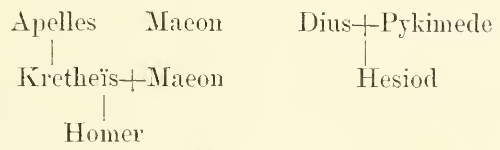
also nicht nur die Angabe s. Ὀρφεύς aus der s. Ὅμηρος, sondern auch umgekehrt die s. Ὅμηρος aus der s. Ὀρφεύς erläutern und ergänzen darf, und dass auf diese Weise das vorhin gefundene Resultat, nach welchem das Stemma des Hellanicus-Charax Homer in die Zeit des troischen Krieges setzte, unumstösslich befestigt wird?

Wenn somit die, in den Zeiten der beginnenden geschichtlichen Betrachtung vermuthlich weit verbreitete Vorstellung, dass Homer den Ereignissen, die seine Lieder besingen, zeitlich sehr nahe stehe[1], durch den von Hellanicus entworfenen

verschiedene Orphei verschiedener Zeiten, so konnte man des andern Hülfsmittels, dem Einen Orpheus ein monströs langes Leben anzudichten (nach dem Beispiel des, in so viele Sagen verflochtenen Nestor oder des Tiresias, Hesiod. fr. 178 Kinkel), entbehren: es ist also sehr wenig wahrscheinlich, dass (wie man angenommen hat) die mehreren Orphei und die Fabel von dem 9 oder 11 γενεαί durchlebenden Orpheus von demselben chronologischen Künstler erfunden sein sollten. Die Sache wäre genauerer Ueberlegung werth. Dass gerade Hellanicus Theil an diesen künstlichen Erfindungen habe, liegt mir fern zu behaupten. Allerdings kann es ihm nicht darauf angekommen sein, einem Fabelwesen der Urzeit ein Leben von 9 oder mehr γενεαί (zu 30 Jahren? vgl. Brandis de temp. Gr. antiq. rat. p. 17) zuzuschreiben, da er von Leuten wusste, die in historischer Zeit 200 Jahre alt geworden seien (Plin. n. h. VII § 154; Val. Max. VIII 13 ext. 6).

[1] Herodots Behauptung, Hesiod und Homer (die ihm, wie dem Hellanicus, für gleichzeitig gelten) haben 400 Jahre vor seiner eignen Zeit gelebt καὶ οὐ πλέοσι (II 53) enthält in den letzten Worten offenbar einen Protest gegen damals verbreitete Annahmen, nach welchen Homer und Hesiod weit früher gelebt hätten. Ob Herodot gerade Hellanicus im Sinne hat, steht dahin; chronologisch wäre es sehr gut möglich. — Ueber Herodots eigene Ansetzung der Zeit des Homer will ich nicht genauer reden: die Gründe derselben hat noch Niemand errathen. Am annehmlichsten lautet noch Bergk's Annahme (Gr. L. I 466, A. 53), nach welcher Herodot den Homer in die Mitte zwischen den trojanischen Krieg und seine eigne Zeit habe setzen wollen. Aber man müsste auch dann fragen, w a r u m denn gerade diese mittlere Stellung dem Herodot glaublich erschienen sei; und zudem fällt der troische Krieg dem Herodot keineswegs 800 Jahre vor seine eigne Zeit, sondern nach ausdrücklicher Angabe (II 145) mehr als 800 Jahre (mindestens 809). Uebrigens ist wenigstens das gewiss, dass Herodot den Homer nicht auf 851 (Sengebusch), auch nicht auf 850 (Bergk) setzen will, sondern auf 856 oder 854 <vgl. Psyche II^{2} p. 94 Anm.>. Von Herakles, sagt er II 145, sind 900 Jahre verflossen ἐς ἐμέ, den Herakles setzt er, nach I 7, in das J. 716 + 505 + 133 = 1354 (s. Clinton F. H. I 133, p.), wenn er (wie man später gewöhnlich rechnete) den Gyges 716 zur Regierung kommen liess, 1356 (718 + 638), wenn er (wie Dionys. Hal. de Thucyd. 5 an-

Stammbaum eine urkundliche Bestätigung zu gewinnen schien, 397
so darf es doch nicht verwundern, wenn spätere Gelehrte sich
eben dieses Stammbaumes (in wenig modificirter Gestalt) bedient haben, wiewohl sie den Homer in eine ganz andre Zeit setzten als Hellanicus. Die von Orpheus zu Homer herabführende Genealogie rechnete ja mit zwei beweglichen, beliebig bestimmbaren Factoren: nicht nur Homers Zeit war unsicher, sondern nicht minder die des Orpheus. Rückte man auch Homer weit unter den troischen Krieg herunter, so konnte man gleichwohl die Ahnenreihe zwischen Orpheus und Homer, wie sie Hellanicus darbot, beibehalten: Orpheus musste dann eben auch gerückt werden[1]. — So scheint den Stammbaum
des Hellanicus Ephorus benutzt zu haben. Ephorus stellte, 398
nach Pseudoplutarch v. Hom. p. 21 West. folgendes Stemma
auf:



Die Brüder Apelles, Maeon, Dius nannte er Kymäer; in Kyme empfängt Kretheïs von ihrem Oheim und Vormund Maeon den Homer, aber sie gebiert ihn, an den smyrnaeischen Schulmeister Phemius verheirathet, bei Smyrna am Meles. So ist Homer eigentlich ein Kymäer, des Ephorus Landsmann; Ephorus hat seine ganze Geschichte erfunden Κυμαῖον αὐτὸν

---

nimmt) den Beginn dieser Regierung in 718 setzte. Das 400. Jahr vor Herodots Zeit ist mithin das 856. oder 854. v. Chr. — Da noch jetzt bisweilen eine Neigung sich zeigt, der Herodoteischen Ansetzung der Blüthe des Homer eine besondere Autorität einzuräumen, sei doch beiläufig an die gewichtigen Bedenken gegen dieselbe erinnert, welche Mommsen, R. Gesch. I² p. 122. 199 geltend macht.

[1] Orpheus wird angesetzt: in der elften γενεά vor Trojas Einn.: Suidas s. 'Ορφεὺς Λειβήθρων (Hellanicus) — unter Kekrops II (Clemens I 321 C: s. oben), das wäre etwa 5–6 γενεαί vor Tr. Einn. — 190 J. vor Tr. Einn. (1399): Marm. Par. ep. 14 — etwa 80 Jahre vor Tr. Einn.: Eusebius canon. 754. (752; 749.) — 2 γενεαί vor Tr. Einn.: Suidas s. 'Ορφεὺς Κικοναῖος (so meint es wohl auch Tzetzes Chil. XII 179): und so bei Ephorus: s. unten — Eine γενεά vor Tr. Einn.: Tatian ad Gr. p. 156. 158 (daraus Clemens Strom. I 332 D) — nach den Τρωϊκά: Tzetzes Chil. XII 181. 182.

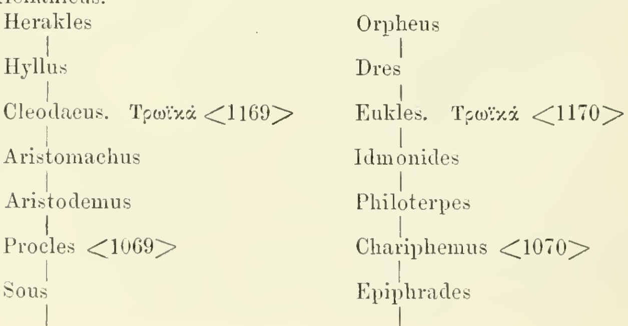
ἀποδεικνύναι πειρώμενος (Pseudoplut. p. 21, 8). Aber warum macht er den Dichter nicht unmittelbar und einfach zum Kymäer? Offenbar, weil er gebunden ist durch die Rücksicht auf eine ältere Erzählung, die Homer von Smyrna ganz loszulösen nicht gestattete. Wenn ich nun annehme, dass diese ältere Erzählung die durch das Stemma des Hellanicus gestützte smyrnäische Fabel sei, so darf ich mich hierfür berufen auf die Wiederkehr der Namen Apelles, Maeon, Dius in dem Stemma des Ephorus: alle drei sind entlehnt dem Stemma des Hellanicus, und mindestens bei Dius, der nur durch verkehrte Deutung von Hesiod Op. 299 gewonnen ist (s. Lobeck Agl. 326; Flach, Hermes VIII 457 f.) kann von einer Ueberlieferung nicht die Rede sein; wenn aber die Erfindung (und gar die schlechte Erfindung) eines älteren Autors bei einem jüngeren wiederkehrt, wird man ja wohl annehmen müssen, dass der jüngere dieselbe dem älteren entlehnt habe. Wie sich Ephorus den ihm unbequemen Bericht des Hellanicus zurecht gemacht hat, lässt sich leicht zeigen und die Gründe dafür begreifen. Hesiod sollte ein klein wenig älter gemacht werden als Homer (vgl. Gellius N. A. III 11, 2), darum wird Dius zum Bruder des Apelles gemacht; Maeon bleibt zwar, wie beim Hellanicus, Bruder des Dius, Vater des Homer, aber die Mutter Homers wird parallel mit Hesiod gesetzt; ihren Namen hat Ephorus dem Eugaeon entlehnt, dessen Bericht, dass Meles der Flussgott und Kretheïs Homers Eltern seien, wohl schon Hellanicus so umgedeutet hatte, dass er Homer am Meles ge-
399 boren werden liess [1]. Den Phemius mag Ephorus selbständig

[1] Dass Eugaeon es war, der Meles als Homers Vater nannte, berichtet der Ἀγών p. 4, 19 ed. Nietzsche. Dass derselbe Kretheïs als Mutter nannte, ergiebt die parallele Anordnung der Namen der Väter und der Mütter Homers im Ἀγών: auf Meles trifft eben Kretheïs (p. 5, 2). Die euhemeristische Umdeutung, nach welcher Homer nicht vom Meles gezeugt, sondern nur am Meles geboren wäre, ist nothwendiger Weise von einem Gelehrten erdacht, der zwar den einmal zur Geltung gekommenen Zusammenhang des Homer (alias Μελησιγένης) mit dem Meles nicht ganz zu verwerfen wagte, aber als eigentlichen Vater einen Andern einführen wollte. Dass diese ganze Umdeutung zu Gunsten des Mäon vorgenommen wurde, sagt Proclus v. Hom. p. 24, 11 ff.; Mäon aber ist der von Hellanicus bevorzugte Vater: und dass die ganze Erzählung bei Proclus p. 24, 11—25, 1 sehr darnach aussehe, als ob sie von Hellanicus herrühre, ist oben bemerkt worden.

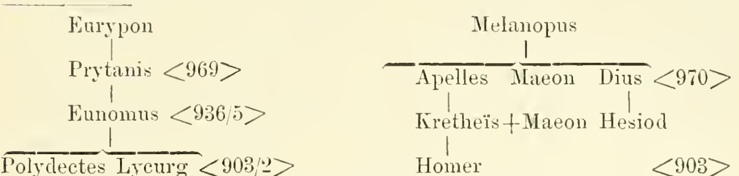
zugesetzt haben. Dass im Uebrigen der Stammbaum des Hellanicus ihm vorlag, wird noch ganz besonders klar daraus dass, nach vita Hom. VI p. 31, 4 W., Ἔφορος εἰς Χαρίφημον ἀνάγει τὸ γένος αὐτοῦ (des Homer) · ὁ δὲ Χαρίφημος οὗτος Κύμην ᾤκισε. Chariphemus kehrt in dem oben mitgetheilten Stemma des Hellanicus wieder, als dritter Name vor Apelles. Ephorus meint sicherlich denselben Chariphemus (so schon Welcker, Ep. C. I 151); aber während bei Hellanicus dieser Χαρίφημος, zwischen Φιλοτέρπης und Ἐπιφράδης stehend, nur ein nomen ficticium eines Dichterahnen ist (s. Lobeck Aglaoph. 325), wird er bei Ephorus zum Gründer von Kyme. Das ist überraschend: denn nach Strabo XIII p. 582 hiessen die Gründer von Kyme Malaos (vgl. Meineke zu Steph. Byz. p. 621) und Kleuas. Vermuthlich wird Ephorus den Chariphemus nicht (wie sich Pseudoplut. ungenau ausdrückt) zum ‚Gründer' von Kyme sondern zu *einem der* ersten Colonisten von Kyme gemacht haben < so z. B. von Dionysius Χαλκοῦς: ἔκτισε (d. h. mit anderen) Θουρίους Plut. Nic. V >: was denn allerdings wohl nur ein αὐτοσχεδίασμα sein mag. Aber, wenn es wenig glaublich ist, dass Ephorus in der Benennung des Führers der Colonie nach Kyme von der Ueberlieferung abgewichen sei, so wird es ihm doch wenig Bedenken gemacht haben, die beweglichen Figuren des von Hellanicus entworfenen Stammbaumes nach Gutdünken hinauf oder herunter zu rücken. Eine eigentliche, sich autoritativ auferlegende Ueberlieferung war am wenigsten in Bezug auf die *Zeit* dieser Figuren zu respectiren. Wenn also Ephorus seinen Chariphemus auf den Zeitpunkt der Gründung von Kyme setzte (mit demselben Rechte wie Hellanicus seinen Maeon auf den Zeitpunkt der Amazonengründung in Smyrna), so will das nichts weiter besagen als dass man, von 400
dem Zeitpunkt der Blüthe Homers aus an den Sprossen des Stemma aufwärts klimmend, bei Chariphemus auf den Zeitpunkt traf, auf welchen Ephorus Kymes Gründung fixirt hatte. Homers Zeit hatte er unabhängig von dem Stemma festgesetzt; er liess ihn einen Zeitgenossen des Lycurg sein: Strabo X p. 482. Leider ist uns nicht bekannt, wie Eph. die Zeit der Gründung von Kyme bestimmt hatte. Nehmen wir aber einmal an (was sich freilich nicht beweisen lässt, aber glaublich

genug ist), dass er die ganze Reihe der Namen des Stammbaumes des Hellanicus von Orpheus bis Apelles unverändert beibehalten hatte, so ergäbe sich folgende Rechnung. Den Orpheus setzte Ephorus in die Zeit des Minos (fr. 65), d. h., da Minos Grossvater des Idomeneus ist (Odyss. τ 178 ff.; vgl. Apollodor bibl. III 1, 2; 3, 1; Diodor V 78. 79 [vielleicht aus Ephorus: vgl. mit c. 78 Strabo X p. 476]), in die zweite γενεά vor den Τρωϊκά. Der zweite Nachkomme des Orpheus, Eukles, wäre den Τρωϊκά gleichzeitig, Chariphemus würde in der dritten, Homer in der achten γενεά nach den Τρωϊκά leben. Diese Daten lassen sich sehr gut mit dem vereinigen, was wir sonst von chronologischen Bestimmungen des Ephorus kennen[1].

[1] Ephorus nannte den Lycurg ἕκτον ἀπὸ Προκλέους (Strabo X p. 481), ἑνδέκατον ἀπὸ Ἡρακλέους (Schol. Pind. P. I 120). Sein Heraklidenstemma lässt sich herstellen mit Hülfe des Dieuchidas bei Plutarch. Lycurg 1 (der dem Ephorus folgt: s. Trieber, Forsch. z. spart. Verf. p. 50. Gelzer, Rh. Mus. 28, 19). Nun fällt Hyllus, Sohn des Herakles, nach der gewöhnlichen Annahme 100 Jahre vor der Rückkehr der Herakliden, d. i. 20 Jahre vor den Τρωϊκά (Herodot IX 26. Schol. Thucyd. I 12. Vgl. Clinton, F. H. I 79. 106). Mit den Τρωϊκά parallel steht also des Hyllus Sohn, Cleodaeus. <Nach Meyer Rh. Mus. XLV p. 567 setzte Ephorus Lykurg auf c. 800. Unmöglich! Bei Diodor VII 14, 7 Dind. ist natürlich mit Wesseling zu schreiben φ. Also c. 403 + 500 = 903 (vgl. auch Nicol. Damasc. fr. 57 extr. und dazu Müller FHG. III p. 391). Und das stimmt auf alle Weise mit den angegebenen Notizen. Ephorus setzt Ἰλ. ἅλ. auf 1170 [eine Berechnung bei Diodor XIX 53, 7. 8 scheint Ἰλ. ἅλ. zu setzen c. 1235 (oder 1268?) a. C.], Ἡρακλ. κάθ. auf 1070 (nach Clemens I 357 A: 735 Jahre vor 334 = 1070/69), Lykurg auf 903 = 167 Jahre nach 1070 = 5 γενεαί. Dies stimmt völlig zu dem Ansatz des Procles als sechsten.> Man stelle sich nun des Ephorus Herakliden- und Eurypontidenstammbaum neben den, am Schluss nach den Annahmen des Ephorus modificirten, übrigens unveränderten Stammbaum des Homer nach Hellanicus.



Und dass es Gelehrte gab, welche Homers Blüthe ὀκτὼ γενεαῖς 401
nach den Τρωϊκά ansetzten, sagt ausdrücklich Philostratus, Heroïc. p. 136, 5 Kays. —



Es springt in die Augen, wie vortrefflich diese beiden Stammbäume zu einander passen. Herakles parallel mit Orpheus: das war (wegen der Theilnahme Beider am Argonautenzuge) die gewöhnliche Annahme. Homer parallel mit Lycurg, nach der Annahme des Ephorus. Und zwischen beiden Endpunkten hier und dort die gleiche Anzahl von Namen. Dass Ephorus den Stammbaum des Hellanicus, von Orpheus bis Melanopus, unverändert trefflich brauchen konnte, leuchtet ein. Dass er in der Geschichte älterer Zeit Stemmata benutzte, zeigen die Bruchstücke seiner Schriften: s. Brandis de temp. Graec. antiq. rat. p. 16. Immerhin muss man sich hüten, nun etwa, von dem Datum der Einn. Trojas nach Ephorus (1170) ausgehend, seine Ansetzung der Zeit Homers errechnen zu wollen nach dem gewöhnlichen summarischen Ueberschlag (3 γενεαί = 100 Jahre). Denn dass γενεά bei Ephorus wenigstens bisweilen (wie ja auch bisweilen bei Herodot) nur bedeutet: der Zeitabstand zwischen zwei Stellen im Stammbaum, ohne dass dieser Abstand gerade (im Durchschnitt) $33^1/_3$ Jahre zu betragen braucht, lehrt die vielbehandelte (zuletzt von Brandis a. O. p. 25 misshandelte) Aussage des Ephorus bei Strabo VI p. 267 (367, 20 Mein.), in welcher δεκάτῃ durch Scymnus 272 sicher gestellt ist. Für Homers Zeit hätten wir ja die genaue Bestimmung des Ephorus, wenn es gewiss wäre, dass in der Notiz, welche Hieronymus chron. 1104 aus der Latina historia mittheilt, das Euforbus (Euforbius) der Hss. in Ephorus zu ändern sei. Die Bedenklichkeiten in jener Notiz haben die mannichfachen Veränderungen, die man vorgeschlagen hat (Böckh C. J. II p. 335; Lauer, Gesch. d. Homer. P. 121; C. Müller Fr. chronol. p. 126; F. H. G. V p. L) durchaus nicht gehoben. Soll man sich derselben überhaupt bedienen können, so müssen die Zahlen unverändert bleiben. Die Ansetzung der Zeit Homers bei Ephorus mit der bei Apollodor und der bei Nepos in Einklang zu bringen, ist gar nicht nöthig (wie es ja auch unmöglich ist): es ist ganz gut denkbar, dass Apollodor und nach ihm Nepos die Meinung des Ephorus nur referirten, was denn die Latina historia als Beistimmung auffassen mochte. 100 Jahre vor ol. 1, 876, (das letzte Regierungsjahr des Agrippa nach der Anordnung des Hieronymus), ist an und für sich ein Datum für (Lycurg und) Homer, das man dem Ephorus sehr wohl zutrauen könnte: s. Gelzer Rhein. Mus. XXVIII 18. Nur ist freilich das J. 876 von dem Jahre der Gründung Roms wie es Nepos, und schon Eratosthenes und Apollodor bestimmt hatten (ol. 7, 2, 433 Jahre = 13 γενεαί nach Einn. Tr. Solin. 1, 27. Vgl. Unger, Rhein. Mus. XXXV 19. 22) nicht 124 Jahre entfernt, sondern 126. Hierin allein liegt

402 Nur 24 Jahre von den Τρωϊκά (d. i. der Einnahme Trojas) rücken den Homer nicht näher bezeichnete ‚ἕτεροι‘ bei Philostratus, Her. 194, 10 (Kayser) ab. C. Müller (fragm. chronol. p. 196) identificirt sehr richtig diese Notiz mit der des Eusebius can. 857, d. i. im 23. Jahre nach Tr. Einn. (835 Abr.): Pyrrhus Delphis in templo Apollinis ab Oreste occiditur proditione sacerdotis Macherei: quo tempore quidam Homerum fuisse dicunt[1]. Aber er versäumt, den in eben dieser Zusammenstellung gebotenen Fingerzeig zu benutzen, welcher statt der wunderlichen chronologischen Speculation, die Müller (und ihm folgend Lauer und Sengebusch) dem Urheber dieser Ansetzung zuschreibt, einen ganz andern Grund dieser Bestimmung erkennen lässt. Offenbar ist doch Homer nach Pyrrhus, nicht Pyrrhus nach Homer orientirt. Warum nun die Ermordung des Pyrrhus gerade 23—24 Jahre nach den Τρωϊκά angesetzt wird, brauche ich hier nicht zu untersuchen: die einfachste Erklärung würde wohl sein, dass man dieses Ereigniss 10 + 23/24 = 33—34, d. i. genau eine γενεά nach Beginn des troïschen Krieges habe stattfinden lassen. Hier genügt uns die Bemerkung, dass Homer als ein Zeitgenosse dieses Ereignisses bezeichnet werden soll. Den Grund für diese Annahme wird man schwerlich in etwas Andrem suchen dürfen als in der Beobachtung, dass Homer von der Ermordung des Pyrrhus nicht redet, während er doch von dessen Abfahrt von Troja (λ 533 ff.), seiner glücklichen Heimkehr mit seinen Myrmidonen (γ 188—189), der Sendung der Hermione von Menelaus an Pyrrhus (δ 5 ff.) erzählt. Wenn aber der Dichter von einem Ereigniss nicht redet (auch nicht in Andeutungen), so lag einer naiven Auslegung die Erklärung am nächsten,
403 dass er eben dieses Ereigniss noch nicht kenne. Finden wir

---

das Bedenkliche der Notiz. Ob sich der Verf. der Latina historia den Abstand von Roms Gründungsjahr umgerechnet hat nach derjenigen Ansetzung dieses Jahres, welcher er selbst folgt. ol. 6, 4 = 752 (Hieron. 1264, p. 81 h ed. Schoene. Aus der Lat. hist. nach Mommsen, Chron. von 354 p. 690)?

[1] Ich weiss nicht, warum Schöne auch hier, wie freilich meistens, schlechteren Hss. des Hieronymus den Vorzug vor den besten, dem Amandinus und Petavianus gegeben hat. Bei Schöne steht die Notiz unter dem J. 853, in A P unter 857; so auch bei dem Armenier; und dass dies die richtige Stelle ist, zeigt ja Philostratus.

doch die gleiche Art der Auslegung bei einem Grammatiker von dem Range des K r a t e s von Mallos. Dieser setzte die Blüthezeit Homers vor die Rückkehr der Herakliden (Pseudoplut. v. Hom. B § 3; Tatian. ad Gr. p. 120: aus Tatian Eusebius can. 914 [909; 915]). Den schon in dieser Fassung deutlich ausgesprochenen G r u n d einer solchen Zeitbestimmung, nämlich den Mangel deutlicher Spuren einer Kenntniss jener Rückkehr und ihrer Folgen in Homers Gedichten, hat man längst hervorgehoben (Lauer G. d. Hom. P. p. 119. 129). Aber Krates setzte Homer genau 60 Jahre nach Trojas Einnahme (vit. Hom. VI p. 31, 12 West.), also genau 20 Jahre vor die Heraklidenwanderung[1]. Dieses bestimmte Datum kann nicht durch die soeben bezeichnete, rein negative Beobachtung gewonnen sein; Krates muss diese negative Beobachtung durch eine positive ergänzt haben. Bisher hat, soviel ich weiss, Niemand für die 60 Jahre eine glaubliche Erklärung gefunden, wenn nicht etwa die Bemerkung, dass 60 Jahre ‚gerade ein Kyklos, in Sonnenjahren ausgedrückt' seien (Sengebusch p. 364; vgl. Müller fr. chronol. p. 195), eine solche Erklärung ersetzt. Mir scheint folgende Deutung sehr nahe zu liegen. 60 Jahre nach den Τρωϊκά findet nicht nur die äolische Wanderung statt (Strabo XIII p. 582) sondern zu gleicher Zeit (Strabo IX p. 401) der Einfall der B ö o t e r nach Böotien: Thucyd. I 12, 2. Jene Stelle des Thucydides lehrt, dass man frühzeitig sich nach einer Erklärung umsah, wie sich die Thatsache, dass im Schiffskatalog (494 ff.) und an andern Stellen der Ilias ganz Böotien ausser Orchomenus und Aspledon im Besitz der Böoter erscheint, mit der Voraussetzung historisch genauer Schilderung der griechischen Zustände zur Zeit des

[1] Wenn es einmal heisst, Krates habe den Homer vor die Rückkehr der Herakliden gesetzt, das andre Mal, er habe denselben 60 Jahre nach Tr. Einn. gesetzt, so ist damit bewiesen, dass 60 p. Tr. c. auch nach der Annahme des Krates v o r die Rückkehr der Herakliden fällt. Man kann also nicht etwa daran denken, den Krates jene Rückkehr in 60 p. Tr. setzen zu lassen, wie nach einer unbewiesenen Behauptung von Brandis die attischen Chronologen gethan haben sollen. — Die troische Aera des Krates kennen wir nicht; ganz grundlos setzt Brandis (temp. Gr. ant. p. 39) ‚Crates' statt Aretes (vgl. p. 39, 13) ein bei Censorinus de d. n. p. 45, 6 (ed. Hultsch), nach einer haltlosen Vermuthung Jahns.

troischen Krieges durch Homer vereinigen lasse. Zum Zwecke solcher Erklärung ersann Thucydides seine Annahme, dass
404 eine Abtheilung von Böotern bereits vor den Τρωϊκά in Böotien gesessen habe. S. K. O. Müller, Orchomenos[2] p. 387 f. Krates nun scheint diese, freilich sehr ungenügende Erfindung des Thucydides verschmäht zu haben: er löste vielmehr das Problem, indem er die Blüthe des Dichters genau auf den Zeitpunkt der diesem bereits bekannten böotischen Wanderung setzte. Das genaue Zusammentreffen der Blüthezeit des Dichters mit dem jüngsten ihm nachweislich bekannten Ereignisse (welches freilich, ganz wörtlich genommen, etwas Absurdes hätte) soll wohl, in dieser wie in andern ähnlichen Ansetzungen, nichts weiter als einen Ersatz für eine, ja doch nicht ausführbare Berechnung der thatsächlichen Lebenszeit des Dichters bieten; wobei dann in der Zahl selbst schon der Grund der approximativen Ansetzung hervortritt. Eigentlich also meinte Krates, Homer habe zwischen 60 und 80 nach Tr. Einn. gedichtet; was denn Clemens Strom. I p. 327 B nicht ganz unpassend περὶ τὴν Ἡρακλειδῶν κάθοδον bezeichnet: ähnlich wie Strabo XIII p. 582 die, mit der böotischen gleichzeitige äolische Wanderung ansetzt ὑπ' αὐτὴν τὴν τῶν Ἡρακλειδῶν εἰς Πελοπόννησον κάθοδον. Wenn es endlich bei Proclus v. Hom. p. 26, 57 West. heisst: οἱ περὶ Κράτητα ἀνάγουσιν αὐτὸν (den Homer) εἰς τοὺς Τρωϊκοὺς χρόνους, so ist das freilich nicht ganz richtig, aber es scheint doch, dass hier dem Krates nicht ganz mit Unrecht ein Rest jener naiven Vorstellung, dass der Dichter Augenzeuge der von ihm berichteten Ereignisse gewesen sei, zugeschrieben werde. Wenigstens mag er angenommen haben, dass Homer Augenzeugen jener Ereignisse noch gekannt habe. Man darf das entnehmen aus einer Stelle der fünften vita Homeri p. 29, 8: τοῖς χρόνοις κατά τινας πρὸ τῆς τῶν Ἡρακλειδῶν ἐγένετο καθόδου, ὥστε ἕνεκεν τούτου γιγνώσκεσθαι ὑπ' αὐτοῦ τοὺς ἐπ' Ἴλιον στρατεύσαντας. Die polemische Beziehung auf Krates scheint mir deutlich. Hier wird nun gegen eine so frühe Ansetzung des Dichters auf das: ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν — (B 486) verwiesen; Andre folgerten aus der Formel οἷοι νῦν βροτοί εἰσιν, dass der Dichter selbst πολλῷ κατωτέρω τῶν ἡρωικῶν gelebt habe: Schol. (E. V.) E 304; aus

ähnlicher Quelle Velleius Pat. I 5, 2[1]. Im Besonderen gegen
Krates mag die Bemerkung gerichtet sein, dass in dem Zwie- 405
gespräch des Zeus und der Hera, Δ 40—42, 51—54 auf eine dem Dichter bekannte Eroberung und Zerstörung der peloponnesischen Hauptstädte durch die Herakliden angespielt werde, und also allerdings der Dichter — was Krates leugnete — ἐμφαίνει τὴν τῶν Ἡρακλειδῶν κάθοδον (Schol. A. L. Δ 40. Vgl. Clinton, Fast. Hell. I p. 362). Ebenso wies man auf die Anwendung des Namens Κόρινθος (statt Ἐφύρη) an einigen Stellen der Ilias hin, als auf ein Zeichen dafür, dass der Dichter die nach der Heraklidenrückkehr im Peloponnes eingetretenen Verhältnisse kenne (Velleius I 4, 3. Schol. B 570. N 664). — Bald wird auch die Wahrnehmung gemacht worden sein, dass die Städte des kleinasiatischen Griechenlands, Smyrna zumal und Chios, an welche die Sage Homers Leben und Wirksamkeit band, auch der inneren Wahrscheinlichkeit nach das beste Recht haben, sich als Heimath der Homerischen Gedichte zu betrachten; man wird eingesehen haben, dass von griechischer Cultur und Dichtung in jenen Gegenden vor den äolisch-ionischen Wanderungen nicht ernstlich geredet werden könne; und so mag sich die Vorstellung, dass Homer *nach* jenen Wanderungen, in Kleinasien, gedichtet habe, ziemlich allgemein verbreitet haben. Schon Ephorus setzt ja Homer tief unter die Zeit der Wanderung herunter; nicht anders (*vor* Eratosthenes) das Marmor Parium. Leider kennen wir die Gründe nicht, mit denen man aus einzelnen Stellen der Gedichte bewies, dass der Dichter nach der ionischen Wanderung gelebt habe. Um Gründe natürlich, nicht um eine, unwidersprechlich sich der Ueberzeugung auflegende Ueberlieferung

[1] Von den Quellen des Velleius in dem chronologischen Abriss I 1—8 nachher noch ein Wort. Neben der Beobachtung über das οἷοι νῦν βροτοί εἰσιν steht gleich eine Bemerkung: quem (Homerum) si quis caecum genitum putat, omnibus sensibus orbus est, die auf das Merkwürdigste anklingt an die Worte des Proclus v. Hom. p. 26, 43 W.: τυφλὸν δ' ὅσοι τοῦτον ἀπεφήναντο, αὐτοί μοι δοκοῦσι τὴν διάνοιαν πεπηρῶσθαι· τοσαῦτα γὰρ κατεῖδεν ἄνθρωπος ὅσα οὐδεὶς πώποτε. Auch hier hat offenbar Velleius eine grammatische Quelle, aus welcher auch Proclus schöpft. (Uebrigens liegt bei Vell. der Ton auf genitum: was freilich Proclus fortlässt. Sonst könnte man ja von Homer sagen, was Aristarch von der Blindheit des Thamyras sagt, Schol. B 599.)

handelte es sich auch hier, wenigstens für Gelehrte. Das zeigt
sich schon daran, dass die Vorstellung selbst, dass Homer
jünger sei als die ionische Wanderung, von keinem Geringeren
als Eratosthenes verworfen worden ist. Nach unanfecht-
baren Zeugnissen setzte dieser die Blüthe des Dichters 100
Jahre nach Einn. Tr., also 40 Jahre vor die ionische Wan-
406 derung[1]. Die 100 Jahre mögen nur eine runde Zahl sein

[1] Tatian ad Gr. p. 122 und Clemens Strom. I p. 327 B (nicht aus Tatian, sondern mit Tatian aus gleicher Quelle schöpfend) bezeugen unzweideutig, dass Erat. die Blüthe Homers 100 Jahre nach Tr. Einn. ansetzte. Man hat aber gemeint, dem Er. durchaus die gleiche Ansetzung wie dem Apollodor zuschreiben zu müssen, und daher die 100 Jahre von der ion. Wanderung an gerechnet. So mit C. Müller (fr. chronogr. p. 196) Lauer und Sengebusch (Jahrb. 1853 p. 380. Diss. Hom. I 43). Mit Recht hat Bergk LG. I 465 sich gegen diesen Willkürstreich erklärt, für den es keinen Schatten eines Grundes giebt. Die Uebereinstimmung des Apollodor mit Eratosth. in allen Daten der Chronologie vor Ol. 1 ist ein blosses Postulat; die Hauptorientirungspunkte waren ihnen gemeinsam; ob ihnen die Punkte, welche eben nach jenen festen Daten orientirt werden sollten, auch gemeinsam waren, wissen wir nicht, oder vielmehr wir wissen eben, dass sie Homers Zeit nicht gleich bestimmten. Das hat nicht einmal etwas Wunderbares: ist doch Apollodor auch in der Bestimmung der Zeit des Pythagoras von Eratosthenes abgewichen. Lauer und Sengebusch meinen freilich sogar ein Zeugniss dafür zu haben, dass Er. den Homer 100 Jahre nach der ion. Wanderung angesetzt habe. Wirklich steht in der vita Hom. VI p. 31, 13 W.: Ἐρατοσθένης δὲ μετὰ ρ (ἔτη) τῆς Ἰώνων ἀποικίας (γεγονέναι φησὶ τὸν Ὅμηρον), Ἀπολλόδωρος δὲ μετὰ π. Man braucht nur den letzten Zusatz: Ἀπολλ. κτλ. mit hin zu schreiben, um die Nichtigkeit dieses Zeugnisses hervortreten zu lassen. Erstens leistet es ja nicht was es soll: es bezeugt keineswegs die Uebereinstimmung des Er. und Apollodor. Man darf also nicht in Einem Athem das Zeugniss des Clemens und Tatian wegen dieser postulirten Uebereinstimmung angreifen, und sich auf die, solche Uebereinstimmung gar nicht darbietende Aussage der vita VI berufen. Dann aber berichtet jenes Zeugniss so notorisch Verkehrtes von Apollodor, dass ihm auch für Eratosthenes nicht die geringste Glaubwürdigkeit zukommt gegenüber dem durchaus unverdächtigen Zeugnisse des Tatian und des Clemens. Vermuthlich hatte der Schreiber der vita eine Vorlage, in der gesagt war, Homers ἀκμή setze nach Trojas Einn.: Eratosthenes 100 Jahr, Apollodor 80. Das Letzte nämlich muss in irgend einer vita Homeri gestanden haben: woher hätte sonst Tzetzes Chil. XII 191 ff. diese verkehrte Angabe? — Die Aussage des [Plutarch] v. Hom. II § 3, wonach die πλεῖστοι Homer 100 Jahre nach Tr. Einn. gesetzt haben (welche man freilich mit Clinton F. H. I p. 145 nur auf Eratosthenes beziehen könnte) ist interpolirt: gerade die ἔτη ἐκατόν sind wegzuschneiden, wie Sengebusch Diss. I 5 ff. überzeugend nachweist.

sollen, welche aber mit voller Bestimmtheit dieses ausspricht, dass nach der Meinung des Eratosthenes Homer kurz nach der Rückkehr der Herakliden und einige Zeit vor der ionischen Wanderung blühte. Eratosthenes wird für seine Annahme die triftigsten Gründe gehabt haben, jedenfalls solche, die ihn eine Kenntniss der Heraklidenrückkehr in Homers Gedichten annehmen, eine Kenntniss der durch die ionische Wanderung entstandenen Zustände leugnen liess. Von den *negativen* 407
Betrachtungen des Erat. scheint eine einzige sich noch erkennen zu lassen. In der Ilias Y 403 ff. liest man das Gleichniss

αὐτὰρ ὁ θυμὸν ἄϊσθε καὶ ἤρυγεν, ὡς ὅτε ταῦρος
ἤρυγεν ἑλκόμενος Ἑλικώνιον ἀμφὶ ἄνακτα
κούρων ἑλκόντων· γάνυται δέ τε τοῖς ἐνοσίχθων.

Der Poseidon Ἑλικώνιος wurde von den ionischen Bundesstädten an den Panionia verehrt (Herodot I 148 etc.). Hier scheint also ein deutliches Anzeichen für Homers Kenntniss der von Neleus gestifteten (Marm. Par. ep. 27) Panionia vorzuliegen. Und in der That schlossen einige aus dieser Stelle νεώτερον εἶναι τῆς Ἰωνικῆς ἀποικίας τὸν ποιητήν: Strabo VIII p. 384 (vgl. Schol. Y 404). Eratosthenes nun *muss* ja, bei seiner Ansetzung der Zeit des Homer, geleugnet haben, dass diese Verse auf die Feier der Panionia zu beziehen seien. Um dies zu können, musste man die Verehrung eines Poseidon Ἑλικώνιος an einer anderen Stelle als den Panionia bei Priene nachweisen oder doch annehmen. Nachweisen liess sich eine solche nun wohl nicht, sonst würde man nicht zu so verschiedenen Auslegungen des Namens Ἑλικώνιος gegriffen haben, wie man gethan hat. Aristarch leitete das Wort von Ἑλικών, dem böotischen Berge ab[1], Andre dachten vielmehr an eine

---

[1] Etym. M. 547, 15 ff. (ἐπεὶ ἡ Βοιωτία ὅλη ἱερὰ Ποσειδῶνος. Dies scheint für ein Autoschediasma zu halten K. O. Müller Orchom.[2] 241, 6. Doch vgl. hymn. Homer. 22, 3 mit Baumeisters Anm.) — Der Autor aus dem der Artikel Κύπρις im Etym. M. (546, 18—547, 37) geschöpft ist, leitet das Beiwort Ἑλικώνιος von ἑλίσσω ab, διὰ τὸ ἑλικὰς (vgl. Lobeck Paralip. 289) καὶ περιφερεῖς εἶναι τὰς δίνας τῆς θαλάσσης. Das Bestreben des Verfassers jenes Artikels ist dahin gerichtet, die ἐπίθετα ἀπὸ τόπου bei Götternamen im Homer möglichst zu beseitigen und anders zu deuten. Er widerspricht dem Aristarch in diesem besondern

Ableitung von Ἑλίκη, der Stadt des Agamemnon (B 575) in Achaia, welche schon bei Homer (Θ 203) als ein Hauptsitz des Poseidoncultus genannt wird. In diesem Helike hatten sich die Ionier, von den Achäern bedrängt, vor ihrer Auswanderung versammelt (Herodot I 145); von dort sollte Neleus den Dienst des Poseidon Ἑλικώνιος mit nach Asien genommen haben (Schol. Υ 404). Bei Homer nun, so mussten diejenigen, welche eine Beziehung auf die Panionia abwiesen, sagen, ist unter dem Ἑλικώνιος der Poseidon des achäischen
408 Helike zu verstehen; an den von da abgeleiteten Cult bei Priene braucht man nicht zu denken. Ein Uebelstand war es freilich, dass sich die Benennung des Poseidon von Helike als Ἑλικώνιος nicht nachweissen liess, ja dass man selbst etymologisch die Ableitung des Adj. Ἑλικώνιος von dem Subst. Ἑλίκη nur schwer glaublich machen konnte[1]. Daher denn diese Deutung keineswegs durchdrang. Dass aber Eratosthenes auf die angegebene Weise sich des bedenklichen Einwandes gegen seine Ansetzung der Zeit Homers entledigt hat, wird gewiss sehr glaublich finden, wer nach den soeben vorgetragenen Erläuterungen die Auseinandersetzung des Strabo VIII

Falle; gleichwohl ist die p. 547, 25 ff. aufgestellte Regel ganz nach Aristarchs Art gebildet.

[1] Vom Gen. Plur. Ἑλικῶν komme Ἑλικώνιος, nach einer angeblich aeolischen Bildung. Schol. B. Υ 404; Et. M. 387, 30 ff.; Cramer an. Oxon. IV 329, 25 ff. Vgl. Ahrens, dial. Aeol. 159 f., Lobeck Prol. path. 429. Nach dem Zusammenhang der Bemerkungen in Et. M. 547, 15 ff. kann nicht zweifelhaft sein, dass schon Aristarch diese Ableitung ausdrücklich bekämpfte: οὐ γὰρ ἀρέσκει (nämlich dem Aristarch) ἀπὸ Ἑλίκης· Ἑλικήϊον γὰρ ἂν εἶπε, συγχωροῦντος τοῦ μέτρου. So ist auch Aristarchs Polemik gegen die Ableitung des Beiwortes des Hermes: ἀκάκητα von Ἀκακήσιον, Schol. A. Π 185, gerichtet gegen Eratosthenes, dem diese Ableitung zugeschrieben wird Et. M. 547, 1; Cramer. an. Paris. III 21, 22 (fehlt in Bernhardys Eratosthenica, auch in Bergers Geogr. Fragm. des Erat.). Uebrigens darf man aus jener Polemik des Aristarch schliessen (was freilich ohnehin klar ist), dass thatsächlich der Poseidon von Helike nicht Ἑλικώνιος genannt wurde: sonst hätte ja sein Einwand gar keinen Sinn. — Noch sei erwähnt, dass bei Macrobius, Sat. V 13, 11 der Ἑλικώνιος ἄναξ von Apollo verstanden, und von dem ἐνοσίχθων unterschieden wird. Freilich ganz verkehrt. — Der Ποσειδῶν Ἑλικώνιος, der nach Klidemus, Bekk. anecd. 327, 1 in Athen verehrt worden sein soll (vgl. Welcker Gr. Götterl. I 635, 44; Wachsmuth, Athen I 394 ff.), scheint von Niemanden zur Erklärung der homerischen Stelle herangezogen worden zu sein.

p. 384 zusammenhängend liest. Da heisst es: bei dem Pos. Ἑλικώνιος denken Manche an die Feier der Panionien; auch das von Homer hervorgehobene Brüllen des Stiers weise auf das Opfer an den Panionien hin: τότε γὰρ νομίζουσι καλλιερεῖν περὶ τὴν θυσίαν οἱ Ἴωνες, ὅταν θυόμενος ὁ ταῦρος μυκήσηται. Nun fährt aber Strabo fort: οἱ δ' ἀντιλέγοντες — d. h. diejenigen, welche den durch jene Stelle bestätigten Annahmen über Homers Zeitalter widersprechen — μεταφέρουσιν εἰς τὴν Ἑλίκην τὰ λεχθέντα τεκμήρια περὶ τοῦ ταύρου καὶ τῆς θυσίας, ὡς ἐκεῖ νενομισμένων τούτων καὶ τοῦ ποιητοῦ παραβάλλοντος τὰ ἐκεῖ συντελούμενα. κατεκλύσθη δὲ ἡ Ἑλίκη δυσὶν ἔτεσι πρὸ τῶν Λευκτρικῶν (ol. 101, 4. Diodor XV 48. 49; Pausan. VII 24, 5. 6; 25, 4. Vgl. Ephorus fr. 142). Ἐρατοσθένης δὲ καὶ 409 αὐτὸς ἰδεῖν φησι τὸν τόπον, καὶ τοὺς πορθμέας λέγειν, ὡς ἐν τῷ πόρῳ ὀρθὸς ἑστήκει Ποσειδῶν, ἔχων ἱππόκαμπον ἐν τῇ χειρὶ κίνδυνον φέροντα τοῖς δικτυεῦσιν. (Aus Eratosthenes Africanus bei Syncell. p. 490, 17 Bonn. S. Gelzer, Africanus I 11.) — Hier erfahren wir also, dass Eratosthenes wirklich von dem achaeischen Helike und im Besondern von dem Bilde des einst dort verehrten Poseidon geredet hatte. Bedenken wir nun wieder alles vorhin Auseinandergesetzte, und beachten, wie Er. bei Strabo unmittelbar nach den ἀντιλέγοντες genannt wird: so werden wir es wohl sehr wahrscheinlich nennen dürfen, dass er, und er ganz vorzüglich, zu eben jenen ἀντιλέγοντες gehört, und das aus der Nennung des Ἑλικώνιος Poseidon bei Homer gegen seine Ansetzung der Zeit Homers zu entnehmende Argument in der oben angegebenen Weise beseitigt hat.

Ob er sich übrigens Homer in dem festländischen Griechenland lebend gedacht habe, oder ihn etwa, als Theilnehmer eines der äolischen Wanderzüge, bereits vor dem J. 100 n. Tr. mit nach Asien habe ziehen lassen, weiss ich nicht bestimmt zu sagen. Sehe ich, wie er des Dichters Unkunde tadelt, der nicht nur den Boreas sondern auch den Zephyrus aus Thracien nach Troas wehen lasse (Strabo I p. 28. Vgl. Berger, d. geograph. Fragm. d. Erat. p. 32 ff.; Porphyr. ad Iliad. I 5, p. 127. 128 Schrader), so ist es mir freilich weniger wahrscheinlich, dass er ihn mit jenen frühesten äolischen Wanderern, die sich gerade nach den nördlichen Gegenden Klein-

asiens wandten und Thracien nahe genug blieben, ziehend sich gedacht habe. Wo Eratosthenes von den Beiwörtern redet, durch deren treffende Hinzufügung zu einzelnen Ortsnamen Homer seine Kenntniss dieser Orte bezeuge (Strabo I p. 16; vgl. VII p. 298), nennt er nur Orte des mittleren Griechenlands, nicht aber erwähnt er z. B. den Vers von der Asischen Wiese Καϋστρίου ἀμφὶ ῥέεθρα. Vielleicht liegt auch hierin eine Andeutung der Gegenden, in denen Erat. sich Homer heimisch dachte.

Die Ansicht des Eratosthenes fand wenig Beifall. Zwar wenn Krates später den Homer wieder vor die Herakliden-wanderung setzte, so blieb das eine vereinzelte Paradoxie[1].
410 Aber dass der Dichter von der ionischen Wanderung Kunde habe, muss in den Zeiten der gelehrten Homerforschung doch die gewöhnliche Ansicht geblieben sein, trotz Eratosthenes. Wer es erklären wollte, warum denn doch keine deutlichen Spuren einer Kenntniss der durch jene Wanderung in Kleinasien entstandenen Zustände sich bei dem Dichter vorfinden, der setzte doch mindestens seine Geburt oder seine Blüthe in den Anfang der Wanderung. So berichtet Pseudoplutarch vit. Hom. p. 21. 22 West., unter Berufung auf den Aristotelischen Dialog περὶ ποιητικῆς, wie Homer auf Ios gezeugt sei zu der Zeit, in welcher Neleus die ionische Wanderung nach Asien leitete. Der weitere Bericht: wie Homer auf Ios gezeugt, in Smyrna geboren, von dort mit den Lydern, als sie vor den Aeolern wichen, ausgewandert, endlich in Ios gestorben sei <vgl. auch Plut. Sertor. c. 1 (III p. 88, 20 Sint.)>, ist nichts weniger als einfache Wiedergabe einer ächten Sage; vielmehr wird hier, was vielleicht ächte ietische Sage von Ios als Homers μητρὸς πατρίς und Todesort erzählte, mit den Ansprüchen Smyrnas, die wohl hauptsächlich durch die oben besprochenen Stammbäume des Hellanicus und Ephorus nachhaltig legitimirt waren, durch jene schaalen Vermittlungskünste

[1] Gleichwohl muss noch spät eine ähnliche Ansetzung glaublich erschienen sein, da in hadrianischer Zeit Homer für einen Sohn des Telemachus und der Tochter des Nestor, Epikaste (Polykaste) ausgegeben werden konnte. S. ἀγών p. 5 ed. Nietzsche; Suidas s. Ὅμηρος; Tzetzes alleg. Hom. proleg. 64 (vgl. Cramer, an. Ox. III 376).

vereinigt, wie sie griechische Halbgelehrte widerspruchsvollen Sagen so gerne angedeihen liessen. Mit dem gleichen Kunstgriff ist auch Maeon, aus dem Stammbaum des Hellanicus übernommen, hier zum Adoptiv- oder Scheinvater des Homer herabgesetzt. Nun konnte wohl Aristoteles wirkliche Sagen, eben als solche, nacherzählen <vgl. was (von Celsus) Origenes c. Cels. III 27 p. 284 sagt: ὡς ἱστορίαν αὐτὴν ἐξετίθετο, μὴ καὶ τὴν ἰδίαν συγκατάθεσιν ἐμφαίνοι>; dass er selbst aber eine so thörichte Sagenklitterung, wie sie hier vorliegt, vorgenommen haben sollte, möchten wir ihm, wie wir ihn sonst kennen, nicht zutrauen. Ist also die Schrift περὶ ποιητικῆς ein ächtes Werk des Aristoteles, so bliebe nur übrig anzunehmen, dass er diese Verschmelzung der ietischen und der smyrnäischen Sage bereits bei einem älteren Sagenhistoriker vorgefunden und diesem nacherzählt habe. Wie in diesem Berichte die Erzählungen des Hellanicus und des Ephorus mit den Ansprüchen der Ieten zu einem Ganzen wohl oder übel verschmolzen sind, ist leicht zu erkennen. Der Maeon des Hellanicus, mit dem schon Ephorus so frei geschaltet hatte, wird hier identificirt mit jenem Μήων, βασιλεὺς Φρυγίας καὶ Λυδίας, von dem Diodor III 58 (s. dort Wesseling) berichtet. Diesen alten König, den sich Herodot, nach dem was er I 7 sagt zu urteilen, spätestens um die Zeit der Τρωϊκά regierend dachte, rückt unser Fabulist in die relativ helle Zeit der ionischen Wanderung herab, mit einer Willkür die nicht weiter befremden wird, und aus einem leicht zu erkennenden Grunde. Wenn Homer auf Ios erzeugt 411
sein sollte, so konnte das nicht wohl vor der ionischen Einwanderung geschehen sein: denn diese (bis dahin wohl als wüst gedachte) Insel sollte ja benannt sein ἀπὸ τῶν Ἰώνων οἰκισάντων (Steph. B. s. Ἴος). Unter die ionische Wanderung herunter zu gehn wird freilich nicht die Sage von Ios gehindert haben[1]; wohl aber verbot dies das Bestreben des Erzählers,

[1] Dies bemerkt Düntzer, Hom. Fr. p. 127 ganz richtig. Aber ungerechtfertigt ist seine Annahme, dass die Versetzung der ganzen Geschichte in die Zeit der ionischen Wanderung erst (wie allerdings manche Zusätze) dem Pseudoplutarch verdankt werde. So bestimmt wie möglich wird der Bericht von H.'s Geburt καθ' ὃν καιρὸν Νηλεὺς ὁ Κόδρου τῆς Ἰωνικῆς ἀποικίας ἡγεῖτο dem Aristoteles selbst zugeschrieben; und dass diese Zeit-

an dem Zusammenhang des Homer mit dem Lyder Maeon in Smyrna festzuhalten: denn nach der Occupirung von Smyrna durch die Aeoler (welche hier, wie in der v. Homer. des Pseudoherodot, bald nach der ionischen Wanderung angesetzt wird) konnte von Lydern, und gar einem lydischen Könige, in Smyrna nicht wohl die Rede sein. Es liegt auf der Hand, dass der Fabulist zu der Fixirung der Geburt des Homer auf diese bestimmte Zeit so zu sagen recht unschuldig, ohne alle tiefere Betrachtung der homerischen Gedichte selbst, einzig durch seine conciliatorische Sagenverschmelzung gelangt ist.

Auf keinen Fall war es diese thörichte Sagencombination, welche den Aristarch bestimmte, in die Zeit der ionischen Wanderung Homers ἀκμή zu legen. Aristarch erkannte in Homers Gedichten Spuren einer Kenntniss der ionischen Umsiedelungen; da er ihn aber doch, seiner Sprache nach, zum Athener machen zu müssen glaubte, setzte er seine Blüthe gerade in die Zeit, in welcher von Athen aus die Wanderungen begannen, an denen er vermuthlich den Dichter theilnehmen liess. Dass dieses die Gründe Aristarchs für seine Annahme waren, hat gerade Sengebusch sehr deutlich gemacht. Wenn er daneben noch an eine Ueberlieferung glaubt, welcher Ar. gefolgt sei, so ist darüber, dass für Athen als Heimath Homers am allerwenigsten eine Ueberlieferung bestanden hat, nichts weiter zu sagen nöthig nach dem was Bergk, Düntzer und zuletzt Joh. Schmidt (de Herodotea quae fertur vita Homeri) bemerkt haben. Was aber die Ansetzung der Blüthezeit Homers auf die ionische Wanderung betrifft, so besagt
412 der Ausdruck des Clemens (Strom. I p. 326 D; 327 A Sylb.) Ἀρίσταρχος κατὰ τὴν Ἰωνικὴν ἀποικίαν φησὶ φέρεσθαι αὐτόν, wenn er überhaupt genau zu nehmen ist, weiter nichts, als dass bereits vor Aristarch Homers ἀκμή in jene Zeit ‚gesetzt' wurde. Das Wort selbst bezeichnet viel eher die Annahme, Combination eines Gelehrten, als eine eigentliche, von aller blossen Vermuthung unabhängige ‚Ueberlieferung'. Aristarch folgte also vielleicht einer schon vor ihm aufgestellten

bestimmung den Grund für das, was weiterhin von Maeon berichtet wird, bildet, also wesentlich zum Ganzen gehört, habe ich oben nachgewiesen.

Meinung eines älteren Gelehrten, die sich ihm aus inneren Gründen empfahl. Hätte es wirklich eine ‚Ueberlieferung‘ gegeben, welche Homers Blüthe in die Zeit der Wanderung setzte, eine Ueberlieferung, die vor Aristarchs kritischer Prüfung Stand gehalten hätte: wäre es da wohl wahrscheinlich, ja denkbar, dass Aristarchs Ansetzung nicht nur von Späteren verworfen, sondern von Aristarchs unmittelbarem Schüler, Apollodor, verschmäht worden wäre?

Aristarchs Ansicht wird getheilt von Castor (Euseb. chron. I 1 p. 185/6 187/8 ed. Schöne; chron. can. 980 Armen. 978 Hieron.) und jenen nicht näher bezeichneten Gewährsmännern des Philostratus (Heroic. p. 194, 11 Kays.), welche die Zeit der Blüthe (γέγονε καὶ ᾖδε) des Homer auf das J. 127 nach den Τρωϊκά setzten, ὅτε τὴν ἀποικίαν οἱ Ἀθηναῖοι ἐς Ἰωνίαν ἔστειλαν[1]. Vgl. auch [Lucian.] encom. Demosth. 9. Sonst finden wir nicht, dass sie sich besondern Ansehens erfreut habe. — Immerhin in die Zeit der Gründung griechischer, wenn auch nicht gerade der ionischen Colonien in Kleinasien, setzt den Homer der wunderliche Scribent, der unter Herodot's Namen περὶ τῆς Ὁμήρου γενέσιος καὶ βιοτῆς gehandelt 413
hat. Wenn derselbe Homer in dem äolischen Smyrna geboren werden lässt, und die Ansprüche anderer kleinasiatischer Städte damit abfindet, dass er den Dichter von Stadt zu Stadt ziehen und in einer jeden sein Handwerk üben lässt, so ist das Eine alte Ueberlieferung, das Andre ein keineswegs neuer Kunst-

[1] Ohne diesen Zusatz hätte man den Sinn dieser Ansetzung, 127 p. Tr. c., schwerlich errathen können; eine Fixirung der ionischen Wanderung auf 127 p. Tr. c. ist uns sonst nicht bekannt. Woher übrigens diese Zahl? Am Ersten wird man die Abweichung von der gewöhnlichen Ansetzung sich aus der Differenz zwischen zwei Berechnungen der troischen Aera erklären wollen. Es lässt sich denken, dass die 127 Jahre von 1170 an gerechnet wären, auf welches Jahr Ephorus (1171 Sosibius) die Einn. Trojas setzte. Wie diese Aera 13 Jahre tiefer liegt als die Eratosthenische (1183), so ist sie von dem durch Eratosthenes festgesetzten Zeitpunkt der ion. Wanderung (1043) um 13 Jahre weniger entfernt als des Erat. troische Aera: 140—13 = 127. Um eine derartige Umrechnung annehmen zu können, müsste man freilich vorraussetzen, dass der Zeitpunkt der ion. Wanderung dem Rechner, auch unabhängig von der Bestimmung des Erat. (140 J. p. Tr. c.), als ein fester Punkt gegolten habe. bestimmt etwa nach seinem Abstande von Ol. 1 (267 Jahre, d. i. 8 γενεαί, vor Ol. 1). Aber diese Voraussetzung hat freilich ihr Bedenken.

griff[1]. Aber fragen darf man, was den Fabulisten bewogen habe, Homers Geburt gerade in die Zeit der Gründung der Stadt Smyrna, von Kyme aus, zu setzen. Einen besonderen Grund für diese Zeitbestimmung muss er um so sicherer gehabt haben, weil er hiermit sich in bewussten Widerspruch zu der Meinung des Herodot setzte. Er giebt am Schluss seiner Schrift die Zeit der Eroberung Trojas so an, wie sie auch der ächte Herodot berechnet haben könnte; Homers Geburt aber setzt er ebendort in das Jahr 168 nach Trojas
414 Einn., also viel früher als Herodot II 53[2]. Man darf gewiss

[1] Homer, in Smyrna geboren, kommt nach Chios: Proclus v. Hom. p. 24, 11 ff. West. (Hellanicus). Homer, auf Ios gezeugt, in Smyrna geboren, verlässt mit den Lydern die Stadt, will später nach Theben (Athen?) zu den Κρόνια fahren, kommt nach Ios zurück: Aristot. bei Plutarch. v. Hom. p. 22 f. West. Am weitesten ausgebildet ist die Erzählung von Homers Reisen im Ἀγών p. 18 ff. ed. Nietzsche.

[2] Pseudoherod. § 38: Homer ist geboren 168 Jahre nach den Τρωϊκά, 622 vor dem Zuge des Xerxes nach Griechenland, also 1102; also fallen die Τρωϊκά in 1270. Man hat längst bemerkt, dass diese Ansetzung der Τρωϊκά des ächten Herodot Ansetzung nicht nur wiederzugeben beabsichtigt, sondern auch wirklich ziemlich genau wiedergiebt. S., nach Fréret u. A., z. B. Clinton F. H. I 133; Brandis, de temp. Gr. ant. rat. p. 5. 6. Man sieht, wie nutzlos Sengebusch, Jahrb. 1853 p. 373, seine unglückliche Cyklencabala in Bewegung setzt, um dieses Datum zu erklären. Dass Herodot an die Rechnungsweise nach Cyklen nicht gedacht hat (freilich überhaupt Niemand im Alterthum), ist doch bekannt genug. — Die 168 Jahre errechnet der Pseudoherodot, indem er die Colonisirung von Lesbos 130 nach Tr., die Gründung von Kyme 20, die von Smyrna wieder 18 Jahre später ansetzt. Dass man diese Daten nicht als wirklich geschichtlich sichere betrachten dürfe, sollte nicht erst ausdrücklich gesagt werden müssen. Gleichwohl behandelt sie Sengebusch gelegentlich (z. B. Jahrb. 1853 p. 372; diss. Homer. II 84) so, als hielte er sie für völlig zuverlässige Ueberlieferung. Damit will sich freilich schwer reimen, wenn derselbe Gelehrte a. O. p. 371 die 130 Jahre zwischen den Τρωϊκά und der Colonisirung von Lesbos für eine runde Zahl erklärt. Wie diese runde Zahl berechnet sei, ist keineswegs so klar wie es Sengenbusch scheint. Lesbos ist erobert, oder seine Eroberung ist vollendet durch Gras, den Urenkel des Orest: Strabo XIII p. 582; Hellanicus bei Tzetzes zu Lyc. 1374 (vgl. Schol. Lycophr. cod. Marcian. ed. Kinkel p. 189). Hellanicus setzt diese Eroberung 100 Jahre (3 γενεαί) nach dem Tode des Orest an. Wann aber starb Orest? 60 Jahre nach den Τρωϊκά führt, nach Orests Tode, sein Sohn Penthilus die Αἰολικὴ ἀποικία weiter: Strabo a. O.; eben damals war also Orest gestorben. (Hierzu stimmt ganz gut, wenn man ihn 70 Jahre alt werden liess: Schol. Eurip. Orest. 1640. Er war dann im Jahre des Auszuges seines Vaters nach Troja geboren.) 60 Jahre nach Tr. Einn. haben ihn vielleicht auch die

annehmen, dass zu dieser Inconsequenz der Autor, dessen ganzes Bestreben auf Ausgleichung aller möglichen Ueberlie- 415

Urheber der in den Exc. Barb. (Africanus) p. 215 Sch. wiedergegebenen Regentenliste sterben lassen. Dort werden nach der Einn. Trojas zugetheilt dem

Agamemnon XV Jahre.
Aegisth (vgl. Odyss. γ 305) VII Jahre,
Orestes XXVIII Jahre
Penthilus XXII Jahre.

Die beiden letzten Zahlen sind nicht in Ordnung: ihre Summe muss 58 sein, wie bei Castor in Euseb. Chron. I p. 179. 180 Sch. (wo wiederum die Zahlen für Agamemnon und Aegisthus nach den Exc. Barb. zu corrigiren sind: s. Gutschmid bei Schöne. Vgl. Brandis, temp. Gr. ant. 31 <vgl. aber auch Apollod. bibl. epit. 6, 36 p. 227 ed. Wagner (1894)>). Ich vermuthe nun, dass zu schreiben ist:

Orestes XXXVIII
Penthilus XX.

Dann stirbt Orest nach Tr. Einn. 15 + 7 + 38 = 60 Jahre. Nach Velleius I 1, 3 stirbt Orest, 90 Jahre alt, 77 Jahre nach Einn. Tr. (geboren 3 Jahre vor Agamemnons Zug nach Troja). So wäre denn 100 Jahre nach Orests Tode 160, 177 p. Tr. c., nimmermehr 130. Wer ihn 30 Jahre nach Einn. Tr. schon sterben liess, musste sich entschliessen, seinen Sohn Tisamenus, von dem doch die Geschichte so wenig wusste, volle 50 Jahre bis zum Heraklideneinfall regieren zu lassen. Oder er musste sich um diese peloponnesischen Verhältnisse bei seinen chronologischen Combinationen gar nicht kümmern. Dies könnte man am Ersten dem Hellanicus zutrauen, der auf die spartanischen Königslisten keine Rücksicht genommen zu haben scheint. Auch sieht es nach Schol. (Tzetz.) Lyc. 1374 wirklich so aus, als ob Hellanicus den Orest nicht allzulange nach der Ermordung des Aegisth (μετὰ τὸ ἀνελεῖν Αἴγισθον) nach Lesbos habe auswandern lassen, immerhin nachdem er eine Zeit lang Ἄργους ἐβασίλευσεν: Hell. fr. 82. Denkbar also wäre es, dass Hellanicus hier die Quelle des Pseudoherodot wäre. Mit der Darstellung der äolischen Wanderungen bei Strabo XIII 582 ist der Bericht des Pseudoherodot ganz unvereinbar, namentlich auch in Bezug auf die Gründung von Kyme, welches nach Pseudoh. 20 Jahre nach Lesbos gegründet wird, nach Strabo zwar πολὺν χρόνον nach 60 p. Tr. c., aber doch noch von Kleuas und Malaos, Zeitgenossen des Penthilus, also auf keinen Fall nach den Zeiten des Gras. (Noch anders Pausan. III 2, 1, der mit Velleius I 3, 1 darin übereinstimmt, dass er schon den Penthilus [‚Orestis liberi' unbestimmter Vell.] sich auf Lesbos festsetzen lässt.) So lässt sich auch das, was Pseudoher. § 9 (p. 4, 93 West.) von Neon Teichos berichtet, mit Strabo XIII p. 621 auf keine Weise vereinigen. Dagegen ist leicht einzusehen, dass mit Strabos Bericht über die Gründung von Kyme sehr wohl sich verträgt, was oben p. 400 <21 f.> nach Wahrscheinlichkeit über die von Ephorus hierfür angesetzte Zeit ermittelt worden ist. — Uebrigens verstehe ich Pseudoh. p. 20, 21: ‚vom Ende des Feldzuges nach Troja', nicht, wie Sengebusch, ‚vom Anfang.' Unzweideutig ist der Ausdruck Z. 32 ἀπὸ τῶν Τρωϊκῶν, d. i. nach ausnahmelosem Gebrauch der alten Chronologen: von

ferungen gerichtet ist, durch eine ältere Ueberlieferung bewogen worden ist, d. h. durch die Behauptung einer gelehrten Autorität früherer Zeit (denn eigentlich sagenhafte Ueberlieferungen von der Zeit Homers hat es überhaupt nicht gegeben). Nun erinnere man sich an den oben gelieferten Nachweis, dass Hellanicus den Vater Homers nach Smyrna gelangen liess bei Gelegenheit der Gründung dieser Stadt durch die Amazonen. Man wird schwerlich einen andern Grund auffinden können, der den Pseudoherodot bewegen konnte, Homers Geburt auch seinerseits an die Gründung Smyrnas zu knüpfen, als sein Bestreben, diese durch die viel gelesenen Schriften des Hellanicus zu Ansehen gelangte (daher noch spät von Charax nachgesprochene) Combination zu schonen und zu verwerthen. Freilich nöthigte ihn die ganze Anlage seiner Fabel, Homer in eine viel spätere Zeit zu setzen als Hellanicus gethan hatte: aber dass ihm heimlich die Ueberlieferung vorschwebte und Bedenken machte, welche Homers Geburt in die Zeit der Amazonensagen hinaufrückte, verräth er selbst dadurch, dass er bei Gelegenheit der kymäischen Gründung von Smyrna des Theseus gedenkt, den er zu einem, aus Thessalien stammenden Einwohner von Kyme und Einen unter vielen Colonisten von Smyrna macht, und mit sehr unwahrscheinlicher Erfindung der neuen Stadt den Namen nach seiner Frau geben lässt. Wozu diese, mit Homers Geburt und den Verhältnissen seiner Eltern in keinerlei Zusammenhang stehende Angabe, wenn es dem Verfasser nicht darauf ankam, ausdrücklich den Gedanken an die Verbindung der
164 Geburt Homers mit der Gründung von Smyrna in der Amazonenzeit fernzuhalten, indem er den attischen Theseus, der mittlerweile (wie oben ausgeführt ist) zum Haupthelden in der Gründungsfabel von Smyrna in der Amazonenzeit geworden war, in einen Kymäer verwandelte und mit herunterzog in die Zeit, in welche er Homers Geburt setzen zu müssen glaubte?

Homers Geburt also in die Zeit der Gründung von Smyrna zu setzen, ist dieser Sagenharmonist durch Hellanicus bewogen worden. Im Uebrigen ist namentlich Ephorus sein Vorbild;

---

der Einnahme Trojas an. Niemand hat je vom Beginn des Feldzuges an gerechnet.

wie er dessen Bericht benutzt, verändert und mit fremden Zuthaten verbunden hat, braucht hier nicht erörtert zu werden; genug, dass er auf den Gedanken, Homer zur Zeit der Gründung von Smyrna geboren werden zu lassen, gerade durch die Erzählung des Ephorus am Wenigsten gebracht worden sein kann.

Wenn bei diesem Schriftsteller ganz singuläre, aus eigenster Phantasie geborene Einfälle dargeboten werden, so gründen einige andre, eng zusammengehörige Zeitangaben sich wenigstens auf eine früh ausgebildete litterargeschichtliche Sage.

Man hatte in der Chronologie des Homer, in welcher sich sicherer Berechnung so wenig Mittel darboten, doppelt Grund, das, sonst in griechischer Litteraturgeschichte so oft angewandte Hülfsmittel der συγχρονισμοί nicht unversucht zu lassen. In der That hat man sich bemüht, aus dem Verhältnisse des Homer zu H e s i o d einige Aufklärung über die Lebenszeit beider Dichter zu gewinnen. Eine wirkliche Ueberlieferung gab es natürlich auch hierüber nicht. Wenn in der Zeit der Blüthe homerischer Studien dem Aristarch, dem Apollodor und wohl der gesammten Aristarchischen Schule Hesiod als der jüngere galt (wie schon dem Heraklides und Philochorus, und angeblich sogar schon dem Xenophanes), so war diese Ueberzeugung gewonnen aus kritischer Vergleichung des geographischen Gesichtskreises der beiden Dichter (welche schon den Eratosthenes zu gleicher Ansicht bewogen hatte), des Sagenstandes bei dem Einen und dem Andern u. s. w.[1] Dieser

[1] Eratosthenes hatte für die Annahme, dass Hesiod jünger sei als Homer, aus der Geographie geschöpfte Gründe: Strabo I p. 23. p. 29. (Vgl. Berger, die geogr. Fragm. des Erat. p. 41). Aristarch folgt ihm z. Th. darin (vgl. z. B. Schol. Od. δ 477), z. Th. erweitert er des Erat. Beobachtungen, und notirt ausserdem Stellen, an denen Hesiod die von Homer berührten Sagen ausführe, verändere etc. Solche für die Bestimmung der ἡλικία Ἡσιόδου (Sch. K 431: s. Lehrs Aristarch.[2] p. 232) wichtigen Beobachtungen stehen in Schol. I 246 (Peloponnes), K 431 (Lyder. Phryger), δ 477 (Nil), Λ 750 (Molionen: vgl. Schol. Ψ 638), M 22 (Simoeis, Theog. 342), Ξ 119 (ἱππηλάτα), Ω 527 (Pandorabüchse <vgl. Procl. zu Hes. Erg. 94: dazu Wyttenbach Plut. Mor. VI p. 716 (zu cons. ad Apoll. 105 D)>). Rein grammatisch ist die Beobachtung zu Ω 25 (μαχλοσύνη; vgl. Hes. fr. 50 Kinkel). Aus keiner dieser Beobachtungen ergiebt sich, in welche Zeit nun Ar. den Hesiod gesetzt habe. — Dass Apollodor den Hesiod für jünger als Homer hielt, geht aus Strabo XIII

417 Ansicht der Meister homerischer Kritik, die noch bei Johannes Tzetzes[1], freilich in byzantinischer Fratzenhaftigkeit, umgeht, steht die Behauptung des Ephorus gegenüber, dass Hesiod der Aeltere sei. Nach den, vermuthlich sehr dilettantenartigen Gründen für diese Behauptung lohnt sich nicht, genauer zu forschen. Bemerkenswerth aber ist, dass die Anhänger dieser Behauptung nicht gewagt haben, Hesiod von Homer um mehr
418 als die Dauer eines ‚Geschlechts‘, 30—35 Jahre abzurücken[2].

---

p. 587 hervor (s. Niese, Rhein. Mus. 32, 292), noch viel deutlicher aus Strabo VII 299 (411, 1 Mein.), wo in einem Excerpt aus Apollodor (p. 410, 1—411, 24 Mein.) Hesiod geradezu unter die ἔτι νεωτέρους Ὁμήρου gerechnet wird. Ebenso deutlich Ap. bei Strabo VIII p. 370 (525, 10 Mein.).

[1] Tzetzes redet über die Zeit des Homer und des Hesiod Chil. XII 191—209; Allegor. Homer. prolegom. 104—112: Vita Hesiodi (vulgo Proclus Γένος Ἡσιόδου) p. 48 West. An der ersten Stelle dreht er sich in lauter groben Rechenfehlern herum (die vier Species scheinen dem Trefflichen nicht recht geläufig gewesen zu sein); bemerkenswerth ist einzig, dass er Hesiod hier (v. 196 f.) in die elfte Olympiade setzt. Die zweite und dritte Stelle enthalten übereinstimmend folgende Berechnung: Homer ist (nach Dionysius ὁ κυκλογράφος) Zeitgenosse des thebanischen und des troïschen Krieges; Hesiod ist Vater des Stesichorus; Stes. aber ist Zeitgenosse des Pythagoras und des Phalaris, welche 400 Jahre Ὁμήρου ὑστερίζουσιν; also ist Hesiod 400 Jahre jünger als Homer. Den Grund dieser unsinnigen Verrechnung deckt der Zusatz v. Hes. p. 48, 86 auf: καθά φησι καὶ Ἡρόδοτος. Der sagt natürlich nicht, dass Stesichorus etwa 400 Jahre nach Homer gelebt habe, aber er sagt dass Homer (und Hesiod) 400 Jahre vor ihm, Herodot, gelebt habe. Der gute Tzetzes muss aber wohl gemeint haben, dass Herodot ebenfalls ein Zeitgenosse des Stesichorus, Phalaris und Pythagoras (welche freilich alte Sage, und sogar die Chronographie des Eratosthenes in Eine Zeit setzte) gewesen sei. Nur so kann ich seinen Unsinn erklären. — Uebrigens geben die Notizen des Ioan. Tzetzes in den Proleg. Alleg. 50 ff. den stärksten Beweis für Roses Annahme, dass das unter Proclus' Namen bekannte Γένος Ἡσιόδου dem Tzetzes angehöre. Für Homers Leben hat Tz. in den Prol. Alleg. dieselbe Vita benutzt, welche auch vor den Ἀγών geschoben ist. Man corrigire nach Tz. 64 im Ἀγών Z. 20 (N.) Θαμύραν, nach Tz. 61 im Ἀγών 21: ἱερογραμματέα, nach Tz. 65 (Ὀρνιθοῦς) im Ἀγών 23 Υρνηθώ. Ἀγ. 19 Μαιαγόραν: Tz. Μασσαγόραν. Das Richtige ist wohl: Μνασαγόραν. <Δαμασσαγόρα epigr. 254, 2 Kaibel (vgl. auch Eustath. ad Odyss. μ 63, Anthol. Pal. VII 5, 4, Alexandre Orac. Sibyll. II. p. 80).>

[2] Bei Ephorus ist Homer fast ein Zeitgenosse des Hesiod: s. oben sein Stemma. Im Marmor Parium ist Hesiod 30 Jahre vor Homer gesetzt (ep. 28. 29). Nach Tzetzes, alleg. Hom. proleg. 101. 102, vit. Hes. p. 46, 37 ff. West. setzten diejenigen, welche (d. h. Einige von denen welche) Hes. für älter als Homer erklärten, Hesiod in den Anfang, Homer an den Schluss der Regierung des Archippus in Athen, welcher sein

Sie hatten eine festgewurzelte Sage zu schonen, welche von einem Zusammentreffen der beiden Dichter erzählt: und sie schonten diese Sage, welche die alexandrinischen Gelehrten kurzweg bei Seite schieben durften, weil ihre eigne Behauptung nicht auf freier kritischer Betrachtung ruhte, sondern im besten Falle auf einer etwas anders gewendeten Sage.

Die älteste Zeit dachte sich Homer und Hesiod als Zeitgenossen. Diese Vorstellung drückt ganz unbefangen der Stammbaum des Hellanicus aus; auch Herodot (II 53) folgt ihr. Ob zu einer so nahe liegenden Vorstellung jene ältesten Historiker einen besondern Grund aus irgend einer sagenhaften Ueberlieferung schöpften, mag dahin gestellt bleiben. Gewiss ist, dass wenn spätere Autoren diese, durch Aristarchs Kritik so stark erschütterte Annahme wiederholen, sie sich einzig stützen konnten und stützten auf eine ‚Ueberlieferung', die ihnen wohl fester schien als alle Kritik, die Sage von dem Wettkampf des Homer und Hesiod in Chalcis. Dass diese Sage bereits von Alcidamas, dem Gegner des Isokrates (also vor Ephorus), ausgeschmückt worden ist, steht fest. Aber Niemand wird wohl bezweifeln, dass die Grundbestandtheile der Sage dem Rhetor bereits aus älterer Zeit überliefert worden sind. Freilich ist es nicht möglich, genau zu bestimmen, wo und wann die sinnreiche Dichtung zuerst erfunden sein mag. Am Natürlichsten denkt man sich doch die Vorstellung eines Wettkampfes der beiden Rhapsoden entstanden in einer Zeit, die selbst gewohnt war, die epische gleich aller andern Poesie in der Form des ἀγών an die Oeffentlichkeit treten zu sehn und mit begreiflichem Irrthum die Zustände ihrer eignen Umgebung auf die Verhältnisse der vorbildlichen Dichtung alter Zeit übertrug. Wie an den grossen πανηγύρεις, den hohen Festen der Stadtgottheit dieser spätern Zeit die Rhapsoden 419
wetteifernd sich maassen, so dachte man sich wenigstens an denjenigen Festen, die auch das höhere Alterthum schon ago-

---

Amt 35 Jahre verwaltet habe. Hier sollen also offenbar die beiden Dichter um 35 Jahre von einander abgerückt werden. An einen Irrthum in der Zahl der Regierungsjahre des Arch., oder eine Verwechslung mit seinem Vorgänger Akast (welcher nach Eusebius 36 Jahre regiert) ist nicht zu denken.

nistisch beging, den Leichenspielen, die Dichter im Kampf einander entgegengestellt. Die mannigfachen Berichte von solchen Dichterwettkämpfen ältester Zeit mögen zum Theil nur auf leerer Fabelei Späterer beruhen[1]. Aber gerade die Erzählung vom Wettkampfe Homers und Hesiods zeigt in ihrer ganzen Anlage und in allen Einzelheiten so deutliche Spuren alterthümlicher Erfindung[2], dass es erlaubt sein muss, sich vorzustellen, was sich freilich nicht streng beweisen lässt, dass diese Dichtung in jener Zeit entworfen sei, in der hesiodische und homerische Rhapsoden auf Delos, in Athen und wo immer sonst sich in jenen Agonen maassen, von denen uns bekannte Verse der Ἔργα καὶ Ἡμέραι und so manche Hindeutung in den homerischen Prooemien Kunde geben.

420 Diese altberühmte, durch die Erzählung des Alcidamas vollends der Phantasie eingeprägte, durch ein Weihegeschenk mit Hesiods eigner Aufschrift gläubigen Seelen bestätigte Sage

[1] Fabeln von Wettkämpfen alter Dichter: Lobeck Aglaoph. p. 328. Ganz zweifellos späte Fabeleien sind die Erzählungen von den Siegen der Sänger urältester Vorzeit an den alten ennaeterischen Pythien in Delphi: Pausan. X 7, 2 ff., Demetrius Phal. bei Schol. Odyss. γ 267 (I p. 143, 17 ff. Dind.) etc. Etwas mehr historischen Sinn zeigen die, vielleicht nicht ganz ohne Autorität älterer Sagen ausgeführten Berichte von den Dichterwettkämpfen an den Leichenspielen des Pelias: Akesander bei Plutarch. Symp. qu. V 2; Hygin fab. 273 p. 147, 22 ff. ed. M. Schmidt (vgl. Aristot. πέπλος f. 1 p. 566 Rose), des (unbekannten) Oiolykos in Thessalien: Plut. Symp. V 2. Wunderlich unchronologische Erzählung von einem Wettkampf des Lesches mit Arctinus: Phanias bei Clemens Strom. 1 333 B. Homers Gedichte bieten keine Spur eines Sängerwettkampfes dar, ausser der Andeutung in den bekannten Versen von Thamyris und den Musen: aber diese stehen eben auch im Schiffskatalog und mögen selbst für die späte Abfassungszeit desselben zeugen. In die Erzählung von den Leichenspielen zu Patroclus' Ehren hatte ein Fürwitziger, schon vor Aristarch, einen ἀγὼν λογιστικός eingeschwärzt, indem er las (Ψ 886) καὶ ῥήμονες ἄνδρες ἀνέσταν: s. Schol. Ψ 886, Plutarch Symp. V 2, p. 675 A. — Noch wolle man bemerken, wie in dem Bruchstück aus Aristoteles π. ποιητικῆς bei Pseudoplut. v. Hom. p. 23, 57 ff. West. Homer durchaus als ein Rhapsode erscheint, der musischen Wettkämpfen nachzieht: nach Ios kommt er, πλέων εἰς Θήβας ἐπὶ τὰ Κρόνια· ἀγὼν δ' οὗτος ἄγεται παρ' αὐτοῖς μουσικός. (Dass zu schreiben ist: εἰς Ἀθήνας geht aus Pseudoherodot vit. Hom. p. 48, 65 W. hervor, worauf schon Rose Arist. Pseud. p. 85 hinweist. Dass an den wohlbekannten Kronien in Athen ein musischer Wettkampf stattfand, wird freilich sonst nicht überliefert.)

[2] S. Anhang.

ist es nun allein, worauf in gelehrter Zeit Diejenigen sich stützten, welche Gleichzeitigkeit der beiden Dichter behaupteten. Dass in der That nur diese Sage und die auf sie bezüglichen Documente für eine solche Behauptung geltend gemacht wurden, wird uns mit voller Bestimmtheit gesagt von Varro bei Gellius III 11, 3, von dem Compilator der Schrift περὶ Ὁμήρου καὶ Ἡσιόδου καὶ τοῦ γένους καὶ ἀγῶνος αὐτῶν p. 6, 51 N., endlich von Tzetzes, vit. Hesiodi p. 47, 41 ff. W., Alleg. Homer. proleg. 91. So wird denn auch in dem, aus besten (aristarchischen) Quellen geschöpften Bericht des Proclus περὶ Ὁμήρου p. 26, 48 ff. W. die Behauptung derer, welche Homer und Hesiod zu Zeitgenossen machen, einfach abgewiesen durch Hinweisung darauf, dass das von Hesiods Siege zeugende Epigramm gefälscht sei. Andere negative Argumente waren nicht erforderlich, weil eben für die Behauptung der Gleichzeitigkeit — wie aus dem Verfahren des Proclus am Deutlichsten hervorgeht — nur die Sage vom Wettkampf und das auf diesen bezügliche Epigramm als einziges positives Argument vorgebracht wurde.

Hiernach aber müssen wir annehmen, dass überall, wo bei Autoren gelehrter Zeiten Homer und Hesiod Zeitgenossen genannt werden, die hieran geknüpfte Zeitbestimmung gewonnen ist aus einer chronologischen Berechnung der Zeit des Wettkampfes der Beiden in Chalcis.

Nun entnahm die Dichtung von dem Wettkampfe die besondern Umstände jenes Wettkampfes einigen, frühzeitig in die hesiodischen Ἔργα καὶ Ἡμέραι eingeschobenen Versen, in denen von Hesiods Siege in einem Wettkampfe die Rede ist, welchen in Chalkis auf Euböa die Söhne des Amphidamas diesem zu Ehren veranstaltet haben[1].

---

[1] Hesiod. Op. 654—662. Diese Verse (wohl nicht auch 650—653) erklärte (nach Proclus zu 650) Plutarch für eingeschoben. Offenbar nur darum, weil er keine andre Deutung derselben als auf den Wettkampf des Hesiod mit Homer sich denken konnte, und diesen für Fabel hielt. Dass er den Wettkampf mit Homer im Sinne hatte, zeigt der Zusatz καὶ ἐπίγραμμα θρυλλοῦσι: das ist eben jenes, welches Homer als den Besiegten nannte. Nun wird aber in den Versen selbst (654—662) Homer gar nicht genannt: ein sichres Zeichen dafür, dass ihr Urheber von der Sage, dass Hesiod den grössten aller Epiker besiegt habe, noch nichts

421 Liesse sich also die Zeit des Amphidamas bestimmen, so wäre zugleich die Zeit des Wettkampfes bestimmt. Wirklich hat man in neuerer Zeit Amphidamas etwa in die Mitte des siebenten Jahrhunderts setzen zu dürfen geglaubt. Plutarch (bei Proclus zu Hes. op. 650) berichtet: τὸν Ἀμφιδάμαντα ναυμαχοῦντα πρὸς Ἐρετριέας περὶ τοῦ Ληλάντου ἀποθανεῖν. Nun, sagt Bergk, Gr. Litt. G. I 930, ist nach Thucydides I 13, die erste bekannte Seeschlacht zwischen Griechen im J. 664 (resp. 681) geschlagen worden, Amphidamas, welcher ναυμαχῶν umkam, fiel also nach diesem Termin, nämlich in ‚dem' Kriege zwischen Chalcis und Eretria, welcher, nach bekannten Aussagen des Theognis und des Thucydides, um die Mitte des 7. Jahrhunderts stattgefunden haben muss. Diese scheinbar scharfsinnige Berechnung hat Bergk stillschweigend entlehnt von C. F. Hermann (Rhein. Mus. 1831 p. 91). Aber dieser hat freilich alsbald eine so ersichtlich verkehrte Combination selbst wieder verworfen, die ganz unglaubliche Annahme von nur Einem Kriege um das lelantische Feld gänzlich abgewiesen. Dass jene Notiz des Thucydides (I 13) in die Chronologie

---

wusste; sonst würde er diesen berühmtesten Namen eben genannt haben. Vielmehr ist offenbar, dass diese Verse schon in den Ἔργα καὶ Ἡμέραι standen, bevor die Sage als den von Hesiod in Chalcis besiegten Sänger den Homer zu nennen wusste: erst aus diesen Versen ist die ganze Sage hervorgesponnen worden, wie dies Proclus v. Hom. p. 26, 52. 53 sehr richtig andeutet (vgl. Nietzsche, Rhein. Mus. 25, 531). Die Verse 654—662 sind also sicher älter als die älteste Form des Ἀγών; in die hesiodischen O. et D. mögen sie darum immerhin erst von fremder Hand eingeschoben sein: wenigstens die Bezugnehmung auf Hesiods Dichterweihe (v. 659) erregt gerechte Bedenken. Aber man beachte wohl, dass die Verse keineswegs in sich ganz fest zusammenhängen: an dem nackten παῖδες μεγαλήτορες 656 hat G. Hermann (Opusc. VI 1, 246) gegründeten Anstoss genommen. Hat er Recht, so ist zwar das ganze Stück, v. 654—662, älter als die älteste Form des Ἀγών, aber 654—656 μεγαλήτορες wieder älter als der Rest 656 ἔνθα—662. Die Erwähnung des Amphidamas wäre dann gerade das Allerälteste; und in der That ist, was sich auf diesen bezieht, gewiss nicht aus der Luft gegriffen, sondern beruht auf alter ächter Sage. — Was Proclus zu v. 657 berichtet, dass Manche eine directe Erwähnung des Homer zwischen die hesiodischen Verse hineingesetzt haben, beweist weiter nichts, als dass eben eine solche Erwähnung ursprünglich nicht im Texte vorkam. Aber die ganze Notiz ist sinnlos (s. Goettling) und ist wohl nur aus einem Missverständniss nicht einmal des Proclus, sondern eines Excerptors aus Proclus entstanden.

einer Sage zu mischen unangebracht sei, sollte man wohl eigentlich nicht erst zu sagen brauchen; zudem hat aber Her- 422 manns Bemerkung, dass statt ναυμαχοῦντα ‚unstreitig μονομαχοῦντα zu lesen‘ sei, gerade in dieser Erzählung, wo es sich um Kämpfe der als ἀγχέμαχοι berühmten Euböer (s. Apollodor bei Strabo X p. 448. 9; Plutarch Thes. 5) unter einander handelt, etwas so unmittelbar Einleuchtendes, dass der ganzen Combination sogar jeder Schein einer Grundlage entzogen wird.

Endlich scheint bei dieser ganzen, von Bergk so zuversichtlich vorgetragenen Berechnung gar nicht bedacht zu sein, welche starke Zumuthung es ist, um das J. 650 sich einen König regierend zu denken, in Chalcis, wo doch schon zur Zeit der Gründung chalcidischer Colonien auf Sicilien und in Italien ἡ τῶν ἱπποβοτῶν ἐπεκράτει πολιτεία (Aristot. fr. 551 R.).

Die Alten haben ganz anders combinirt. Diejenigen Gelehrten, welche Homer und Hesiod, als Zeitgenossen, in jenem Wettkampf zu Chalcis zusammentreffen liessen, haben nicht daran gedacht, die Blüthe der Beiden bis weit unter die erste Olympiade herabzudrücken. Vielmehr heisst es bei Philostratus Heroic. p. 194, 13 ed. Kays.: οἱ δὲ ἑξήκοντα καὶ ἑκατὸν ἔτη γεγονέναι μετὰ τὴν Τροίαν ἐπὶ Ὅμηρόν τέ φασι καὶ Ἡσίοδον, ὅτε δὴ ᾆσαι ἄμφω ἐν Χαλκίδι κτλ. Wird hier ausdrücklich der Wettkampf 160 Jahre nach Troja's Einnahme gesetzt, so bedarf es, nach dem oben Bemerkten, keines Beweises weiter dafür, dass auch die dem Varro (der an den Wettkampf glaubte: Gell. III 11, 3) entlehnte Notiz bei Gellius XVII 21, 3 die Zeit des Wettkampfes angeben soll. Es heisst dort: de Homero et Hesiodo — constitit utrumque ante Romam conditam vixisse, — annis post bellum Troianum, ut Cassius in primo annalium de Homero *atque Hesiodo* scriptum reliquit, plus (ob: plus minus?) centum atque sexaginta[1]. Auf denselben Zeit-

[1] Dass diese Notiz aus Varro de poetis entlehnt ist, kann nach den Erörterungen Unger's (Rh. Mus. 35, 13) über die von Gellius XVII 21 benutzten Quellen Niemanden zweifelhaft sein. Wie G. in unserm Falle die Meinungen seiner beiden Gewährsmänner, Varro und Nepos, durcheinander geschoben hat, ist ohne Weiteres deutlich. Homer und Hesiod leben isdem fere temporibus = Varro (vgl. Gell. III 11, 3) — oder Homer ist aliquanto antiquior = Nepos (Apollodor) — Homer und Hesiod (Varro) leben 160 p. Tr. c. = Varro; — Homer allein lebt ungefähr

423 punkt, rund 160, genauer etwas mehr als 160 Jahre, führt die Notiz des Eusebius chron. can. 1000: Quidam Homerum et Hesiodum his temporibus fuisse aiunt[1]. 1000 nach Abr. ist 165 Jahre nach Einn. Tr. (835 n. Abr.); die Vereinigung der

---

160 Jahre vor Roms Gründung: hier wird citirt Cornelius Nepos in primo chronico. – Beiläufig, wenn das Citat aus Cassius dem Gellius durch Varro zugekommen ist, so ist jedenfalls die Möglichkeit ausgeschlossen, diesen Cassius mit irgend einem Chronologen des zweiten Jahrh. n. Chr. (mit Müller FHG. III 688) zu identificiren. An Cassius Hemina zu denken, hindert wenigstens (woran Mommsen R. Chronol.[1] p. 152 A. 295 Anstoss nahm) der Zusatz ‚Silviis Albae regnantibus' nicht, da gar nicht erwiesen noch erweisbar ist, dass auch diese Worte aus Cassius, und nicht vielmehr aus Varro oder Nepos stammen. Ich halte also vorläufig mit H. Peter, Hist. rom. I p. CLXXV, daran fest dass die Annales des Cassius Hemina gemeint seien, die wir viel zu wenig genau kennen, um uns über das Vorkommen einer derartigen Notiz in denselben sonderlich wundern zu dürfen. Natürlich hätte dann C. H. die Notiz einem griechischen Chronologen entnommen: und sicher darf man ja eine so fest in der Ueberlieferung wurzelnde Zahl auf die Combination eines Chronologen guter Zeit (mindestens also aus der Mitte des 2. Jh.) und angesehenen Namens zurückführen. — In der 6. vita Hom. p. 31, 11. 12 W. werden als Vertreter der Meinung, dass Homer Zeitgenosse des Hesiod gewesen sei, genannt Πύρανδρος καὶ Ὑψικράτης (unbekannt, welcher).

[1] Auf 1000 Abr. setzen die Notiz die Hss. A P des Hieronymus, auf dasselbe Jahr und nicht mit dem Bongarsianus (dem Schöne folgt) auf 998, setzt dieselbe auch Cyrillus adv. Julian. p. 11 D. Vgl. Hiller, Rhein. Mus. 25, 260. Aus Hillers Ausführungen wird leicht zu erkennen sein, warum auf den selbständigen Zusatz des Cyrill. βασιλεύοντος Λακεδαιμονίων Λαβώτου nichts zu geben ist. Man blicke nur in Schönes Eusebius II p. 63, und man wird mit Augen sehen, wie Cyrill dazu kommen konnte, aus seinem Exemplar des Eusebianischen Kanons gerade diese Notiz zu entlehnen. Eine innere Beziehung der Notiz über Homer und Hesiod zu der Regierung des Labotas wollte natürlich auch Cyrill nicht andeuten; jedenfalls hat seine Bemerkung neben Eusebius keinen selbständigen Werth. Die abenteuerlichen Deutungen von Sengebusch (Jahrb. 1853 p. 387 ff.) — denen Gelzer (Rhein. Mus. 28, 3) nicht hätte folgen sollen — zerfallen demnach in Nichts. — Uebrigens ist dem Eusebius die Notiz aus Africanus zugekommen: vgl. Gelzer, Jul. Afric. I 136. 173. Africanus muss aber zwei Ansetzungen dargeboten haben: eine des Homer allein zur Zeit der ionischen Wanderung, d. i. unter David: diesen Ansatz geben wieder Euseb. can. 978, Syncellus p. 336, 3, aber auch 332, 11; — eine des Homer und Hesiod, als Zeitgenossen, 165 nach Tr. Einn., d. i. unter Salomo: diese Ansetzung bietet Euseb. can. 1000, und ganz richtig (κατὰ τοῦ Σολομῶντος τοὺς χρόνους) Leo Gramm. 32, 13. Wenn aber Ioan. Antioch. fr. 1 § 18 (FHG. IV 539) Homer und Hesiod unter David setzt, so verschmilzt er oberflächlich und falsch die beiden Ansetzungen, welche Gelzer a. a. O. nicht ganz genau wie eine einzige behandelt.

Namen Hesiods und Homers weist deutlich darauf hin, dass 424
auch hier die Zeit der beiden Dichter nach dem Zeitpunkte des beide vereinigenden Wettkampfes bestimmt werden soll. Wenn man nun endlich bei Suidas s. Ὅμηρος liest, dass Einige den Homer ansetzten 160 Jahre nach Einn. Tr. (247 Jahre vor Ol. 1: s. Rhein. Mus. 33, 186), so wird man sicherlich auch hier den Wettkampf des Homer mit Hesiod für das bestimmende Moment halten müssen. (Vgl. Rh. Mus. 33, 186 A. 3). Aber freilich liessen jene bei Suidas erwähnten τινές 160 n. Tr. den Homer τετέχθαι. Führt nicht Alles darauf hin, dass hier ein Irrthum des Hesychius anzunehmen sei, hervorgerufen gleich andern Irrtümern desselben durch einen zweideutigen Ausdruck seiner Quelle, nach welcher etwa Homer 160 n. Tr. γέγονε, oder ἐγένετο?[1]

An einer solchen Auskunft könnte allein zweifeln machen eine Angabe des Clemens Alex. Stromat. I p. 327 A: Εὐθυμένης δὲ ἐν τοῖς χρονικοῖς συνακμάσαντα Ἡσιόδῳ ἐπὶ Ἀκάστου ἐν Χίῳ γενέσθαι (scil. φησὶ τὸν Ὅμηρον), περὶ τὸ διακοσιοστὸν ἔτος ὕστερον τῆς Ἰλίου ἁλώσεως. ταύτης δέ ἐστι τῆς δόξης καὶ Ἀρχέμαχος ἐν Εὐβοϊκῶν[2] τρίτῳ. Die Deutung dieser Notiz bietet ungewöhnliche Schwierigkeiten. Zuerst: was heisst γενέσθαι? Man wird zunächst eine Bezeichnung der Zeit der ἀκμή des Homer darin finden wollen: schon darum weil alle Ansetzungen der Zeit des Homer, die Clemens hier (p. 326 C — 327 C) zusammenstellt, sich auf die ἀκμή des Dichters, nicht auf die Zeit seiner Geburt, beziehen. So braucht auch derselbe Clemens p. 332 B (Θαλοῦ περὶ τὴν πεντηκοστὴν ὀλυμπιάδα γενομένου: vgl. p. 302 A) γενέσθαι zur Bezeichnung der ἀκμή. Dennoch, in Verbindung mit den Worten: ἐν Χίῳ würde man γενέσθαι kaum anders denn als einen Ausdruck für die Geburt des Homer deuten können: wie denn auch Welcker, Ep. Cycl. I 177 gethan hat. Aber, dass hier, wo es sich nur um die Lebenszeit des Dichters handelt, die Angabe, wo er

[1] Dass in der That eine solche Verwechslung bei Suidas vorliegt, wird unten bei Erörterung der Meinung des Porphyrius ganz klar gezeigt werden.

[2] <Vgl. Plut. Is. et Os. 27; schol. Il. IX 525 (Wyttenb. Plut. Mor. VII p. 209).>

gelebt habe oder geboren sei, durchaus fremdartig sei' ist eine treffende Bemerkung Düntzers (Homer. Fragen p. 42), deren Richtigkeit jedem, der die Notizen des Clemens von p. 326 D bis 327 C zusammenhängend liest, ohne Weiteres völlig einleuchten wird. Sei es nun, dass die Worte ἐν Χίῳ von einem unzeitig gelehrten Leser zugesetzt, oder durch Irrthum eines
425 Schreibers entstanden sind[1]: den Sinn der ganzen Notiz können uns diese Worte um so weniger erschliessen als die Behauptung, dass Homer auf Chios g e b o r e n sei, sonst im ganzen Alterthum nirgends begegnet. Nun aber, und dieses ist die Hauptsache: wie kämen Euthymenes und Archemachus dazu, H e s i o d einen Zeitgenossen Homers zu nennen, wie käme Clemens dazu, hier, wo es auf Hesiods Zeitalter ganz und gar nicht ankommt, dieser Gleichzeitigkeit zu gedenken, wenn nicht eben in dieser der Grund zu der bestimmten Ansetzung der Blüthezeit des Homer läge? Dass aber seit der Ausbildung der Sage vom Wettkampf durch Alcidamas irgend ein Gelehrter jemals die beiden Dichter aus einem andern Grunde gleichzeitig habe leben lassen, als weil er an ihr Zusammentreffen in dem Wettkampf auf Euböa glaubte, das soll noch bewiesen werden. Endlich: welchen Anlass konnte wohl Archemachus haben, in einem Werke über die Geschichte und die Alterthümer von E u b ö a des Homer, und zwar als eines Zeitgenossen des Hesiod, zu gedenken, wenn nicht jenen berühmten Wettkampf in Chalcis auf Euböa?

Hiernach scheint es denn wohl sicher, dass man, mit Abweisung andrer Deutungen, die von Archemachus adoptirte Zeitbestimmung des Euthymenes beziehen dürfe und müsse auf das Zusammentreffen Homers mit Hesiod im Wettkampf zu Chalcis.

Dass der Zeitpunkt dieses Wettkampfes hier 200, nicht, wie sonst gewöhnlich, 160 Jahre nach Tr. Einn. fällt, würde

[1] Düntzer vermisst nach Ἀκάστου: ἄρχοντος Ἀθήνησιν. Aber das kann freilich nicht in dem: ἐν Χίῳ sich verbergen. Nur als Frage bringe ich vor: ist ΕΝΧΙΩΙ etwa verschrieben aus ΕΤΕΙ * (nach Eusebius sollte man erwarten: ΚΘ, nach Exc. Barb.: ΚΓ)? oder ist es ein Rest einer Correctur, welche ein Leser, der den chronologischen Widerspruch, den ich unten erläutere, bemerkt hatte, überschrieb über: Ἀκάστου: Ἀρχίππου? oder hiess es ursprünglich: ἐπὶ Ἀκάστου ἐν βίῳ γενέσθαι?

an und für sich wenig Bedenken erregen. Aber man beachte den Zusatz: ἐπὶ Ἀκάστου. Dass dieser mit der genaueren Angabe: 200 Jahre nach Tr. Einn. völlig unvereinbar ist, scheint bisher Niemand bemerkt zu haben. Nach den Königslisten des Eusebius fällt das letzte Jahr der Regierung des Akastus in das J. 168 nach Tr.; nach den Exc. Barb. (Africanus) p. 216/7 Sch. in d. J. 176 nach Tr.; nach Philochorus (bei Tatian p. 120; Clemens 326 D) fällt 180 nach Tr. in die Regierung des Archippus, des Nachfolgers des Akast. Es giebt keine Rechnung, nach welcher 200 v. Tr. noch in Akasts 426
Regierungszeit fiele[1]. Also muss hier irgend eine Störung vorliegen. Gewiss wird man nun einräumen müssen, dass der Name des Archon, Akastus, weniger einer Entstellung ausgesetzt war als die Anzahl der Jahre. Gleichwohl ist es sicher, dass Clemens selbst die Zahl so, wie wir sie lesen, geschrieben hat. Das lehrt sein Zusatz: ὡς εἶναι αὐτόν (Homer) τε καὶ τὸν Ἡσίοδον καὶ Ἠλισαίου τοῦ προφήτου νεωτέρους. Clemens setzt die Ἰλιακά, speciell die Ankunft des Menelaus nach Phoenicien unter Salomo: p. 326 A; 327 B; 332 B/C. Von Salomo bis zum Tode des Elisaeus rechnet er 181 Jahre: p. 326 D. Folglich kann er Homer und Hesiod, wenn er sie jünger nennt als Elisaeus, nicht weniger als 181 Jahre von den Ἰλιακά abgerückt haben. Eben dieser synchronistisch vergleichende Zusatz verräth aber auch, wie eifrig Clemens sein und anderer christlicher Chronologen Hauptziel: den Nachweis der Jugend hellenischer Cultur verfolgt. Wie, wenn ihn sein allzu eifriges Bestreben hier zu einem Irrthum verlockt hätte? Clemens selbst weist durch sein: ἐπ' Ἀκάστου darauf hin, dass seine Quelle irgendwie Homers und Hesiods Zeit nach der Herrschaft des Akast bestimmt hatte; in Akasts Regierungszeit fällt thatsächlich der Zeitpunkt, auf welchen gewöhnlich der Wettkampf fixirt wurde, 160 n. Tr. Nun erinnere man sich der Angabe des Suidas, nach welcher Einige 160 n. Tr. Homer ‚geboren‘

[1] Nach der Rechnung des Marm. Par. fällt Medons 13. Jahr auf 132 n. Tr., sein erstes also 119 n. Tr. Er regiert nach Euseb. und Exc. Barb. 20 Jahre, demnach folgte ihm Akastus 139 n. Tr. Lässt man diesen 36 Jahre herrschen, mit Eusebius, so endigte seine Regierung 175 n. Tr.; regiert er (so Barb.) 39 Jahre, so endigt seine Regierung 178 n. Tr.

werden liessen. An sich wäre es gewiss denkbar, dass Clemens eine ähnliche Angabe vor sich gehabt, von dem Zeitpunkte der Geburt aus den der ἀκμή (nach Apollodors Schema) berechnet, so denn die ἀκμή auf 200 n. Tr. gesetzt, aber den Namen des Akast, der zu 160 n. Tr. gehörte, gedankenlos mit abgeschrieben hätte[1]. Aber es ist kaum denkbar, dass die Quelle des Clemens, welche Homers Zeit einzig nach seinem συγχρονισμός mit Hesiod bestimmt, die Zeit der Geburt des Dichters angegeben haben könne: denn, abgesehen davon, dass
427 dies der Gewohnheit der Alten bei solchen ungefähren Angaben nicht entspricht, so hatte in diesem Fall die Quelle des Clemens ja einzig für die ἀκμή des Homer einen Anhalt an dem Wettkampfe in Chalcis: den dadurch bestätigten συγχρονισμός desselben mit Hesiod so auszudrücken, dass nun auch Beider Geburt auf das gleiche Jahr gesetzt wurde, wäre wahrhaft aberwitzig gewesen. So bleibt wohl nur die Annahme übrig, dass Clemens einen mehrdeutigen Ausdruck seiner Quelle, welche Homer und Hesiod unter Akastus, 160 n. Tr., γεγονέναι liess, im Eifer seiner Herabdrückung der griechischen Culturanfänge irrig auf deren Geburt gedeutet, und nun die oben angedeutete Umrechnung vorgenommen habe, wodurch denn Beider ἀκμή auf 200 n. Tr. gerückt wurde. Hat er doch, mit ganz gleichem Irrthum, p. 326 D, den Philochorus auf 180 n. Tr., nicht, wie er musste (s. Tatian ad Gr. p. 122), die ἀκμή des Homer setzen lassen, sondern dessen γένεσιν, d. i. mit ganz unzweideutigem Ausdruck (vgl. Clem. p. 328 D: 330 A; 335 C; 339 A u. s. w.) seine Geburt.

Es scheint also, dass eine durchaus unbezweifelte Rechnung den Wettkampf des Homer mit Hesiod 20 Jahre nach der ionischen Wanderung[2] stattfinden liess. Fragt man nun,

[1] So ist z. B. bei Suidas s. Πίτταχος, mit ganz ähnlicher Umrechnung, nach der Bestimmung der ἀκμή des Pitt. auf Ol. 42 (Laert. I 79) ohne Weitres das Jahr der Geburt auf Ol. 32 berechnet und so denn auch angegeben. S. Rhein. Mus. 33, 187.

[2] 20 Jahre nach der ionischen Wanderung ist offenbar der eigentliche Sinn der ganzen Bestimmung. Man beachte dass, wenn Eusebius chron. can. 998 (1000 A P) also 165 (167) Jahre nach Troja's Einn. Homers und Hesiods συγχρονισμός ansetzt, er auch die ionische Wanderung nicht 140, sondern 145, resp. 147 Jahre nach Tr. ansetzt, nämlich 978 (Hier. Schön.), resp. 980 (Armen.; 981 Hier. codd. A P). Also auch bei

durch welche Berechnung ein so bestimmtes Datum gewonnen
werden konnte, so bietet sich einzig die Annahme dar, dass
das Todesjahr jenes Königs Amphidamas von Chalcis, an dessen 428
Leichenspielen die beiden Dichter zusammentrafen, von attischen und euböischen Sagenhistorikern auf das zwanzigste Jahr nach der ionischen Wanderung fixirt worden sei, mit denselben Hülfsmitteln, mit welchen überhaupt die Genealogen der alten Königsgeschlechter der Chronologie zu Hülfe kamen. Man darf ja nicht daran zweifeln, dass euböische Specialhistoriker, wie Archemachus, einen vollständigen Stammbaum der Könige von Chalcis bis auf den Amphidamas herunter zu führen wussten; dass sie in den chronologischen Bestimmungen dieses Stammbaumes sich an die sicherer befestigten Daten der parallel laufenden athenischen Königslisten anlehnten (wie Archemachus an Euthymenes), begreift sich um so leichter, wenn man sich erinnert, dass das Geschlecht der Könige von Chalcis sich entweder direct auf Erechtheus zurückleitete (Schol. B. L. und Eustath. Il. B 536), oder auf Kothos von Athen, der μετὰ τὰ Τρωϊκά Chalcis gegründet haben sollte (Strabo X p. 447. Vgl. Velleius I 4, 1), dass aber auf jeden Fall dieses Königsgeschlecht mit Athen eng zusammenhing. Da konnte denn, aus einer Combination chalcidischer und athenischer Stammbäume die Regierungszeiten chalcidischer Könige nach Jahren athenischer Könige zu bestimmen, keine grosse Schwierigkeiten haben. Welche Berechnung für den Tod des Amphidamas gerade auf das 20. Jahr nach der ion. Wanderung

ihm ist der Abstand von der ion. W. bis zu Homer und Hesiod ein zwanzigjähriger geblieben. — Im 'Αγών fehlt jede Bestimmung der Zeit des Wettkampfes. Denn wenn es p. 21, 269 (Nietzsche) heisst, Homer sei einige Zeit nach seiner Niederlage in Chalcis nach Athen gekommen zum König Medon, so darf man diese Angabe nicht mit dem eigentlichen ἀγών in Verbindung setzen. Vielmehr ist offenbar, dass die vita Homeri, in welche, als ein fremdes Element, der ἀγών nur eingeschachtelt ist, wie sie p. 7, 59 (χώραν) abbricht, p. 19, 247 (περιερχόμενος) wieder einsetzt. Die Zeitbestimmung gehört also der vita, nicht dem ἀγών an. Sie giebt einfach die verbreitete Meinung wieder, dass Homer um die Zeiten der Wanderung nach Asien gelebt habe. Damit will freilich wenig stimmen, was p. 20, 252 ff. von Homers Grabschrift für Midas erzählt wird. Dass man unter diesem Midas keinen andern als den beim Kimmeriereinfall (696 nach Eusebius) umgekommenen verstand, lehrt Diog. L. I 89.

führte, kann vielleicht einmal eine Nachrechnung lehren; hier genügt es festgestellt zu haben, dass dieses Datum für die Bestimmung der Blüthe des Homer und des Hesiod als σύγχρονοι massgebend war.

Völlig räthselhaft bleiben die Gründe für die Meinung des Philochorus, nach welcher Homers ἀκμή fiele μετὰ τὴν Ἰωνικὴν ἀποικίαν, ἐπὶ ἄρχοντος Ἀθήνησιν Ἀρχίππου, τῶν Ἰλιακῶν ὕστερον ἔτεσιν ἑκατὸν ὀγδοήκοντα. So am genauesten Tatian, ad Gr. p. 122 (Otto); den Archonnamen lässt aus Clemens Al. Str. I p. 326 D, wo überdies von Homers γένεσις statt von seiner ἀκμή irrthümlich geredet wird (s. oben). Nur durch Flüchtigkeit des Eusebius, in seinem liederlichen Excerpt aus Tatian, chron. can. 914 (915) ist diese deutliche Ansetzung des Dichters nach der ion. Wand., noch dazu mit dem Zusatz: ‚unter Archippus' in eine Ansetzung ἐπὶ τῆς Ἰωνικῆς ἀποικίας verwandelt, welche ja auf jeden Fall vor Archippus fällt. In der praep. evang. X 11, wo Eusebius ebenfalls den Tatian aus-
429 schreibt, setzt er den Worten μετὰ τὴν Ἰωνικὴν ἀποικίαν mit vorschneller Berechnung, zu: ἔτεσι μ. Dass diese Worte nicht im Original standen, geht daraus hervor, dass sie nicht nur in unseren Hss. des Tatian, sondern auch bei Clemens fehlen. Man wird vielleicht sogar aus der vorsichtigen Beschränkung der Ausdrücke des Tatian und Clemens schliessen dürfen, dass 180 nach Tr. zwar dem Philochorus auch, gleich dem Eratosthenes, hinter die ionische Wanderung fiel, dass aber im Uebrigen keineswegs gewiss war, ob die ion. Wanderung ihm, wie dem Eratosthenes, gerade 40 Jahre vor 180 n. Tr. falle[1].

[1] Dass die Worte des Eusebius nicht verleiten dürfen, dem Philochorus eine Ansetzung der ion. Wanderung 140 J. nach Tr. Einn. zuzuschreiben, bemerkt (gegen Böckh) sehr richtig Brandis, de temp. Graec. antiq. rat. p. 15. Was aber derselbe p. 11 ff. vorbringt, um zu beweisen dass die Exc. Barb. (p. 216. 217 Sch.) die attische Königs- und Archontenliste bis auf Eryxias nach Philochorus geben, scheint mir völlig verfehlt. Der Gründe sind nur zwei. 1) Nach Africanus bei Euseb. pr. ev. X 10 p. 489 fällt die Ogygische Fluth 1020 J. vor Ol. 1 = 1795 vor Chr.: so berichten, sagt Afr., Hellanicus, Philochorus, Castor,

Nur so viel also ist sicher: Phil. setzte Homers Blüthe später 430
an als die ion. Wanderung. Das heisst ohne Zweifel, er erkannte in Homers Gedichten Spuren einiger Kenntniss der durch jene Wanderung bewirkten Zustände in Kleinasien und Griechenland. Nun aber heisst es weiter, Philochorus habe den Homer einen A r g i v e r genannt (vit. Hom. VI p. 31, 7 W.). Ob zu einer so paradoxen Meinung den sagenkundigen Mann einzig die Beobachtung, dass in den homerischen Gedichten (vornehmlich der Thebais) Ἀργεῖοί τε καὶ Ἄργος τὰ πολλὰ πάντα ὑμνέαται (Herodot V 67) und die heroïsche Verehrung des Dichters in Argos (Certam. p. 22 N.) bewegen konnte? Speciellere Gründe errathen zu wollen, wäre jedenfalls vergebliche Mühe[1]. Unmöglich aber kann er sich doch den Dichter als

Thallus, Diodorus, Alexander Polyhistor. Von Ogyges bis Kekrops blieb Attika ἀβασίλευτος 189 Jahre: denn die zwischen Og. und Kekr. eingeschobenen Namen attischer Könige erkenne Philochorus nicht an. Hiernach, meint Brandis, liess also Philochorus die Regierung des Kekrops beginnen 1606. Selbst dies kann nur dann behauptet werden, wenn man annimmt, dass die 1020 Jahre zwischen Ogyges und Kekrops speciell aus Hellanicus und Philochorus entlehnt seien: was bei der von Afr. genannten Menge von Zeugen mindestens höchst unsicher bleibt. Wenn nun aber Br. weiter die Zahlen des Barbarus gewaltsam so zurechtrenkt, dass auch bei ihm Kekrops mit 1606 vor Chr. zu regieren beginnt, so ist das völlig ungerechtfertigt. Ganz unverständlich ist, wie er dabei sich, zur Rechtfertigung seiner Aenderungen, auf die bei dem Barb. angegebenen Summen berufen kann. Dort wird gerechnet von Kekrops bis Ol. 1, 814 Jahre; von Kekrops bis zum ersten einjährigen Archonten, 683 (s. Clinton F. H. I p. 182), 907 Jahre. Bei Brandis liegen zwischen den angegebenen Zeitpunkten vielmehr 829, resp. 922 Jahre: und da sollen die Summen des Barbarus die Aenderungen B.'s zu ‚certissimae' machen? Die Exc. Barb. lassen vielmehr Kekrops 1590 zur Herrschaft kommen; die Summen stimmen mit einander vortrefflich (wiewohl nicht mit den stark corrupten Einzelposten); die Zahl 907 wird zudem ausdrücklich bestätigt durch Africanus bei Malal. p. 72, 14 Dind., an ihr also darf man am wenigsten rütteln. 2) soll daraus, dass das 180. Jahr nach Tr. Einn., wie nach Philochorus, so auch nach den Zahlen der Exc. Barb. in die Regierung des Archippus fällt, folgen, dass die Liste der Exc. Barb. auf Philochorus zurückgehe (Br. p. 14). Aber daraus folgt absolut gar nichts: denn in die Regierung des Archippus fällt dieses Jahr auch nach der Liste des Eusebius (I 186 ff. Sch.), die doch nicht auf Philochorus zurückgehen soll. Der Beweis für B.'s Behauptung und die vielfachen hieran geknüpften weiteren Vermuthungen ist also in keiner Weise erbracht.

[1] Nach Welcker, Ep. C. I 191 ‚muss' die Annahme des Philochorus dass Homer ein Argiver gewesen sei, mit der Fabelei des Demetrius

Dorier, in Argos wohnend, gedacht haben, höchstens als einen der unterworfenen Altachäer. Oder hat er etwa sich vorgestellt, Homer sei mit den Schätzen der argivischen Sage aus seiner dorisirten Heimath ausgewandert? nach Kleinasien gezogen, wie sich später Aristarch den Homer von Athen nach Kleinasien auswandernd dachte? Es möge erlaubt sein, hier, wo uns lauter Räthsel aufgegeben werden, einmal rein zu rathen, da die versuchte Lösung zu nützlichen Beobachtungen führen wird.

Man hat sich im Alterthum vielfach den Kopf darüber zerbrochen, warum Kreta in der Ilias B 649 ἑκατόμπολις heisse, während in der Odyssee, τ 174, der Insel nur ἐννήκοντα πόληες zugetheilt werden. Die Chorizonten entnahmen auch aus dieser Differenz ein Argument für ihre Meinung. Ihnen genügte offenbar nicht die λύσις des Heraklides (Ponticus: s. Lehrs Aristarch[2] p. 222), nach welcher von den hundert, während des troischen Krieges stehenden kretischen Städten Idomeneus, als er, aus dem Kriege zurückkehrend, seine Insel von Leukos
431 zurückerobern musste, zehn zerstört hätte[1]. Die λύσις bieten Schol. B. L. Il. B 649, Schol. V. H. Q. Odyss. τ 174; abgewiesen wird sie bei Strabo X p. 479/80. Auch Aristarch muss sie verschmäht haben: er erklärte ἑκατόμπολιν entweder = πολύπολιν, oder für eine runde Zahl statt der genaueren, wie sie die Odyssee darbiete (Schol. A. Il. B 469. Vgl. Schol. Odyss. II p. 674, 25 f. Dind.). Er selber scheint einen dritten Ausweg angedeutet zu haben, von dem Aristonicus in Schol. A. Il. B 649 zum Schluss redet: τινὲς δέ φασι Ἀλθαιμένη (so mit K. O. Müller, Dorier[2] I 104, 2; Πυλαιμένη die Hs.) τὸν Λακεδαιμόνιον δεκάπολιν κτίσαι[2]. Dies ist die λύσις des Epho-

---

Phalereus (bei Schol. γ 267) von einer grossen epischen Schule Περιμήδους Ἀργείου in den Zeiten vor dem troischen Kriege zusammenhängen. Ich vermag für einen solchen Zusammenhang nicht das leiseste Anzeichen zu entdecken.

[1] Die Geschichte vom Leukos auch bei Schol. Lycophr. 1210 <cf. Apollod. bibl. epit. Vat. p. 217, 12 Wagner (ed. 1894)>, wo das Λεῦκος Ταντάλου υἱός des codex Marcianus (p. 178, 10 Kinkel) zu verändern ist in: Λ. Τάλω υἱός, nach Schol. τ 174 (p. 675, 2 ed. Dind. Dindorf hat bereits bemerkt, dass hiernach auch das Λεύκων ὁ Τάλας der Schol. BL. Il. B 649 p. 876, 47 Bk. zu corrigiren sei).

[2] Diese, der Geschichte vom Leukos entgegengesetzte Behauptung

rus: s. Strabo X p. 479. Warum Aristarch auch diese verschmähte, scheint mir klar: er setzte Homers ἀκμή in die Zeit der ionischen Wanderung, also wohl etwas vor den Zug, jedenfalls vor die Städtegründungen des Althaemenes. Um so merkwürdiger ist es, dass Apollodor, trotz seines Aristarcheerthums, sich der Meinung des Ephorus angeschlossen hat: denn dass Apollodor es ist, der bei Strabo X 479 äussert: οὗτος μὲν οὖν πιθανός ἐστιν ὁ λόγος kann jetzt Niemanden mehr zweifelhaft sein: s. Niese, Rhein. Mus. 32, 272. Schon der hinzugefügte Grund beweist es. Hundert Städte, heisst es da, gebe der Dichter B 649 der Insel, ἐκ τοῦ ἰδίου προσώπου redend, 90 wo er den Odysseus redend einführe; also gelten die 100 Städte nur für des Dichters Zeit. Dies ist die Art der Argumentation, wie sie Apollodor überall anwendet; er entlehnt dieselbe dem Aristarch: was freilich dieser selbst gegen die Anwendung dieser Argumentation auf B 649 hätte einwenden können, ist leicht zu errathen. Aber Apollodor wendet sie eben auch hier an, stimmt darum dem Ephorus zu, und konnte das ohne Bedenken, weil er ohnehin Homers Blüthe 240 Jahre nach Tr. Einn. ansetzte. Nun aber sind andre noch weiter gegangen. Althaemenes hat damals nicht nur auf Kreta, son-
dern auch auf Rhodus dorische Herrschaft befestigt: Strabo 432
XIV p. 653. Von Griechenherrschaft in jenen Gegenden vor dem troischen Kriege wusste zwar die Sage zu melden, welche den Tlepolemus, des Herakles Sohn, auf Rhodus wohnen liess: und ihr folgt dieses Mal, weil der Dichter, B 653 ff., diese Sage gar zu ausdrücklich bekräftigt, Apollodor bei Strabo XIV p. 653 (vgl. auch Strabo XII p. 573; 805, 22 Mein.). Aber Andre sahen offenbar in dieser Erwähnung griechischer Hülfsvölker aus jenen Gegenden des dorischen Kleinasiens eine Zurückspiegelung späterer Zustände in die heroische Zeit, liessen in der Urgeschichte von Rhodus den Tlepolemus ganz aus dem Spiele und schrieben die Gründung eben jener drei Städte, welche nach B 656 bereits Tlepolemus beherrscht: Lindos, Ielysos und Kameiros, kurzweg dem Althaemenes zu.

liegt auch den Worten zu Grunde, welche Schol. τ 174 (p. 674, 23; 675, 4) jener Geschichte, als ob sie diese fortsetzten, hinzufügen: μετὰ δὲ τὰ Τρωϊκὰ αἱ δέκα πόλεις προσεκτίσθησαν.

Gegen eine solche Vorstellung polemisirt ersichtlich schon Apollodor (Strab. XIV 653); vollständig entwickelt liegt sie bei Konon narrat. 47 p. 148 West. vor.

Nun lässt eine durchaus einstimmige Ueberlieferung den Althaemenes, Enkel des Temenus, nach Kreta gelangen, um die Zeit der ionischen Wanderung, nach Rhodus etwas später[1].
433 Der Ausgangspunkt seiner Wanderung aber ist Argos; die Vorfahren der griechischen Bewohner von Rhodus werden Argiver genannt[2]. Nach allem Gesagten darf es, zwar kaum

---

[1] Althaemenes, Sohn des Keisos, Enkel des Temenus: Ephorus bei Strabo X p. 481 (677, 19 Mein.), Conon narrat. 47. Also zwei γενεαί nach der Heraklidenwanderung: fünf γενεαί vor Lycurg. Ephorus b. Strabo X 481, das wäre also, zur Zeit des Soos. Seine Auswanderung fällt in die Zeit bald nach Gründung von Megara, nach Kodrus' Tod: Strabo XIV 653. Sie fällt, nach Conon 47, zusammen mit der ionischen Wanderung, und mit der Auswanderung der Minyer nach Kreta unter Pollis und Delphus: diese aber leben in der dritten γενεά nach Philonomus, dessen Zeit mit der Heraklidenwanderung zusammenfällt: Conon 36; Plutarch mul. virt. 8. (mit Wyttenbachs Anm. VII p. 8. 9.). Alle Angaben stimmen sehr gut zusammen und mögen wohl auf Einen Gewährsmann zurückweisen, als welchen Jeder den Ephorus ansehen wird (über Philonomus: Ephorus bei Strabo VIII p. 364 [517, 16 ff. M.], 365 [518, 25 ff.]). — Die Fabel von Althaemenes, Sohn des Katreus, Königs von Kreta, der noch vor Tlepolemus Rhodus beherrscht habe (Zeno von Rhodus bei Diodor V 59; aus verwandter, aber nicht gleicher Quelle Apollodor III 2), ist offenbar nur erfunden, um, bei Anerkennung des von Ephorus ins Licht gerückten, auf Rhodus mit heroischen Ehren gefeierten Althaemenes als κτιστής der Insel, dennoch an der ungeschichtlichen Meinung einer griechischen Besiedelung derselben in fernster Vorzeit festhalten zu können. Nicht nur die Geschichte, wie sie Conon darstellt, weiss von diesem vortroischen Althaemenes nichts, auch die wirkliche Sage, welche Pindar Ol. VII wiedergiebt, kennt ihn nicht. Er ist nur ein Geschöpf hellenistischer Sagenfabrikation <vgl. Psyche I[2] p. 116, 1>. Warum man ihn gerade von Kreta kommen liess, liegt auf der Hand: auch der historische Althaemenes, Sohn des Keisos, sollte erst bei Kreta angelaufen sein und dort einen Theil seiner Leute zurückgelassen, dann erst selbst die Fahrt nach Rhodus fortgesetzt haben: Conon narr. 47. Wenn übrigens die Fahrt nach Kreta ungefähr mit der ionischen Wanderung zusammenfiel (unter Akastus), so ist diejenige nach Rhodus etwas weiter herunter zu rücken (unter Archippus).

[2] Althaemenes wird Ἀργεῖος genannt bei Ephorus, Strabo X 479; Strabo XIV 653. Argos ist ja auch der Sitz des Temenus und dessen Sohnes, des Keisos. Argiver Vorfahren der Rhodier: <Livius (= Polyb.) XXXVII 56. 7.> Ῥόδιοι Ἀργεῖοι γένος Thucyd. VII 57. 5. τῶν ὑμετέρων προγόνων Ἀργείων Aristides I p. 564, 10 (Jebb.): vgl. Clinton F. H. I p. 80.

auch nur als eine Vermuthung, aber immerhin als eine denkbare Annahme hingestellt werden, dass Philochorus, wenn er den Homer einen Argiver nannte, seine Blüthe aber einige Zeit nach der ionischen Wanderung ansetzte, d. h. dieselbe in etwa jene Zeit verlegte, in welcher von Argos aus Rhodus colonisirt wurde, den Dichter an dieser argivischen Ansiedlung habe Theil nehmen lassen. Argiver konnte er ihn darum 434
immer noch nennen, so gut wie Aristarch ihn einen Athener nannte, wiewohl er ihn in Asien leben und wirken liess.

So ungewiss auch hier Alles bleibt: wenigstens scheint doch, wenn man diese Möglichkeit einer Deutung der Meinung des Philochorus ins Auge fasst, eine bisher ganz räthselhafte Behauptung einigen Sinn zu gewinnen, nach welcher Homer ein Rhodier gewesen sein soll[1].

Den Synchronismus des Homer mit Hesiod scheint Philo-

Wie entschieden die Ueberlieferung in der Herleitung der griechischen Bewohner von Rhodus aus Argos war, zeigt sich namentlich daran, dass auch Tlepolemus von Argos nach Rhodus gekommen sein sollte: Ἀργείᾳ σὺν αἰχμᾷ, ausgefahren Λερναίας ἀπ' ἀκτᾶς Pindar Ol. VII 19. 33 (vgl. Clinton p. 79). — Dass an der Fahrt des Althaemenes nicht nur Dorier, sondern auch Angehörige der alten Achäerreiche Theil nahmen, deutet namentlich der Bericht des Dexippus an, welchen Syncellus p. 334, 12 Dind. wiedergiebt: τότε (bei der Rückkehr der Herakliden 'Ῥόδος ἡ νῆσος οἰκίζεται παρὰ Λακεδαιμονίων, μετοικησάντων ἐκ τῆς Πελοποννήσου διὰ τὴν τῶν Ἡρακλειδῶν ἐπίθεσιν. ‚Wegen des Einfalles der Herakliden' konnten doch unmöglich Dorier, wohl aber Unterthanen des alten Reiches in Sparta auswandern wollen; solche also sind unter den Λακεδαιμόνιοι zu verstehen. Nach Conon 47 zog Althaemenes aus στρατὸν Δωριέων ἔχων καί τινας Πελασγῶν. Nachkommen des Haemon, Enkels des Eteokles, der von Theben nach Athen gewandert war, also Minyer, zogen von Athen aus σὺν τοῖς Ἀργείοις zur Colonisirung von Rhodus mit aus: Menecrates bei Schol. Pind. Ol. 2, 16: vgl. Clinton F. H. I 79; Müller, Orchomenos[2] p. 331. — Uebrigens, da man bei dem attischen Localhistoriker sicherlich die Neigung, den Homer irgendwie mit Attika in Verbindung zu bringen, voraussetzen darf, wird es nützlich sein, sich des Berichtes zu erinnern, nach welchem mit den Herakliden auch Einwanderer aus der attischen Tetrapolis nach Argos gelangt waren: Aristoteles bei Strabo VIII p. 374.

[1] Suidas s. Ὅμηρος (p. 32. 20 West.), Epigramm bei Gellius III 11 (in den Hss. des Gellius scheint es zu fehlen: Hertz praef. p. XII). Welckers Erklärung der seltsamen Behauptung (Ep. Cycl. I 416) wird Wenige befriedigen. Vgl. Sengebusch Diss. Hom. II 73; Düntzer, Homer. Fragen p. 69. D. erinnert passend an das allerdings auffallende Lob von Rhodus, B 653—670.

chorus keinesfalls zur Bestimmung der Zeit der beiden Dichter verwendet zu haben. Zwar könnte es scheinen, als habe er dieselben als ungefähre Zeitgenossen betrachtet. Im Schol. Pind. Nem. 2, 1 heisst es: Φιλόχορος ἀπὸ τοῦ συντιθέναι καὶ ῥάπτειν τὴν ᾠδὴν οὕτω φησὶν αὐτοὺς (τοὺς ῥαψῳδούς) προσκεκλῆσθαι. δηλοῖ δὲ Ἡσίοδος λέγων· ἐν Δήλῳ τότε πρῶτον ἐγὼ καὶ Ὅμηρος ἀοιδοί | μέλπομεν, ἐν νεαροῖς ὕμνοις ῥάψαντες ἀοιδήν, | Φοῖβον Ἀπόλλωνα χρυσάορον ὃν τέκε Λητώ. Hieraus hat man geschlossen, dass Philochorus diese Verse für ächt gehalten, also auch an die Thatsächlichkeit des darin erwähnten Wettkampfes der beiden Dichter auf Delos geglaubt habe[1]. Aber die Form des Scholions (δηλοῖ Ἡσίοδος, nicht: δηλοῦν Ἡσίοδον) lässt nicht einmal ganz sicher erkennen, ob es Philochorus (und nicht vielmehr etwa der gleich nachher genannte Nikokles) war, welcher die Verse angeführt hatte. Dass er sie für ächte Verse des Hesiod gehalten haben könne, ist wenig wahrscheinlich: er hielt ja den Hesiod für jünger als den Homer (Gell. III 11, 2), ja er soll ihn den Vater des Stesichorus genannt haben (Schol. Hes. op. 268), wie bereits vor ihm Aristoteles im Staat der Orchomenier. War dies wirklich seine eigne Meinung und nicht blos Wiedergabe einer ‚zum Nachdenken auffordernden Volkssage' (Nietzsche, Rhein. Mus. 28, 223), so muss er freilich die Zeit des Hesiod von der des Homer um Jahrhunderte abgerückt haben[2]. —

524 Wie Einige die Zeit des Homer aus dem συγχρονισμός desselben mit Hesiod berechnen zu können vermeinten, so schien Anderen sich eine festere Stütze für die Chronologie des Dichters darzubieten in einer Sage, welche Lykurg auf

---

[1] Sengebusch, Diss. Hom. II p. 11. Bergk Gr. Littgesch. I 757, 42; 931, 31 drückt sich vorsichtiger aus: ‚wahrscheinlich hatte Philochorus diese Verse angeführt'. Dass die Notiz bei Gellius III 11, 2 kein absolutes Hinderniss darbietet, den Philoch. auch von einem gelegentlichen Zusammentreffen der beiden Dichter reden zu lassen, ist zuzugeben: vgl. gleich Varro's Worte bei Gell. III 11, 3. Aber es ist doch zu erwägen, dass nicht geradezu gesagt wird, dass Philoch. jene Verse überhaupt angeführt habe, während andrerseits es im Schol. Hes. op. 268 ganz positiv heisst: Φιλόχ. Στησίχορόν φησι τὸν ἀπὸ Κτιμένης (υἱὸν Ἡσιόδου εἶναι). Diese Notiz muss also grösseres Gewicht haben als die damit jedenfalls unvereinbare, aus Schol. Pind. nur erschlossene.

[2] s. Anhang.

jenen Reisen, durch welche er sich zu seiner Gesetzgeberthätigkeit vorbereitet haben sollte, auch nach Chios gelangen und dort mit Homer zusammentreffen liess. So weit unsere Kenntnis reicht, hatte dieser Sage zuerst Ephorus gedacht, mit einem: ὥς φασί τινες (Strabo X p. 482), welches wohl nur andeuten sollte, dass er einer in Sparta populären Annahme folge. Wie Ephorus diese Sage mit einer gelinden Modification des von Hellanicus aufgestellten Stammbaumes in Verbindung zu setzen wusste, ist oben auseinandergesetzt worden. Seinem Berichte scheint sich am engsten angeschlossen zu haben Sosibius der Lakone. Dieser hatte in seiner χρόνων ἀναγραφῇ den Homer ‚angesetzt' (Ὅμηρον φέρει) im achten Jahre des Charilaus, welches nach seiner Berechnung das neunzigste Jahr vor Olymp. 1 (also 866) war[1]. Der Grund dieser Ansetzung kann kein andrer sein, als der, dass Sosibius, 525
der Sage seiner Heimath folgend, Lykurg, den gewesenen Vormund des Charilaus, den Homer noch lebend antreffen liess. Dies hat zuerst Sengebusch treffend bemerkt (Jahrb. f. Phil. 1853 p. 376.). Nur freilich durfte derselbe nicht, mit C. Müller und Lauer, die Fixirung der Blüthe Homers auf 866 aus einer Anwendung der (überhaupt nie angewendeten) Rechnung nach Cyklen von 63 Jahren erklären wollen. Der feste Punkt in der Rechnung des Sosibius ist natürlich nicht die Zeit des Homer, sondern die des Lykurg, welche ihrerseits berechnet ist nach der anderweitig festgestellten Zeit der Regierung des Charilaus[2]. Wenn nun Sosibius den Lykurg gerade im achten

[1] So nach dem genauen Berichte des Clemens Al. Strom. I p. 327 C. Dass in der corrupt überlieferten Stelle des Tatian ad Gr. p. 124 (Otto) ursprünglich dasselbe berichtet war, hat Maranus in der von Otto zu jener Stelle mitgetheilten Bemerkung völlig evident gemacht. Allerdings las schon Eusebius die Worte des Tatian in andrer Gestalt, aber die ‚400 Jahre nach Einn. Tr.' von denen er redet, sind nichts destoweniger eine blosse Entstellung der ursprünglichen Angabe des Tatian, wie Sengebusch a. O. p. 375 sehr richtig bemerkt. Mit Unrecht ist Gelzer, Jul. Africanus I p. 22, zu der alten Meinung, dass jene 400 Jahre ‚auf keinem Versehen beruhen', zurückgekehrt. — Uebrigens vermisse ich hinreichende Gründe für Gelzers ebendort ausgesprochene Meinung, dass das überaus nachlässige Excerpt aus Tatian in Euseb.'s Kanon a. 914 (915), nicht (gleich dem Excerpt aus derselben Stelle in der praep. ev.) direct aus Tatian, sondern aus Africanus entnommen sei.

[2] Wie Sosibius zu seiner Berechnung der Regierungszeiten der Eury-

526 Jahre des Charilaus mit Homer zusammentreffen liess, so kann das weiter nichts bedeuten sollen, als dass er eben den Lykurg

---

pontiden gekommen ist, scheint mir Brandis, de temp. Gr. rat. p. 27. 28 richtig errathen zu haben. Nach Sosibius (Clemens Str. 327 C) endigt die Regierung des Nicander 771; gab er, gleich Apollodor, dem Theopomp 47 Jahre, so fiele dessen letztes Jahr auf 724. Dies ist nach Pausanias IV 13, 7 das letzte Jahr des ersten messenischen Krieges; gleich nach Beendigung des Krieges starb Theopomp: Pausan. IV 6, 4. 5. Eine wesentlich abweichende Version scheint es nicht gegeben zu haben: denn wenn Myron den Th. getödtet werden liess ὀλίγον πρὸ τῆς Ἀριστοδήμου τελευτῆς (Paus. IV 6, 4), so führt auch dieser Bericht ungefähr in den Anfang des J. 724: Aristodemus tödtet sich fünf Monate vor dem Ende des Krieges: Paus. IV 13, 4. 6. <Es muss eine Ueberlieferung gegeben haben, nach welcher Theopomp den 1. messen. Krieg überlebte. Darauf deutet wohl auch Plut. Agis XXI: Μεσσηνίων δὲ καὶ Θεόπομπον ὑπ' Ἀριστομένους πεσεῖν λεγόντων οὔ φασι Λακεδαιμόνιοι, πληγῆναι δὲ μόνον. Theopomp lebte noch zur Zeit der Schlacht bei Thyrea: Paus. III 7, 5 (cf. Müller Dorier II p. 484 A. 13. 14). Diese Schlacht setzt Euseb. auf Ol. 15, 3 = 718, Solin. p. 62, 13 M. auf Romuli a. 17 = 735 (Caton. aer.). Das kann doch nicht Apollodor sein! (cf. Kohlmann, Quaest. Messen. p. 49. Unger, Philol. XXIII p. 38 ff.). Vermuthlich war eben nach Apollodors Meinung Theopomp damals schon todt. Durch eine absurde Verwechselung von Hysiae (Paus. II 24, 8) mit Thyreae (Paus. III 7. 5) bekommt Duncker, Gesch. d. A. V³ p. 421. 427. 435 heraus, dass Paus. den Theopomp 659 noch leben lasse! Er verweist p. 422 auf Gilbert, Studien p. 174 ff., p. 435 auf Unger, Philol. 1867 p. 569 ff.> Es hat also die grösste Wahrscheinlichkeit, dass (wie Brandis annimmt) der Historiker, dem Pausanias seinen sehr geschmückten Bericht von dem 1. messen. Kriege nacherzählt, im Chronologischen dem Sosibius folgt <so auch Kohlmann, Quaest. Messen. p. 50>, und es leuchtet ein, dass, wie Brandis andeutet, die Differenzen in der Ansetzung der Regierungszeit des Theopomp sich aus der verschiedenen Ansetzung des Endes des 1. messen. Krieges erklären. Ich denke, man darf bestimmt annehmen, dass Apollodor darum das Ende des Theopomp auf 738 fallen liess, weil er eben damals den Krieg zu Ende gehen liess. Dass er dies gethan habe (und also den ganzen Krieg von 757—738 <resp. 756—737> habe dauern lassen), ist freilich nirgends überliefert. Aber man beachte Folgendes. Hieronymus can. 1271 (so cdd. APFR) oder 1273 (so Schöne, wie es scheint, nach dem Bongarsianus), Eus. Armen. 1274 notiren den Beginn des ersten messen. Krieges ungefähr so wie Pausanias (1271 = ol. 8, 3 [746]; 1273 = ol. 9, 1 [744]; 1274 bei dem Armenier = ol. 9, 3 [742]): gemeint ist wohl gewiss dessen Datum, ol. 9, 2 (Paus. IV 5, 10). Wiewohl nun aber Hieronymus die Dauer des Krieges, der auf den Versen des Tyrtaeus begründeten einstimmigen Ueberlieferung entsprechend, ausdrücklich auf zwanzig Jahre bestimmt, so folgt doch bei ihm bereits zum J. 1281 (so der Fuxensis, nach Schoene, Euseb. I 2, p. 128), 1282 (so AP, nach Schoene I 2, 128 auch M), 1283 (so Schoene) die Notiz, (welche bei dem Armenier fehlt): Messena a Lacedaemoniis capitur. Sicherlich ist doch diese Notiz, welche zu der a. 1271 durchaus nicht

im achten Lebensjahre seines Neffen die Vormundschaft über diesen niederlegen und jene Reisen unternehmen liess, auf welchen er unter Anderm auch zu Homers Wohnsitze gelangte. Dieses, für die Geschichte des Lykurg nicht uninteressante Datum darf man also aus diesem Berichte entnehmen[1].

---

passen will, einer andern Quelle als jene entlehnt; sie bezeugt, dass nach irgend einer Berechnung der Krieg bereits um den Anfang der 11. Olympiade beendigt wurde (1281 = ol. 11, 1 [736]). Ich glaube nicht, dass es eine zu grosse Kühnheit sein würde, anzunehmen, dass die Notiz, liederlich fixirt vom Eusebius, eigentlich auf ol. 10, 3 = 738/7 gehörte, und dass eben hier die Datirung des Kriegsendes erhalten ist, wie sie Apollodor gegeben hatte. <Diese Annahme ist unnöthig bei 756—737/6. Nur aus Apollodors Ansetzung des 1. Krieges versteht man auch die Notiz des Euseb. Ol. 5, 4 = 457, dass damals der erste ἔφορος in Sparta eingesetzt sei; was doch im 1. messen. Krieg geschah (Plut. Cleom. X) durch Theopomp (Plat. Leg. 692. Aristot. Polit. V 4; Plut. Lyc. VII [ungefähr, πού μάλιστα, 130 Jahre nach Lykurg meint wohl 756 nach Apollodor, sehr wahrscheinlich]; Cic. Leg. III 7; rep. II 33 [s. Gilbert, Studien z. altgr. Gesch. p. 180]). Pausanias setzt allerdings schon vor Beginn des 1. messen. Krieges Ephoren in Sparta voraus: IV 4, 8—12, 2; ebenso (aus gleicher Quelle) Diodor VIII 5, 9.>

[1] Ueber die Dauer der Zeit, während welcher Lykurg die Vormundschaft des Charilaus geführt hat, scheint es eine einstimmige Ueberlieferung nicht gegeben zu haben. Ich glaube, wenn man die verschiedenen Berichte genau betrachtet, wird man zwei wesentlich von einander verschiedene Darstellungen erkennen, welche daher in ihren chronologischen Bestimmungen unmöglich übereinstimmen konnten. Nach der Darstellung des Justin, III 2, 7 fällt Lykurgs Gesetzgebung noch in die Zeit der Vormundschaft hinein (medio tempore, dum infans convalescit tutelamque eius administrat, non habentibus Spartanis leges instituit). Hier ist von Reisen des Lykurg, seiner Rückkehr und dann erst erfolgter Gesetzgebung gar nicht die Rede. Ebenso setzt Herodot I 65 die Gesetzgebung des Lykurg in die Zeit ὡς ἐπετρόπευσε τάχιστα: wenn er dennoch die Spartaner erzählen lässt ἐκ Κρήτης ἀγαγέσθαι ταῦτα (τὰ νόμιμα) Λυκοῦργον, so muss er wohl angenommen haben, L. sei vor der Vormundschaft nach Kreta gereist. Aus dieser Vorstellung erkläre ich auch die Angabe (im Schol. Plat. Rep. X 599 D, Suid. s. Λυκοῦργος. s. unten), dass Lykurg (eben als Vormund des Charilaus) τῆς Σπάρτης ἦρξε ἔτη ιη̅ ὅτε καὶ τοὺς νόμους ἔγραψεν, ἐπιτροπεύων τὸν ἀδελφιδοῦν. Hier regiert also L., an Stelle des Charilaus, bis zu dessen Mündigkeit, ohne Unterbrechung: seine Gesetzgebung fällt noch v o r die Zeit, in welcher Char. selbständig zu regieren anfing. — Ganz anders ist die Darstellung, welche Ephorus bei Strabo X p. 482, und genauer Plutarch, Lycurg. 3—5 geben. Lykurg βασιλεύει nach dem Tode seines Bruders Polydektes nur acht Monate, bis zur Geburt des Charilaus; dann führt er für diesen, als πρόδικος, die Vormundschaft, wie lange, wird nicht gesagt, aber jedenfalls n i c h t bis zu dem Zeitpunkt der Mündigkeit des Charilaus: denn seine Vormundschaft er-

527 Folgte nun Sosibius im Wesentlichen getreu der Erzählung des Ephorus, so musste freilich in den Berichten andrer Gelehrter dieselbe sich einige Modificationen gefallen lassen. Timaeus hielt noch an der Sage von dem persönlichen Zusammentreffen des Lykurg mit Homer fest, unterschied aber von diesem älteren Lykurg einen zweiten gleichen Namens, der später gelebt habe, und es scheint, dass er die Zeit des älteren Lykurg nach der des Homer, nicht umgekehrt, bestimmt
528 habe[1]. Wenn Andere, wie es scheint bereits Aristoteles,

---

lischt nicht, wie sie dann ja müsste, von selbst, sondern, von Verläumdern geängstigt, verlässt Lykurg freiwillig Sparta, unternimmt seine Reisen, findet, endlich zurückgekehrt, den Charilaus, der also mittlerweile mündig geworden ist, als König (und Vater eines Knaben: Plut. comp. Cleom. et Gracch. 5) wieder, und unternimmt nun erst seine gesetzgeberische Thätigkeit. Nach dieser Darstellung ist, wie gesagt, Lykurg vor Beendigung der ἐπιτροπία auf Reisen gegangen. Und dies sagt denn auch, derselben Darstellung folgend, mit voller Deutlichkeit Aristoteles, Polit. II 10 p. 1271 b, 24: φασὶ τὸν Λυκοῦργον, ὅτε τὴν ἐπιτροπείαν τὴν Χαρίλλου τοῦ βασιλέως καταλιπὼν ἀπεδήμησεν, τότε τὸν πλεῖστον διατρῖψαι χρόνον περὶ τὴν Κρήτην. — Also zwei Darstellungen: nach der einen (Herodot, Justin) Gesetzgebung während der Vormundschaft (die 18 Jahre dauert: Schol. Plat. Suid.); keine Unterbrechung derselben durch Reisen; nach der andern (Ephorus, Aristoteles) die Vormundschaft ‚im Stich gelassen' (Aristot.), Reisen vor ihrer gesetzlichen Beendigung, Rückkehr, nachdem Char. mündig geworden war, und nun erst, da Char. längst der Vormundschaft entwachsen ist, Gesetzgebung. — Sosibius nun muss sich der zweiten Version angeschlossen haben: und es wird nun sehr verständlich sein, wie er L.'s Zusammentreffen mit Homer in das achte Jahr des Lebens und der nominellen Regierung des Charilaus verlegen konnte; auch er hatte eben L. vor dem Zeitpunkt der Mündigkeit des Charilaus auf Reisen gehen lassen. <Dieser Darstellung entspricht auch, wenn Plutarch (Phylarch?) Cleom. X den Cleomenes sagen lässt, dass Lykurg bewaffnet auf den Markt kam, Charillus sich aber bald fügte: Also Ch. offenbar erwachsen und mündig.>

[1] Dies scheinen doch die Worte des Plutarch (Lyc. 1) anzudeuten: τόν γε πρεσβύτερον (Λυκοῦργον) οὐ πόρρω τῶν Ὁμήρου γεγονέναι χρόνων· ἔνιοι δέ, καὶ κατ' ὄψιν ἐντυχεῖν Ὁμήρῳ (welche letzten Worte erkennen lassen, dass der Grund, aus welchem Timaeus Lyk. und Homer dicht aneinanderrückte, eben die Sage von ihrem Zusammentreffen war). Wann nun freilich Timaeus den Homer habe blühen lassen <907? s. unten p. 90,2>, ist uns nicht bekannt. In der Unterscheidung zweier Lykurge folgt bekanntlich dem Timaeus einzig Cicero, de rep. II 10, 18 (— prima Olympias, quam quidam nominis errore ab eodem Lycurgo constitutam putant) und Brut. § 40 (Homerus non infra superiorem Lycurgum). Dass für die Stelle der Republik Cornelius Nepos des Cicero Gewährsmann ist, wird unten gezeigt werden; im Brutus hat er sonst ja vielfach den annalis des At-

Lykurg auf seinen Reisen nicht den Homer (der freilich auch nach der Meinung des Aristoteles lange vor Lykurg gelebt

---

ticus benutzt (auch für die Stadtaera: Mommsen R. Chron. p. 141), unmöglich aber an der angegebenen Stelle, denn jenes Werk hub erst mit Roms Gründung an. Es wird also auch hier dem Cicero die Notiz aus Cornels Chronik vorgeschwebt haben. Für dessen Gewährsmann würde man auch ohne weiteres Indicium *Apollodor* halten, dem er ja hauptsächlich gefolgt ist. Hier kommt noch die seltsame Notiz des Eusebius hinzu, dass *Apollodor* die Gesetzgebung des Lykurg in das 18. Jahr des Alkamenes gelegt habe (so ausdrücklich: XVIII. anno Alcamenis Eus. Armen. 1223; und zum 18., nicht wie Schoene mit andern Hss. zum 20. Jahre des Alkamenes [oder, was dasselbe ist, zum 18. J. des Caranus] setzen diese Angabe die besten Hss. des Hieronymus, AP; auch M; zum 16. des Alk. R). Neben der vollkommen sicheren Thatsache, dass Apollodor den Lykurg in viel frühere Zeiten gesetzt hat, so dass dieser nicht einmal mehr die Regierung des Teleklos, geschweige denn die des Alkamenes, und gar deren 18. J. erleben konnte, kann diese Notiz nur dann eine Art von Sinn haben. wenn man annimmt, Apollodor habe einen *zweiten* Lykurg unter Alkamenes leben lassen. So nimmt auch Gelzer an, Rh. Mus. 28, 23; und vollkommen treffend nimmt er, auf die Stelle im Brutus gestützt, weiter an, dass diesem zweiten Lykurg Apollodor (mit Timaeus) die Stiftung der *gezählten* Olympiaden, seit der Olympiade des Koroebus, zugeschrieben habe. Was freilich Gelzer mit der Notiz des Eusebius beginnen will, ist mir nicht klar geworden. Auf welches Jahr vor Ol. 1. nach der Anordnung des *Eusebius* das 18. Jahr des Alkamenes falle, ist bei der Beurtheilung der Notiz ganz gleichgültig. Nach *Apollodor* (Euseb. Chron. I p. 223. 225) fällt die Olympiade des Koroebus in das *zehnte* Jahr des Alkamenes; das 18. Jahr seiner Regierung (und ἐν τῶι ιη̅ Ἀλκαμένους ist doch ohne Zweifel, mit Mai, auch bei Syncellus 349, 12 Ddf. herzustellen) fiele in Ol. 3, 1. <Die Zahl geht *nicht* auf Apollodor, sondern auf *Ephorus* zurück: nach Apoll. ist Alk. 37 = Ol. 1, 1 also Alk. 18 = 776 + 19 = 795.> Wenn *dahin* Apollodor seinen zweiten Lykurg setzte, so wäre das freilich ein in seiner Ueberflüssigkeit unbegreifliches, und durch Cic. Brut. 40 am wenigsten erklärtes Kunststück. Ich weiss nicht, ob man vielleicht einen Lesefehler des Eusebius (oder des ihm vorliegenden Schriftstellers) annehmen kann. ЄΝ ΤΩ ΙΗ̅ statt: ЄΝ ΤΩΙ Ι̅? <Ganz anders (höchst künstlich!) Unger, Philol. XL p. 89—98. Allerdings (ähnlich Unger), die *Summe* der Königsjahre von Eurysthenes bis Alkamenes' 10. Jahr bei Eus.: 294 (wenn man dem Echestratus 31 Jahre lässt) *stimmt* auffällig zu Ephorus Jahr: 294 + 776 = 1070 als Jahr der dorischen Wanderung: s. oben p. 22, 1. Das *kann* nicht Zufall sein und so wird *hier* wohl Unger Recht haben: die Zahl bei Eus. ist *nicht* zu ändern, aber es sind die Zahlen des *Ephorus*. Für Apollodors Rechnung folgt hieraus *nichts*. Er muss die Regierung des Agesilaus beginnen lassen c. 960 (s. Unger p. 96 Anm.).> — Warum ich im Uebrigen von Gelzers Darlegung der hier betrachteten Nachrichten (a. O. p. 5. 7. 23 u. s. w.) stark abweiche, wird meine eigene Darstellung, auch ohne besondere Polemik, deutlich machen. Wo ich mit ihm übereinstimme, habe ich das ausdrücklich angegeben. Triebers

haben sollte), lebend antreffen, sondern nur dessen Gedichte
529 von den Nachkommen des Kreophylus auf Samos in Empfang
nehmen liessen[1]: so gaben sie mit dieser Wendung absichtlich die Möglichkeit auf, Homers schwankende Gestalt chronologisch nach dem Synchronismus mit Lykurg zu bestimmen.

Dennoch hat eben zu diesem Zwecke sich der Nachricht des Ephorus wieder bemächtigt der einflussreichste aller antiken Chronologen, A p o l l o d o r von Athen.

Was setzte Apollodor über Homers Zeit fest? Tatian (ad Gr. p. 122/24 [Otto]) sagt mit voller Bestimmtheit: Apollodor habe angenommen, dass Homer seine ἀκμή erreicht habe (ἠκμακέναι) hundert Jahre nach der ionischen Wanderung, 240 Jahre nach der Einnahme von Troja. Clemens Alex. Strom. I 327 A: Ἀπολλόδωρός (φησι φέρεσθαι αὐτὸν) μετὰ ἔτη ἑκατὸν τῆς Ἰωνικῆς ἀποικίας, Ἀγησιλάου τοῦ Δορυσσαίου Λακεδαιμονίων βασιλεύοντος, ὥστε ἐπιβαλεῖν αὐτῷ Λυκοῦργον τὸν νομοθέτην ἔτι νέον ὄντα. Beide Zeugen setzen also übereinstimmend in das Jahr 240 nach den Ἰλιακά, 100 nach der ion. Wanderung des
530 Homer B l ü t h e[2]. Gleichwohl haben einzelne neuere Gelehrte

Abhandlung ‚Das Leben des Lycurgus' (Stud. zur spart. Verfassungsgesch. p. 44 ff.) habe ich gelesen, ohne für meine Aufgabe irgend etwas daraus gewinnen zu können. <Ganz unmöglich ist Ungers Deutung, Philol. XXIX, 1870, p. 258 f. W e n n Apollodor Lykurgs Gesetze „eingeführt" sein lassen wollte im Moment der Einsetzung der Ephoren, der f e s t stand auf 756, warum setzte er denn da 768 und nicht 756? K a n n t e er den f e s t e n Punkt 756, warum 12 Jahre früher?>

[1] Heraclid. Pont. de reb. publ. 2. 3 (FHG. 2, 210); ebenso Plutarch Lycurg. 4. Plutarchs Gewährsmann (Dieuchidas?) folgt im Allgemeinen dem Ephorus, hat aber hier eine Verbesserung des Ephorus aus Aristoteles aufgenommen.

[2] φέρεσθαι bedeutet bei Clemens die Ansetzung der ἀκμή eines Mannes. Dies zeigt schon die unmittelbar vor der Erwähnung der Meinung des Apollodor stehende, mit dieser durch das: φησὶ φέρεσθαι gemeinsam regierte Angabe über Aristarch, welcher zur Zeit der ionischen Wanderung den Homer φέρεσθαί φησι, d. h. dorthin, wie wir ja wissen, seine B l ü t h e setzte. Ebenso wird das φέρεσθαι gebraucht bei Clemens p. 332 A (Pythagoras Ol. 62); p. 333 A (Σιμωνίδης [von Amorgus] κατ' Ἀρχίλοχον φέρεται); p. 334 C (Amphiaraus). Uebrigens braucht man nur die enge Verkettung der Aussagen des Aristarch und des Apollodor durch dasselbe φησὶ φέρεσθαι zu beachten, um einzusehen, dass sich auf diesen Ausdruck die Annahme (von Sengebusch), dass Aristarch in seiner Ansetzung einer älteren ‚Tradition' folge, nicht begründen lässt. Denn dann müsste man ja auch den Apollodor einer ‚Tradition' seine Ansetzung

angenommen, Apollodors Meinung sei vielmehr gewesen, dass auf dieses Jahr die Geburt des Dichters falle. So Clinton, 531

---

entlehnen lassen: was doch auch Sengebusch nicht thut. — Der Zusatz des Clemens 'Αγησιλάου βασιλεύοντος hat viele Bedenken erregt. <Lykurg unter Agesilaus hat auch Paus. III 2. 4.> Wir haben ja die Listen der spartanischen Könige, wie sie Apollodor aufgestellt hatte, bei Euseb. Chron. I p. 223 Sch. Hier ist die Reihe der Agiaden (zu welchen Agesilaus gehört) um 30 Jahre zu kurz (nicht um 34: denn dem Echestratus sind ohne weiteres 35, statt 31 Jahre zu geben <s. o.>). Fügt man die fehlenden 30 Jahre der Regierung des Agis zu, mit Clinton, F. H. I 332 (dem sich Gutschmid bei Schöne, Eus. I 223 anschliesst), so würde Agesilaus regieren 929—885; das Jahr 943 fiele also gar nicht in seine Regierung, wie doch Clemens nach Apollodor behauptet. Allerdings aber geschieht dies, wenn man mit Brandis, de temp. Gr. ant. p. 28 ff., die Liste des Africanus in den Exc. Barb. p. 218 Sch. adoptirt, zwischen Agesilaus und Archelaus einen König mit dem freilich etwas bedenklichen Namen Menelaus (s. indessen Gelzer, Afric. I 143) einschiebt, und den Agesilaus 959—929 regieren lässt. Mag man gegen diese Procedur sonst auch mancherlei Bedenken haben, auf keinen Fall kommt man um die Nöthigung herum, die Apollodorische Agiadenliste so herzustellen, dass 943 in die Regierung des Agesilaus falle. Denn der Ausflucht darf sich Niemand bedienen, dass er sage, Clemens habe in die Notiz des Tatian die Erwähnung des Königs Agesilaus eigenmächtig eingeschoben, und sich vielleicht dabei geirrt. Dass Clemens in der Zusammenstellung der verschiedenen Ansetzungen der Zeit Homers gar nicht die entsprechende Stelle des Tatian benutzt hat, braucht man Niemanden zu beweisen, der nur einfach die Abschnitte des Tatian und des Clemens hinter einander durchlesen will. Clemens hat nur die gleiche Quelle wie Tatian benutzt, und dieser manche Angaben entlehnt, die T. ausgelassen hat. Dies hat, ausser Andern, auch Clinton (F. H. I 145) nicht verkannt. Der Zusatz ,'Αγησιλάου βασιλεύοντος' ist also sowenig ein eigenmächtiger Zusatz des Clemens, wie bei 'Αρίσταρχος der Zusatz: ἐν τοῖς 'Αρχιλοχείοις ὑπομνήμασιν u. s. w. — Wer übrigens der von Tatian und Clemens gemeinsam benutzte Autor sei, mögen Andere ausmachen. Clemens selbst nennt p. 320 B neben Tatian als Gewährsmann für jüdisch-griechische Parallelchronologie den Kassianos ἐν τῷ πρώτῳ τῶν 'Εξηγητικῶν. Eine Hauptquelle für den von Clemens benutzten Chronologen scheinen die χρόνοι des Dionys von Halikarnass gewesen zu sein: man sehe, wie diese p. 320 D citirt werden. Benutzt sind sie auch p. 333 B (s. Rhein. Mus. 33, 195); p. 309 B steht eine Angabe über die Zeit, in welcher Lykurg νομοθετεῖ, die sich einzig aus Dionys Halic. Antiq. II 49 einigermaassen erklärt (s. Gelzer, Rhein. Mus. 28, 10). Es folgt alsbald eine Notiz über die Zeit des Pythagoras, welche sich der Berechnung des Eratosthenes (nicht der des Apollodor) fügt (s. Rh. Mus. 26, 570): Dionys von Hal. hatte aber (in den χρόνοι) sich den κανόνες οἷς 'Ερατοσθένης κέχρηται angeschlossen: antiq. I 74; und seine Angabe über die ἀκμή des Pythagoras, antiq. II 59 passt wohl zu der Rechnung des Eratosthenes und zu Clemens 309 B, nicht zu Apollodors Festsetzung. <Dionys aus Apollodor (oder ihn fortsetzend ?) Synkellus p. 523 (cf. Gutschmid, Philol. X p. 719; Unger,

Fast. hell. I p. 146. 147; auch Bergk, Griech. LG. I 464 f. Dies kann aber unmöglich Apollodors Meinung gewesen sein. Er liess den Lykurg ‚noch als Jüngling‘ mit Homer zusammentreffen, natürlich nachdem Homer seine Dichtungen, die er eben dem Lykurg mittheilte, vollendet hatte, also sicherlich ein alter Mann war. Wie gross er den Altersunterschied zwischen den Beiden angenommen habe, bleibe einstweilen dahingestellt: nach einem Bericht, aus welchem einzig Clintons Meinung ihre Begründung entnommen hat, wäre Lykurg, nach Apollodors Annahme, 30 Jahre jünger als Homer gewesen. Nun betrachte man die Liste der spartanischen Könige, wie sie Eusebius Chr. I 1, p. 223. 225 Sch. aus *Apollodor* mittheilt. Hier folgt auf Eunomus unmittelbar Charilaus, des Lykurg Mündel. Lykurg ist nach *allen* Darstellungen der *Bruder* desjenigen Königs, welcher vor *dem* Könige regiert, dessen Vormund er ist. Nach Apollodor ist er, wie nach Ephorus, Vormund des Charilaus; auf das erste Regierungsjahr des (noch unmündigen) Charilaus, 884, setzte Apollodor den Lykurg (fr. 73). Folglich muss bei ihm Lykurg nicht ein Sohn, (wie bei Ephorus und Dieuchidas) sondern der jüngere *Bruder* des Eunomus gewesen sein. Apollodor folgte also der Anordnung des Simonides (Plut. Lyc. 1), welche auch Phlegon (bei Müller FHG. III 603), Suidas s. Λυκοῦργος und Schol. Plat. Rep. X 599 D wiedergeben, vermuthlich eben im Anschluss an Apollodor[1]. Nun aber regiert nach Apollodors Liste Prytanis, der Vater des Eunomus und des Ly-

---

Philol. XLI p. 642).> Dasselbe Werk des Dionys von Halikarnass benutzte auch Hesychius Mil.: s. Rh. Mus. 33, 198. (Ganz unnöthige Schwierigkeiten macht sich Daub, de Suidae biogr. p. 472, 58. Wenn bei Suid. s. Εὐριπίδης citirt wird: Διονύσιος ἐν τοῖς χρονικοῖς, so darf kein Verständiger daran zweifeln, dass Dionys von Halic. gemeint sei; denn wir kennen χρονικά dieses Dionys und keines Andern. Dagegen bei Laert. Diog. I 38 ist natürlich der, von Demetrius Magnes citirte Διονύσιος ἐν τοῖς κριτικοῖς nicht Dionys von Hal., sondern irgend ein älterer Namensvetter. Uebrigens wird dessen Schrift nicht κριτικά, sondern κριτικοί geheissen haben. Vgl. die Γραμματικοί des Telephus u. s. w.).

[1] Dies nimmt auch Gelzer an, Rhein. Mus. 28, 9. 10. Derselbe verspricht, dass Apollodor den Lykurg zum Bruder des Eunomus gemacht habe, zu beweisen in seinen ‚Beiträgen zur Chronik des Eusebius‘; einstweilen hat er seine Gründe noch nicht angegeben; es werden vielleicht keine andern sein, als die, welche ich oben hervorgehoben habe.

kurg 978—929. Lykurg kann also, nach Apollodors Rechnung,
nicht nach 929, in welchem Jahre sein Vater starb, geboren
sein. Hätte also Apollodor die Geburt des Homer, wie Clin-
ton annimmt, auf 943 gesetzt, so hätte er diesen allerhöchstens
14 Jahre älter gemacht als Lykurg. Nun aber stützt Clinton
seine Behauptung einzig durch eine, wie er annimmt, auf Apol-
lodor zurückgehende Stelle, in welcher Homer 30 Jahre älter
als Lykurg genannt, Lykurg aber, d. h., wie Clinton ohne 532
Weitres annimmt, Lykurgs ἀκμή auf 884 gesetzt, die ἀκμή
also des Homer, schliesst er, auf 914 und keineswegs auf 943
fixirt wird. Sondern Homer sei geboren 943, Lykurg 914.
Dass dies nach Apollodors Königslisten absolut unmöglich ist,
steht nunmehr fest. Es muss vielmehr, da dieses einzige Ar-
gument gegen die ganz unzweideutigen Aussagen des Tatian
und des Clemens keine Bedeutung hat, mit aller Entschieden-
heit an der so bestimmt bezeugten Thatsache festgehalten
werden, dass Apollodor auf 943 des Homer ἀκμή setzte. Da
nun jetzt, nach Bergks glücklichem Funde, durch neuere Ar-
beiten hinreichend festgestellt ist, dass Apollodor die ἀκμή
eines Mannes in dessen vierzigstes Lebensjahr fallen liess[1], so

---

[1] Diese Bestimmung der ἀκμή kann natürlich Apollodor nicht abgehalten haben, andere Male, wo es sich um Geschlechterlisten handelte, sich der hergebrachten Rechnung nach γενεαί zu bedienen. γενεά (zu $33^1/_3$ Jahren: vgl. ausser der bekannten Stelle des Herodot und dem von Jahn zu Censorin. p. 42 Angeführten, namentlich das sehr bestimmte Zeugniss des Clemens Al. Str. I p. 335 D. 30 oder 33 Jahre: Schol. BLV Il. Δ 60. Artemidor. Onirocr. II 70 init.) ist überhaupt streng zu unterscheiden von dem Zwischenraum zwischen Geburt und ἀκμή eines Menschen. Dass auch Apollodor in mythischer Geschichte nach γενεαί rechnete, scheint mir namentlich hervorzugehen aus seiner Ansetzung der ἀποθέωσις des Herakles auf das 53. Jahr vor der Ἰλίου κατάληψις: Clemens Str. I 322 B. Woher diese so bestimmte Zahl? Hyllus, der Sohn des Herakles, fällt 100 Jahre vor der Rückkehr der Herakliden, also 20 Jahre vor Tr. Einn.: Herodot IX 26; Schol. Thucyd. I 12. Herakles stirbt also gerade 33 Jahre vor Hyllus, 133 Jahre vor der Heraklidenrückkehr. Der Ueberschlag ist offenbar so gemacht: Hyllus, Kleodaeus, Aristomachus, Aristodemus: 4 γενεαί = 133 Jahre nach Herakles. — Beiläufig: 40 als Durchschnittszahl zu nehmen, scheint jüdisch zu sein; in den Regentenlisten der Juden kehrt eben diese Zahl auffällig oft wieder. <Vgl. O. Gruppe, Wochenschr. f. cl. Philol. 1884 p. 623 und R. Hirzel, Rundzahlen.> Apollodor mag sich an Pythagoreische Vorstellungen gehalten haben: s. Diels, Rh. Mus. 31, 13. Aber auch ältere Griechen setzen die συνέσεως ἀκμή zwischen das 35. und das 42. Jahr: s. Philo, de opif. m. § 35 (I

wäre also nach Apollodors Annahme Homer geboren 983.

Auf dieses Ergebniss gestützt, wird man mit grösserer Sicherheit über einige Aussagen urtheilen können, welche nicht mit Unrecht mit Apollodors Combination in Verbindung gebracht worden sind.

Bei Cicero, de re publ. II 10, 18 liest man: Centum et
533 octo annis postquam Lycurgus leges scribere instituit, prima posita est olympias. — Homerum autem, qui minimum dicunt, Lycurgi aetati triginta annis anteponunt fere. Es kann nicht geleugnet werden, dass Cicero, welcher als Zeitbestimmung für Lykurg einzig den Beginn der gesetzgebenden Thätigkeit desselben angegeben hat, die ‚aetas‘ des Lykurg mit diesem Zeitpunkt, 884, zusammenfallen lassen will, und demnach des Homer ‚aetas‘, d. i. ἀκμή[1], auf 914 bestimmt. Woher Cicero diese Notiz entlehnt habe, hat man längst bemerkt. Cornelius Nepos, in primo chronico, hatte den Homer blühen (aetatem egisse) lassen vor Roms Gründung annis circiter centum et sexaginta: Gellius XVII 21, 3. Diese ‚ungefähr 160 Jahre‘ vor Roms Gründung führen, da Nepos (wie auch Cicero rep. II 10, 18) diese auf ol. 7, 2 = 751/50 fixirte, ‚ungefähr‘ ins Jahr 911/10; nicht ungefähr, sondern genau genommen waren 164 Jahre anzusetzen, wie eben die Stelle des Cicero lehrt. Denn dass dieser in der That die Chronik des Nepos hier, wie oft[2], ausgeschrieben hat, ist noch von Niemanden bezweifelt worden. Uebrigens zeigt die Angabe des Cicero, dass Nepos neben der ungenauen und runden Zahl ‚etwa 160 vor Gründung Roms‘ auch noch die genauere Bestimmung: ‚30

p. 34 f. ed. Richter), und den dort angeführten Solon. Sonst vgl. Rhein. Mus. 33, 183 (s. noch vit. Aristot. p. 401, 4—7 West.) <Plutarch def. orac. 11 ist vielleicht τεσσαράκοντα statt τριάκοντα zu schreiben.>

[1] Dem ‚aetas‘ entspräche ein griechisches ἡλικία: dieser Ausdruck wird bei Chronologen nicht selten in gleicher Bedeutung mit ἀκμή gebraucht: z. B. bei Clemens Alex. Str. I p. 309 B, 325 C, 327 B, 328 A, 332 B, 343 C.

[2] Zum Beweise der ohnehin sichern Thatsache, dass Cicero die Chronik des Nepos fleissig benutzt hat, führt Krische de soc. Pythag. p. 10 sehr richtig auch die Uebereinstimmung des Cicero Tusc. I § 38 und des (Nepos bei) Gellius XVII 21, 6 an: nach Beiden kam Pythagoras nach Italien unter Tarquinius Superbus (534—509 nach Nepos). Dies ist aber das, nach römischen Zeitbezeichnungen umgerechnete Datum des Apollodor für ἀκμή und Beginn der Lehrthätigkeit des Pythagoras (532).

Jahre vor Lykurgs Gesetzgebung, [884]· hinzugefügt haben muss. Nepos also setzte auf 914 die ἀκμή des Homer. Dass dies nicht, wie Clinton annahm, aus Apollodor entlehnt sein könne, ist gezeigt worden[1]. Es fragt sich aber, wie man den Widerspruch zwischen Apollodor und Nepos erklären solle. 534
Dass Nepos, ganz unabhängig von Apollodor, einer andern Combination folge, wird Niemand annehmen wollen, der da bedenkt, dass Nepos in der Ansetzung des Jahres der Gründung Roms dem Apollodor folgte (Solin. p. 11 M.), dass die aus Nepos entlehnte Angabe des Cicero, Rep. II § 18 über die Zeit der Gesetzgebung Lykurgs die Meinung des Apollodor wiedergiebt, dass endlich in der confusen Notiz des Hieronymus can. 1104 über Homers Blüthezeit Apollodor neben Cornelius Nepos so genannt wird, dass man nothwendig einen Zusammenhang ihrer Meinungen über diese Angelegenheit annehmen muss[2]. So bleibt nur übrig anzunehmen, dass Nepos zwar den Apollodor benutzt habe, aber von dessen Festsetzung aus irgend einem Grunde abgewichen sei. Ich vermuthe nun, dass ein nicht ganz unzweideutiger Ausdruck des Apollodor den Nepos irre geführt habe. Bei Cicero hören wir, dass Homer 30 Jahre älter gewesen sein soll als Lykurg. Denkt man nun bei der Nennung des Lykurg einzig an das Jahr, in welchem seine wichtigste Thätigkeit begann, den Anfangspunkt seiner Gesetzgebung, 884, so ist freilich die Rechnung 884 + 30 = 914 (164 ante u. c.) schnell gemacht; und dies ist die Rechnung, durch welche Nepos die ‚aetas' des Homer gefun-

[1] Dass Nepos zwar den Apollodor vor Augen gehabt habe, aber nicht genau dessen Ansetzung wiedergebe, hat auch Sengebusch eingesehen, Jahrb. f. Phil. 1853 p. 397. Was dieser Gelehrte sonst über die Ansicht des Apollodor und des Nepos vorbringt (p. 381 f. 397) weicht in allen Punkten von meiner Darlegung ab. Besondere Polemik schien mir entbehrlich.

[2] Ueber diese Notiz s. oben bei Ephorus. Die Nennung der Namen des Ephorus, Apollodor, Nepos neben einander scheint doch bestimmt anzuzeigen, dass Nepos den Apollodor, Apollodor bereits den Ephorus genannt hatte. Ap. hatte allen Grund, des Ephorus hier zu erwähnen, da er ja die Sage vom Zusammentreffen des Homer und Lykurg dem Ephorus, als dem Hauptgewährsmann derselben, entlehnt hat. Er scheint also die Zeitbestimmung des Ephorus für Lykurg (100 J. vor Ol. 1) erwähnt zu haben, natürlich aber ohne sie zu billigen, sondern um dann seine eigne Bestimmung anzuschliessen.

den hat. Apollodor, der ja sicher nicht auf 914, sondern vielmehr auf 943 Homers ἀκμή gesetzt hat, muss anders gerechnet haben. Wenn auch er sagte: Homer ist 30 Jahre älter als Lykurg gewesen, so kann er nur gemeint haben: im wirklichen, leiblichen Lebensalter bestand zwischen den Beiden ein Unterschied von 30 Jahren. Da er nun in 943 des Homer ἀκμή, also in 983 die Geburt desselben setzte, so wird er die Geburt des Lykurg in 953, seine ἀκμή in 913 gesetzt haben. Ein etwas kurzer, seine ganze Art zu rechnen voraussetzender Ausdruck konnte, vollends bei der Beeinträchtigung der Deutlichkeit, welche gelegentlich die gebundene Form der Chronik
535 herbeiführen mochte, leicht genug den Nepos zu ungenauem Verständniss verlocken[1]. Es scheint aber, als ob auch bei Apollodor das von Nepos irrthümlich für das Jahr der ἀκμή des Homer genommene Jahr 914 für die Chronologie des Homer noch eine besondre Bedeutung gehabt habe. Bei Solinus heisst es (40, 16, p. 187 Momms.): Smyrna Homero vati patria extitit, qui post Ilium captum fuit anno ducentesimo septuagesimo secundo, Agrippa Silvio, Tiberini filio, Albae regnante, anno ante urbem conditam centesimo sexagesimo. Schon die letzten Worte lassen uns hier die Hand des Nepos wiedererkennen: auch hier wird Homer 160 Jahre ante u. c. gesetzt; das genauere ‚circiter' des Gellius ist freilich ausgelassen, die s. g. Catonische Stadtaera, wie in den chronika-

[1] Ich nehme also geradezu an, dass Nepos den Apollodor nur flüchtig angesehn und dessen Meinung missverstanden habe. Solche Flüchtigkeit dem Nepos zuzutrauen, wird sich nicht scheuen, wer sich der zahlreichen und argen Versehen und Verwirrungen erinnert, welche derselbe Nepos gerade in chronologischen Angaben seiner Biographien sich zu Schulden kommen lässt. Man halte sich beispielsweise die heillose Verwirrung der Chronologie im Chabrias 2. 3. vor; oder den falschen Bericht über die Ansetzung des Todesjahres des Hannibal durch Polybius, Hannib. 13, 1; oder den Widerspruch in der Berechnung der Anzahl der Lebensjahre des Hannibal: Hannib. 13, 1 mit der eignen Angabe des Nepos Hannib. 2, 3. 3, 1. 2. (s. Nipperd. zu 13, 1). Wer so flüchtig und so unfähig zu einfachsten Rechnungen sich erweist, kann sehr leicht, wie dort den Polybius, hier den Apollodor, falsch verstanden haben. Uebrigens macht wohl überhaupt die ganz besonders auffallende Ungeübtheit des Nepos in chronologischen Dingen es wahrscheinlich, dass er in seinen Chronica völlig fremder Leitung gefolgt ist. Vielleicht darf man sein Verhältniss zum Apollodor sich ganz analog dem des Hieronymus zum Eusebius vorstellen.

lischen Notizen des Solinus überall (Mommsen p. XV), zu Grunde gelegt, und so 160 ante u. c. = 272 p. Tr. c. gesetzt, wo Nepos 273 gesetzt haben würde. Nun heisst es aber weiter: inter quem (Homerum) et Hesiodum poetam, qui in auspiciis olympiadis primae obiit, centum triginta octo anni interfuerunt. Dass auch diese Notiz aus Nepos (indirect) entlehnt sei, darf man annehmen, bis Jemand das Gegentheil bewiese. Auf jeden Fall soll sie mit der vorhergehenden Notiz eine Einheit bilden. Aber wie verträgt sie sich mit dieser? Hesiod stirbt 776; er ist 138 Jahre jünger als Homer. 776 + 138 giebt 914. Hier haben wir zunächst ein überraschendes Eingeständniss dafür, dass die vorher genannte Zahl: 160 ante u. c. nur eine runde Zahl, die genaue aber 164 (163) ist. Nach dem aus Cicero und Gellius Ermittelten wird uns dies nicht über- 536
raschen. Aber viel seltsamer ist folgendes. Wenn Homer 914 blüht, Hesiod 776 stirbt, so liegen doch ‚zwischen Homer und Hesiod‘ 138 Jahre nur dann, wenn man die gewiss unzulässige Annahme machen wollte, dass Homer im Zeitpunkte seiner ἀκμή gestorben, Hesiod im Zeitpunkte seines Todes gerade in der ἀκμή gestanden sei. Ernstlich und eigentlich könnte man doch nur sagen, Hesiod falle 138 Jahre nach Homer, wenn 138 Jahre vor dem ausdrücklich angegebenen Zeitpunkte des Todes des Hesiod Homer ebenfalls gestorben wäre. Man sollte demnach erwarten, dass 138 Jahre vor 776, 914 Homers Tod, nicht seine Blüthe angesetzt werde. Nun steht aber die oben mitgetheilte Lesart wohl in den zwei ersten der drei, von Mommsen unterschiedenen Classen der Solinhss., die dritte Classe dagegen bietet vielmehr Folgendes: — qui post Ilium captum anno ducentesimo septuagesimo secundo humanis rebus excessit. Diese dritte Handschriftenklasse bietet nun freilich einen vielfach ‚interpolirten‘ Text; aber neben willkürlichen Variirungen des Wortlautes und kleineren und grösseren, oft sehr werthvollen Zusätzen bietet eben diese Klasse an nicht wenigen Stellen einen reineren Text als die beiden andern Klassen: s. Mommsen p. XLIV; LXI f. An unsrer Stelle liegt offenbar eine blosse verschönernde Umänderung des von den andern Hss. überlieferten Wortlautes nicht vor, sondern eine ganz abwei-

chende Aussage; man wird anerkennen müssen, dass hier, wie noch an vielen andern Stellen, der Urheber dieser dritten Klasse einen reineren und vollständigeren Text benutzt habe. Man darf dies um so zuversichtlicher annehmen, als dieselbe Handschriftenklasse noch ein zweites Beispiel darbietet, in welchem sie eine chronologische Notiz vollständiger als die andern Hss. mittheilt und ein in jenen ausgefallenes Citat aus Nepos hinzufügt: p. 237, 1 M. (vgl. Mommsen p. LXIV; Unger, Rhein. Mus. 35, 15). Sei es nun, dass Klasse 1 und 2 der Hss. etwa ein ursprüngliches ‚obiit' in ‚fuit' irrthümlich verändert haben, während die 3. Klasse dieses ‚obiit' durch ihr ‚rebus humanis excessit' eleganter umschrieb, sei es, dass der von Solin benutzte Chronolog (Bocchus, nach Mommsens Vermuthung) die Meinungen, dass 272 nach T. Homer entweder ‚fuit' oder ‚obiit' neben einander zur Auswahl mittheilte: auf jeden Fall kann die Lesart der 3. Klasse nicht einfach, als aus Irrthum oder Willkür der Schreiber entstanden, bei Seite geschoben werden: denn sie bietet eben das dar, was man zu lesen erwarten muss[1].

537 Verbindet man nun die also gewonnenen Nachrichten mit den Angaben des Apollodor — und dass zwischen beiden ein Zusammenhang besteht, ist ja nicht zu verkennen — so gewinnt man folgende Reihe von Daten:

Homer: Geburt 983
ἀκμή 943
Tod 913.
Hesiod: Geburt (im 138. Jahre nach 983) 846.
ἀκμή 806
Tod 776.

Hiernach hätte denn Apollodor dem Homer (über dessen Lebensdauer keine Ueberlieferung berichtete; wohl aber nahm man an, dass er γηραιός gestorben sein müsse: s. Westerm.

[1] In der Quelle des Bocchus (also vielleicht schon im Nepos selber) kann ganz wohl der Zweifel, ob auf 914 Blüthe oder Tod des Homer falle, durch Nebeneinanderstellung beider Annahmen ausgedrückt gewesen sein. Völlig so Suidas s. Σωσιφάνης Σωσικλέους: τελευτᾷ δὲ ρια ὀλυμπιάδι, οἱ δὲ ριδ, οἱ δ' ἀκμάσαι αὐτὸν γράφουσιν (vgl. Rhein. Mus. 33, 219 f. Anm.).

Βιογρ. p. 26, 58—33, 45—45, 319) und ebenso dem Hesiod ein Lebensalter von 70 Jahren gegeben, natürlich nur nach approximativer Abschätzung, in Anlehnung an jenes solonische Maass eines vollen Menschenlebens (Herodot I 32; Solon fr. 27, mit Bergks Anm.).

Wie es aber auch mit einer solchen Vergleichung der Zeiten des Homer und Hesiod sich verhalte: Homers Zeit ist von Apollodor nicht nach der des Hesiod bestimmt, sondern lediglich nach der des Lykurg. Dies drückt, wie man längst bemerkt hat, der Zusatz aus: ὥστε ἐπιβαλεῖν αὐτῷ Λυκοῦργον τὸν νομοθέτην ἔτι νέον ὄντα. Homer ist von Ap. so angesetzt, dass Lykurg der (spätere) Gesetzgeber noch, als jüngerer Mann, mit ihm zusammentreffen konnte. ἐπιβαλεῖν muss nothwendiger Weise wörtlich genommen werden; an ein blosses zeitliches Zusammenfallen des Alters des Homer und der Jugend des Lykurg zu denken ist unmöglich (wiewohl der Ausdruck an und für sich wohl auch so verstanden werden könnte): denn es liegt auf der Hand, dass wer sich der Zeit des Lykurg, als eines anderweitig festgestellten Punktes, bedienen wollte, um darnach Homers Zeit zu bestimmen, das überhaupt nur thun konnte, wenn er, nach der alten Sage, die beiden Männer persönlich zusammenführte. Wer etwa nur (wie Aristoteles) Lykurg die Gedichte Homers von späten Erben in Empfang nehmen lassen wollte, hatte keine Ursache und kein Recht mehr, Homers Zeit nach der des Lykurg zu berechnen. Also 538
Apollodor führte, gleich Ephorus, Lykurg und Homer persönlich zusammen; Lykurg noch als νέος, d. h. doch schwerlich älter als 30 Jahre[1]. Wenn er nun, wie oben gezeigt ist, Ly-

[1] νέος ist freilich eine nicht genau zu bestimmende Altersbezeichnung. Auf jeden Fall ist der νέος für jünger zu halten als der ἀκμάζων: νέοις ἡμῖν καὶ τοῖς πατράσιν ἡμῶν ἀκμάζουσιν: Plut. Pyrrh. 19; also, nach Apollodors Bestimmung der ἀκμή, für jünger als 40 Jahre. Bei Aristophanes Byz. ist die Reihenfolge: ἔφηβος — μειράκιον — νεανίσκος (= νεανίας) — ἀ ν ὴ ρ ν έ ο ς — ἀνὴρ μέσος κτλ. (Fresenius, de λέξεων Aristoph. exc. Byzant. p. 86. 87). Der auf den νεανίας folgende ἀνήρ ist nach Eranius Philo p. 165 Valck. τριακοντούτης. So ungefähr mag es in unserem Falle Apollodor gemeint haben. Auf Inschriften sind bisweilen als νέοι bezeichnet die auf die ἔφηβοι im Alter folgenden Jünglinge; dort sind dann die νέοι identisch mit den ἄνδρες: s. C. Curtius, Hermes VII 44. 134 (ἔφηβος — ἐξ ἐφήβων — ἀνὴρ καὶ ἀκμάζων: Teles

kurgs Geburt in das J. 953 fallen liess, so muss er freilich jene Zusammenkunft lange vor Lykurgs Vormundschaft (seit 884) angesetzt haben. Dies klänge sehr befremdlich, wenn nicht oben (S. 526 <61> f.) nachgewiesen worden wäre, dass neben der durch Ephorus begründeten und heutzutage Allen einzig geläufigen Version, welche Lykurg erst nach angetretener ἐπιτροπία seine Reisen unternehmen liess, im Alterthum auch eine andere bestand, welche von einer Unterbrechung der ἐπιτροπία durch Reisen nichts wusste, und also, wenn denn überhaupt Reisen des Lykurg angenommen werden sollten, diese vor die ἐπιτροπία setzen musste. Dieser Version muss Apollodor gefolgt sein. Sein 953 geborener Lykurg hat seine Reisen während der Regierung seines Bruders Eunomus (929—884) unternommen, ist damals mit Homer zusammengetroffen, und hat 884 die Vormundschaft über den spät geborenen Sohn seines Bruders übernommen. Dass Apollodor in der That den Lykurg die Vormundschaft nicht durch Reisen hat unterbrechen lassen, dafür giebt es noch ein besonderes Zeugniss. Diejenigen, welche von keiner Unterbrechung der ἐπιτροπία durch Reisen wissen, lassen ἐπιτροπία und Gesetzgebung des Lykurg zeitlich zusammenfallen und gleichzeitig beginnen: so Herodot I 65; Justin III 2, 7. Nun berichtet Cicero de re publ. II § 18,
539 unzweifelhaft nach Apollodor: centum et octo annis postquam Lycurgus *leges scribere instituit*, prima posita est Olympias. Hiernach hätte also Apollodor im Jahre 884 nicht nur die ἐπιτροπία, sondern auch die νομοθεσία des Lykurg beginnen lassen: woraus denn umgekehrt zu schliessen ist, dass er so wenig wie Herodot und Trogus noch nach Antritt der Vor-

[aus Krates] bei Stob. flor. 98, 72. Hier ist der νέος wohl = ἐξ ἐφήβων. — νέοι, ἀκμάζοντες, μέσοι, γέροντες: Galen. XIX 374 K. <cf. Cael. Aurel. bei Rose Anecd. II 256, 3 ff.>. ἡ ἀκμαστικὴ ἡλικία λε ἔτεσι περιγράφεται, ἡ δὲ παρακμαστικὴ μθ: Galen. XVII 2, 643 K. — νεανίσκος bis zum 28., ἀνὴρ bis zum 49. Jahre: Hippocrates bei Philo de opif. m. § 36.) <νέος = 30 Jahre: Xenophon Mem. I 2, 35; Plato Leg. XI 932 B/C. XII 961 B (cf. Augustinus C. D. 22, 15 p. 592 Domb.). — ἔτι νέος τὴν ἡλικίαν ὡς ἂν γεγονὼς ἔτη κβ Diodor XIX 69, 1. — νέος ὢν ἔτη (nämlich 34 Jahre) Galen XIX p. 15 (vgl. XVII 8, 795: μειράκιον 18—25, νεανίσκος 25—35 Jahre). — Vgl. Bull. de corresp. Hell. XIII, 1889, p. 337 Z. 19 (τοῖς τε ἐφήβοις καὶ νέοις) und Collignon, Les collèges des Νέοι dans les villes grecques (Annal. de la Fac. de Bordeaux II p. 135—151).>

mundschaft den Lykurg jene Reisen hat unternehmen lassen, die ihn ja eben zu seinem Gesetzgeberwerke vorbereitet haben sollten. Eine Ungenauigkeit im Ausdruck des Cicero anzunehmen (mit Clinton F. H. I 142) ist durchaus ungerechtfertigt, wie nun wohl, nach gehöriger Scheidung der verschiedenen Berichte über Lykurgs Reisen, hinreichend klar ist[1]. Es leuchtet ja auch ein, dass im J. 884 seinen damals im 70. Lebensjahre stehenden Lykurg die gesetzgebende Thätigkeit nicht länger hinausschieben zu lassen Apollodor alle Veranlassung hatte. Andererseits ist dieses Greisenalter für die Ausführung eines so lange Erfahrung und gereiftes Nachdenken voraussetzenden Werkes sicherlich die schickliche Zeit: πρεσβύτης ἤδη ὢν ἔγραφε τοὺς νόμους nach der fast selbstverständlichen Vorstellung, wie sie Lucian de gymn. 39 ausspricht[2]. Will man sich die Annahmen Apollodors über die Zeitver- 540
hältnisse des Lykurg völlig klar machen, so nehme man endlich noch eine, aller Wahrscheinlichkeit nach auf Apollodor zurückgehende Angabe hinzu, nach welcher Lykurg 18 Jahre

---

[1] Clinton sagt von Cicero: ‚he gives the date of Eratosthenes, but he has neglected to distinguish the regency from the legislation'. Aber was hier vorausgesetzt wird, dass nämlich Eratosthenes (und ihm folgend Apollodor) zwischen ἐπιτροπία und νομοθεσία des Lykurg einen zeitlichen Unterschied gemacht habe, ist in das einzige hierher gehörige Zeugniss nur hineingelesen. Nach Clemens Str. I p. 336 B liess Eratosthenes allerdings 299 Jahre verstreichen von Eінn. Tr. ἐπὶ τὴν ἐπιτροπίαν τὴν Λυκούργου, aber dass die Gesetzgebung Lykurgs später anzusetzen sei, wird mit keinem Worte gesagt. Warum speciell die ἐπιτροπία erwähnt wird, liegt auf der Hand: weil deren Beginn, mit dem Beginn der nominellen Regierung des Charilaus zusammenfallend, sich nach der von Er. adoptirten Liste der spartanischen Könige berechnen liess, während für die Fixirung des Beginnes der νομοθεσία ein solches Hülfsmittel nicht vorhanden war. Andererseits aber hatte die ἐπιτροπία des Lykurg an und für sich kein solches Interesse, dass sie in dem System des Erat. eine Hauptepoche zu bezeichnen würdig gewesen wäre. Warum sie ihm dennoch als Epoche so wichtig war, begreift man nur dann recht wenn man festhält, dass ihr Beginn für Erat. zugleich den Beginn der allerdings epochemachenden Gesetzgebung des Lykurg bezeichnete.

[2] Wenn man annähme, dass Apollodor den Lykurg 914 habe geboren werden, 884 zugleich die Vormundschaft antreten und die Gesetzgebung beginnen lassen (wie Bergk LG. I 465 f. A. 51), so müsste man dem Apoll. die sicherlich unschickliche Vorstellung zutrauen, dass L. bereits als dreissigjähriger Mann sich herausgenommen habe, seines Vaterlandes Verfassung gänzlich umzugestalten.

lang, d. h. ohne Unterbrechung bis zum Eintritt der Mündigkeit des Charilaus. statt dieses in Sparta geherrscht und seine
541 Gesetzgebung vollendet hätte[1]. Er müsste dann freilich das

---

[1] Suidas bietet folgende Notiz: Λυκοῦργος Σπαρτιάτης νομοθέτης ὃς γέγονε τῶν Τρωϊκῶν μετὰ ἔτη ν (so Paris. A; andre Hss. η) ἦν θεῖος πρὸς πατρὸς Χαριλάου τοῦ βασιλεύσαντος τῆς Σπάρτης Εὐνόμου δὲ ἀδελφός, ἐκράτησε τῶν Σπαρτιατῶν ἔτη μβ, ὅτε καὶ τοὺς νόμους ἔθετο, ἐπιτροπεύων τὸν ἀδελφιδοῦν. καὶ αὐτὸς δ' ἐβασίλευσεν ἔτη ιη· μεθ' ὃν ὁ Νίκανδρος ἔτη λη. ἔγραψε νόμους. In dem ganzen Artikel sind die deutlichsten Spuren der Abhängigkeit von Apollodor nicht zu verkennen. Mit Apollodor macht hier Suidas den Lykurg zum Bruder (nicht Sohne) des Eunomus: mit Apollodor lässt er ihn seine Gesetze während der ἐπιτροπία (nicht nachher, als Charilaus bereits mündig war) geben, mit Apollodor (bei Euseb. Chron. I p. 223, 20; 225, 12 Sch.) gibt er dem Nicander 38 Regierungsjahre, während Sosibius demselben 39 gab. Es hat demnach gewiss die allergrösste Wahrscheinlichkeit, dass auch die übrigen Angaben des Suidas mit denen des Apollodor in Uebereinstimmung gestanden haben werden. Aber freilich, was bei Suidas gelesen wird, kann nicht völlig in Ordnung sein. Lykurg habe, heisst es zuerst, 42 Jahre über die Spartiaten geherrscht und damals, als Vormund des Charilaus, seine Gesetze gegeben. Soll man glauben, dass er die Vormundschaft 42 Jahre lang, weit über die Dauer der Unmündigkeit des Charilaus hinaus, geführt habe? Nachher heisst es dann wieder: er war Vormund des Charilaus und hat selbst 18 Jahre lang die Königswürde innegehabt. Das verträgt sich mit dem Vorhergehenden nicht, aber auch nicht mit dem Folgenden: denn derjenige, μεθ' ὃν Nikander herrschte, ist ja doch jedenfalls Charilaus, nicht Lykurg von dem bis dahin die Rede war. Wie zu helfen sei, wird jeder Einsichtige wohl selbst bemerken; zum Glück wird der unzweifelhaft richtige Weg der Heilung durch das schon oben erwähnte Scholion zu Plat. Rep. X p. 599 D auch noch ausdrücklich gewiesen. Dort heisst es: ἦν δὲ .. θεῖος .. Χαριλάου τοῦ βασιλεύσαντος τῆς Σπάρτης ἧς ἦρξε καὶ Λυκοῦργος αὐτὸς ἔτη ιη, ὅτε καὶ τοὺς νόμους ἔγραφεν, ἐπιτροπεύων τὸν ἀδελφιδοῦν. Man stelle bei Suidas den Satz: καὶ αὐτὸς δ' ἐβασίλευσεν ἔτη ιη hinter ἀδελφός, den Satz: <ὃς> ἐκράτησε τῶν Σπαρτιατῶν ἔτη μβ hinter ἀδελφιδοῦν und Alles ist in schönster Ordnung. Lykurg hat, als Vormund des Charilaus, 18 Jahre über Sparta geherrscht, dann, seit erreichter Mündigkeit, Charilaus selbst noch 42 Jahre, μεθ' ὃν Nikander 38 Jahre. Woher die 42 Jahre des Charilaus kommen lehrt ein Blick in die Königsliste des Apollodor bei Eusebius: dort regiert Charilaus 60 Jahre; zieht man davon die 18 Jahre der vormundschaftlichen Regierung des Lykurg ab, so bleiben gerade 42 Jahre für die selbständige Regierung des Charilaus übrig. Auch hier bemerkt man wieder deutliche Spuren der Rechnung des A p o l l o d o r: er war es, der dem Charilaus im Ganzen 60 Jahre gab; Sosibius gab ihm 64 Jahre. — Unheilbar entstellt ist die Zahl der Jahre, um welche Lykurg nach den Τρωϊκά 'γέγονε'. Im Schol. Plat. ist überliefert: ἔτη νθ. C. F. Hermann schreibt υθ, wonach, meint er, Lyk. in die Olympiade des Koroebus gerückt werde.

Lebensalter von 85 Jahren, welches ihm die Pseudo-lucianischen Μακρόβιοι (cap. 28) geben, noch überschritten haben: aber dies anzunehmen hat auch keinerlei Bedenken; denn die Ansicht, welche man wohl gelegentlich aussprechen hört, dass die Zahlen jener Schrift im Wesentlichen aus Apollodor entnommen seien, beruht nicht auf einer Prüfung der Thatsachen, vor welcher sie vielmehr durchaus nicht bestehen kann. Jene Schrift zeigt mehr Abweichungen von Apollodors Bestimmungen als Uebereinstimmung mit denselben[1].

Aber 1183—409 giebt nach Adam Riese 774, nicht 776. Trotzdem findet Hermanns Aenderung Trieber's Beifall (Forsch. z. Spart. Verfass. 49). Ich enthalte mich jedes Vorschlags um so mehr, da ganz ungewiss ist, was hier γέγονε bezeichnen soll, ob Geburt, oder ἀκμή, oder Beginn der gesetzgeberischen Thätigkeit des Lykurg (σϞϑ Jahre nach den Τρωϊκά). — Auch das Verhältniss des Schol. Plat. zu Suidas ist unklar. Suidas wird aus Hesych. Mil. geschöpft haben (vgl. das: ἔγραψε νόμους); Schol. Plat. hat vielleicht ein Excerpt aus Hesychius (vgl. Rhein. Mus. 33, 205) in seine, mit der Quelle des Plut. Lyc. 1 verwandte Hauptquelle verarbeitet.

[1] Citirt wird in den Pseudolucian. Μακρόβιοι Apollodor ἐν τοῖς χρονικοῖς Einmal, c. 22, und dort mit einem Versehen (ρκδ [so auch Vatican 90, Marcian. 434] statt ρ καὶ δ, wie aus gleicher Quelle Phlegon macrob. 2 p. 200, 10 West. darbietet), welches schon allein gegen eine Annahme directer Benutzung des Apollodor misstrauisch macht. Sodann aber, wenn man eine Vergleichung der Zahlen bei Pseudolucian und den entsprechenden in den wenigen Bruchstücken der Apollodorischen Chronik anstellt, so zeigen sich auffallende Differenzen. Thales: 100 J. macrob. 18; 78 nach Apollodor b. Laert. 1, 37. — Chrysipp: 81 J. macr. 19; 73 Apoll. b. Laert. 7, 184. — Kritolaus ὑπὲρ β καὶ π, macr. 20; genau 85 Apoll. b. Laert. 4, 65. — Gorgias: 108 J. macr. 23; 109 Apoll. b. Laert. 8, 58. — Hierzu kommen einige Daten bei Laert. Diog., für welche Apollodor nicht ausdrücklich als Gewährsmann genannt wird, die aber, wie kein Kenner des Laertius bezweifeln wird, aus Apollodor entnommen sind. Solon: 100 J. macrob. 18; 80 Laert. 1, 62. — Pittacus: 100 J. macrob. 18; über 70 Laert. 1, 79. — Xenocrates, 84 J. macrob. 20; stirbt im 82 J.: Laert. 4, 14 (81 J. Censorin. d. nat. 15, 2) — Xenophanes, 91 J. macrob. 20. Dies ist offenbar errechnet aus den bei Laert. 9, 19 angeführten Versen des Xen. selbst. Aber Apollodor wird nicht so einfältig gewesen sein, in eben dem Jahre in welchem X. diese Verse schrieb, denselben auch gleich sterben zu lassen (Xenophanes maior annorum centum fuit, Censorin. d. n. 15, 3.) — (Xenophon: über 90 J. macr. 21: das passt nicht zu der, freilich falschen Berechnung bei Laert. 2, 55. 56). — Allen diesen Differenzen gegenüber stehen nur wenige entschiedene Uebereinstimmungen. Plato, 81 J. macr. 21; so auch Apollodor, aber freilich überhaupt alle Zeugen, Carneades 85 J. macr. 20 = Apoll. Laert.

542 Folgende Tabelle bringt also das chronologische Verhältniss des Homer zu Lykurg, wie es von Apollodor festgesetzt war, zur Anschauung:

	983 Homer geboren	
		953 Lykurg geboren
543	943 Homers ἀκμή	
		vor 914, etwa um 923, Lykurgs Zusammentreffen mit Homer.
	914 Homer stirbt	914 Lykurgs ἀκμή
		884—867 Lykurgs ἐπιτροπία und νομοθεσία (500 Jahre ἐξ ὅτου τοὺς νόμους παρεδέξαντο bis zum Einfall des Epaminondas in Lakonika, ol. 102, 4 = 369/8: Diodor XV 65. Plutarch. reg. apophth. 23 p. 194 B. Andre berechneten freilich Anfang und Ende dieser 500 Jahre anders: s. Müller FHG. 3, 391).

4, 65 (90 J. Cicero, Val. Max., Censorin). Wahrscheinlich ist auch die Angabe dass Kleanthes 99 Jahre alt wurde (macrob. 19: so ausser Cic., Val. Max., auch Censorin. d. n. 15, 3) in Uebereinstimmung mit der Meinung des Apollodor: s. Rhein. Mus. 33, 622. Dagegen wieder die Angabe, dass Zeno von Kition 98 Jahre gelebt habe (macr. 19) kann schwerlich aus Apollodor entlehnt sein. S. Rh. Mus. 33, 624. — Im Ganzen also darf man sagen, dass allerdings einzelne Notizen aus Apollodor auch in diese Sammlung gedrungen sind, dass aber eine nicht direct unter Apollodors Namen überlieferte Angabe demselben nur darum zuzuschreiben weil sie in den μακρόβιοι sich findet, ganz und gar ungerechtfertigt ist: denn dass diese häufiger von Apoll. abweichen als mit ihm zusammentreffen, ist ja nun gezeigt worden. — Ueber Lykurgs Lebensalter muss es verschiedene Annahmen gegeben haben. Wie oben gezeigt, liessen die Einen ihn jung (Plut. Lyc. 3 p. 81, 1 ed. Sint.: ὄντι νέῳ), die Andern schon bejahrt die ἐπιτροπία übernehmen; je nachdem man ihn nun während seiner ἐπιτροπία Reisen unternehmen liess oder nicht, je nachdem man die Dauer seiner Reisen (πολὺν χρόνον ἔξω πλανηθείς Plut. comp. Cleom. et Gracch. 5) und dann seiner Gesetzgebung ausdehnte, kam man nothwendiger Weise zu ganz verschiedenen Berechnungen seiner Lebensdauer. Das 85. Jahr (d. h. die Vollendung voller 84 Jahre) ist nur das Ziel einer plena vita (12 × 7): s. Staseas bei Censorin. d. nat. 14, 10. Andre mochten dem Lykurg eine kürzere Lebenszeit zuertheilen: wenn er sich, nach Plutarch Lycurg 29, freiwillig tödtet ἡλικίας γεγονὼς ἐν ᾗ καὶ βιοῦν ἔτι καὶ πεπαῦσθαι βουλομένοις ὡραῖόν ἐστι, so wird wohl Niemand hierin die Beschreibung der ἡλικία eines 84jährigen Greises erkennen. Andererseits konnte nichts den

Welche Gründe nun den Apollodor bewogen haben, abweichend von Eratosthenes, abweichend auch von Aristarch, den Homer so tief herunter zu rücken, wäre zu untersuchen. Zunächst: für die Ansetzung ganz bestimmter Jahre für Homers Geburt und ἀκμή wird Apollodor schwerlich andre Gründe gehabt haben als den in jenen Worten ὥστε ἐπιβαλεῖν κτλ. angedeuteten: er schloss sich eben der Sage von Lykurgs Zusammentreffen mit Homer an, bestimmte den Alterunterschied zwischen den Beiden auf die runde Zahl von 30 Jahren (so wie auch im Marmor Parium zwischen Hesiod und Homer dreissig Jahre liegen), und kam nun, da ihm Lykurgs Lebenszeit ohnehin feststand, für Homer auf die angegebenen Jahre.

Aber der würde die Methode des Schülers des Aristarch arg verkennen, welcher etwa glauben wollte, derselbe habe dieser Sagenüberlieferung sich bedienen mögen, wenn nicht die Erwägung der, in Ilias und Odyssee sich darbietenden Momente den Dichter in die Zeit der Jugend Lykurgs zu setzen nicht nur gestattet, sondern genöthigt hätte. Solcher, aus der Betrachtung der Gedichte selbst gewonnenen Gründe muss Apollodor zwei Arten gehabt haben: positive, welche den Dichter unter einen gewissen Zeitpunkt herunter zu setzen zwangen, weil er Kenntnis erst in jenem Zeitpunkte eingetretener Zustände verrieth, — und negative, welche ihn über einen bestimmten Zeitpunkt herunter zu rücken nicht gestatteten, weil er von gewissen, mit diesem Zeitpunkte eingetretenen Zuständen keine Kenntniss verräth. Die zweite Art der Gründe könnte freilich uns einigermaassen zweifelhaften Werthes zu sein scheinen; indessen dass Apollodor diese, in gewissen Gränzen ja durchaus berechtigte Art der 544
Betrachtung auf die homerischen Gedichte anwendete, und wohl auch über jene Gränzen hinaus anwendete, lehrt namentlich die Polemik, welche Strabo XII cap. 26. 27 ausdrücklich gegen die bei Apollodor durchaus constante Methode richtet, nach welcher dieser zu schliessen pflegte: diese und jene Stadt, Gegend u. s. w. kennt Homer noch nicht, ὠνόμαζε γὰρ ἂν αὐτήν. Er schloss also: was Homer nicht nennt (oder wenigstens

Apollodor hindern, den Lykurg, wenn dies seine Berechnungen erforderten. 88, 89 Jahre leben zu lassen.

durch irgend eine Andeutung, z. B. eine ἀντιδιαστολὴ τῆς ὁμωνυμίας als vorhanden bezeichnet), das kennt er nicht; um den Schluss aber vollständig zu machen, muss er noch, ausdrücklich oder stillschweigend, hinzu gesetzt haben: was aber zu Homers Zeiten den Griechen bekannt war, das war auch dem Dichter persönlich bekannt. Apollodor war eben doch nicht ganz umsonst bei den Stoikern in die Schule gegangen. Wenn nun Apollodor dieser Art, ex silentio zu schliessen, sich sogar bei Städte- und Völkernamen des inneren Asiens bediente, um wieviel mehr, wo es sich um griechische Sitten und Einrichtungen handelte: fand sich auf solche bei Homer keinerlei Hindeutung, so musste derselbe vor deren Einführung gelebt und gedichtet haben. Von Beobachtungen dieser Art weiss ich wenigstens Eine anzuführen. Bei Strabo VIII p. 355 wird ausgeführt, dass Il. Λ 699 ff. von einem Wettrennen im Gebiete des Augias, also in Elis, nicht in Pisatis, und von einem Wettkampf um einen Dreifuss, also nicht von einem στεφανίτης ἀγών die Rede sei; falsch also sei es, wenn Einige hier eine Anspielung auf den heiligen (στεφανίτης τε καὶ ἱερός: p. 353) Wettkampf zu Olympia finden wollten. Homer vielmehr erwähne nirgend eines ἀγὼν στεφανίτης, sondern er kenne nur gelegentliche ἀγῶνες ἐπιτάφιοι <vgl. Psyche I² p. 19>. Dass hier Apollodor redet, kann jetzt nicht mehr zweifelhaft sein: s. Niese, Rh. Mus. 32, 284 f. Die vorgetragene Beobachtung ist durchaus aristarchisch. Aristarch hatte beobachtet, dass Homer der Sitte der Bekränzung überhaupt nirgends erwähne: Schol. V. Λ 700; Schol. A. N 736[1]; also kannte er natürlich

[1] Lehrs de Arist. Stud. Hom.² p. 333 rechnet die Sitte der Bekränzung zu denjenigen Gebräuchen welche, nach Aristarchs Annahme, der Dichter zwar seinen Heroën unbekannt sein lasse, aber selbst bereits gekannt habe. Ich glaube nicht, dass dies Aristarch angenommen haben könne. Woraus auch hätte er Kenntniss dieser Sitte bei dem Dichter erschliessen können? στέφανος kommt, in einem Tropus, nur Il. N 736 vor; aber da redet nicht der Dichter selbst sondern Hektor, ein ἡρωϊκὸν πρόσωπον: nach Aristarchs Methode müsste man daraus also schliessen, dass nicht nur Homer, sondern bereits die Heroën Kränze gekannt hätten. Aber in Schol. A. wird diesem Schlusse auszuweichen gesucht: ἴσως ἀπὸ τῆς κατὰ τὴν ἐμπλοκὴν στεφάνης διὰ τὸ κυκλοτερὲς εἴρηται. Sonst kommt nur das Verbum στεφανοῦσθαι vor; aber dieses nur im Sinne von umringen, umzingeln, nicht von bekränzen. Dieser Gebrauch also beweist keineswegs Kenntniss eigentlicher Kränze; daher denn das Verbum auch

auch keinen ἀγὼν στεφανίτης, oder was dasselbe ist, keinen 545
ἱερὸς ἀγών: τῶν ἀναξίων ἀγώνων μέμνηται, ἱερῶν δὲ οὔ Schol. A. Ψ 630; οὐκ οἶδεν ἄλλους ἢ τοὺς ἐπιταφίους ἀγῶνας ὁ Ὅμηρος: Schol. A. X 164. Und im Speciellen: οὐκ οἶδε τὰ Ὀλύμπια ὁ ποιητής: Schol. BL. Λ 700. Da nun aber der Dichter nicht nur seine Heroën nicht in ἀγῶνες στεφανῖται auftreten lässt, sondern auch selbst nicht (wie doch von andern Einrichtungen des späteren Lebens, die er von seiner Darstellung der heroischen Zustände geflissentlich fernhält) durch irgend ein Wort, ein Bild u. s. w. irgend welche Kenntniss solcher Agone verräth: so galt für Apollodor der Schluss, dass Homer vor der Einführung des ältesten der ἱεροὶ ἀγῶνες, des Olympischen, gedichtet habe. Aus dieser Betrachtung, glaube ich, erklärt es sich, warum Apollodor den Homer in angemessener Entfernung von 884 leben und sogar 30 Jahre vor diesem Zeitpunkte sterben liess. Denn auf 884 fiel ihm, zugleich mit dem Beginn der Gesetzgebung des Lykurg, die Stiftung der ἐκεχειρία und des olympischen Wettkampfes durch Lykurg und Iphitus. Seine Meinung so gut wie die des Aristarcheers Aristodemus, und zuletzt des Gewährsmannes Beider, des Eratosthenes, spricht deutlich aus Syncellus p. 369, 5—370, 6 Ddf.

Viel weniger klar sind die positiven Gründe, welche Apollodor bewogen, Homers Lebenszeit so tief herunter zu
rücken. Vielleicht dass aus irgend einer Andeutung des Strabo 546
auch diese noch einmal sich eruiren lassen. Apollodor hielt mit Consequenz an dem Aristarchischen Grundsatze (s. Lehrs Arist.[2] p. 175. 231. Niese, Rh. Mus. 32, 273) fest, dass über-

mit στεφάνη, nicht mit στέφανος in Verbindung gebracht wird, Schol. H. Q. Od. κ 195. Wenn sich der Antiquar, aus welchem Athenaeus seine Schilderung der Lebensweise der Heroën Homers entlehnt hat (1 cap. 19—24), p. 18 F zum Beweise dafür dass der Dichter selbst ᾔδει τὸν στέφανον auf N 736 und den Gebrauch von στεφανοῦσθαι beruft, so darf man daraus eben entnehmen, dass derselbe nicht streng Aristarchischer Methode folgt. Aristarch muss, da der Dichter ἐκ τοῦ ἰδίου προσώπου nirgends auf die Sitte der Bekränzung anspielt, geschlossen haben, dass στέφανον ὅλως οὐκ οἶδεν ὁ ποιητής, wie es Schol. V. Il. Λ 700 heisst <vgl. Psyche I[2] p. 151, 2>. (An absichtliche Fernhaltung solcher Luxuskünste, unter Anderem auch des στεφανοῦσθαι, von der Schilderung des Heroënlebens durch den Dichter, dem alles dergleichen sehr wohl bekannt war, scheint zu denken der bei Athenäus I cap. 15—18 ausgeschriebene Autor [Chrysippus?]).

all, wo Heroën redend eingeführt werden, in ethnographischen Zuständen, Benennungen, Sitten u. s. w. das Bild der wirklichen Zustände etc. der Heroënzeit vom Dichter festgehalten werde; Schlüsse auf des Dichters eigne Zeit konnten nur solche Stellen möglich machen, an denen der Dichter ἐκ τοῦ ἰδίου προσώπου redet, wo er denn gelegentlich Benennungen gebrauche, Zustände andeute, welche seiner eignen, nicht der Heroënzeit angehören. Es ist mir aber nicht gelungen, in den Resten des Apollodorischen Commentars zum Schiffskatalog solche Beobachtungen von Anachronismen des Dichters ἐκ τοῦ ἰδίου προσώπου aufzufinden, welche bis nahe an 100 Jahre nach der ionischen Wanderung herunterführten. Sengebusch (der wenigstens dem Apollodor nicht die Wohlthat seiner Stammbaumtheorie applicirt hat) meint (Jahrb. 1853 p. 380) eine Beobachtung Apollodors zu kennen, welche allerdings den gewünschten Dienst leisten würde. Homer erwähnt mehrmals der später Samothrake genannten Insel, bald als Σάμος schlechtweg (Ω 78. 753) bald als Σάμος Θρηϊκίη (Ν 12). Nun wird in Schol. AD., und ähnlich bei Eustath. zu Il. Ν 12 berichtet: die Ionier von Samos hätten, auf Geheiss des Delphischen Orakels, nach der Insel eine Colonie geschickt und erst seitdem heisse diese Σαμοθράκη. Dies sei geschehen μετὰ διακοσιοστὸν ἔτος τῶν Τρωϊκῶν καὶ μικρόν τι πρός (Eustath.), μετὰ διακοσιοστὸν καὶ ἔνατον ἔτος τῶν Τρωϊκῶν Schol. D.: καὶ ἔνατον fehlt in A. Dieselben Scholien D., d. h. die sog. Scholia Didymi, setzen hinzu: ἡ ἱστορία παρὰ Ἀπολλοδώρῳ. — Es sieht wirklich so aus, als ob Apollodor die Meinung getheilt hätte, die Insel habe ihren Namen Σάμος (Θρηϊκίη) erst von den samischen Colonisten, 209 J. nach Tr. Einn. bekommen, und als ob die Anwendung dieses Namens bei Homer ein Grund für ihn gewesen wäre, die ἀκμή des Dichters nach 209 p. Tr. c. anzusetzen. Trotzdem ist dieser Schein trügerisch, wie gegenwärtig freilich leichter zu zeigen ist als ehemals. Nicht nur Homer selbst ἐκ τοῦ ἰδίου προσώπου, auch ein ἡρωϊκὸν πρόσωπον, Hekabe, nennt jene Insel Σάμος: Ω 753. Nach seinem, soeben bezeichneten Princip m u s s t e also Apollodor annehmen, dass bereits zur Zeit des troïschen Krieges die Insel den Namen Σάμος geführt habe, ihn also nicht erst von samischen

Colonisten, lange nach den Τρωϊκά, bekommen haben könne, und dass also die Anwendung dieses Namens bei Homer ganz 547
und gar nicht zu den Gründen gerechnet werden dürfe, welche dessen Zeit weit unter die ionische Wanderung herunter zu rücken nöthigen. So musste Apollodor schliessen, und dass er wirklich so geschlossen hat, lehrt uns ein glücklicher Weise bei Strabo X p. 457 erhaltener Auszug aus seiner Behandlung dieser Frage[1]. Genau wie ich angegeben habe, argumentirt dort Apollodor, und ganz ausdrücklich zieht er den Schluss: da die Insel bereits zur Zeit der Τρωϊκά Samos geheissen habe, κἀκεῖνο δῆλον, ὅτι παρὰ τὴν ἀρχαίαν ἱστορίαν, ὃ λέγουσιν οἱ φήσαντες μετὰ τὴν Ἰωνικὴν ἀποικίαν καὶ τὴν Τεμβρίωνος παρουσίαν (cf. Strab. XIV p. 633. Et. M. 160, 23) ἀποίκους ἐλθεῖν ἐκ Σάμου καὶ ὀνομάσαι Σάμον τὴν Σαμοθρᾴκην, ὡς οἱ Σάμιοι τοῦτ' ἐπλάσαντο δόξης χάριν.

Vielmehr schloss sich Apollodor denjenigen an, welche den Namen der hochragenden Berginsel von σάμος = ὕψος ableiteten[2]. Mit der Notiz in Schol. N 12: ἡ ἱστορία παρ'

---

[1] Dass die Stelle aus Apollodor excerpirt sei, hat bereits Niese, Rh. Mus. 32, 281 bemerkt, ohne aber von dem scheinbaren Widerspruch zwischen den hier geäusserten Meinungen u. Apoll. bei Schol. D. N 12 etwas zu sagen, oder überhaupt Apollodors Meinung über den Namen Samothrake zu untersuchen.

[2] Dieselbe Ableitung auch Schol. B. Il. Ω 78: dort wird in Einem Athem der Name von σάμος = λόφος und von der samischen Colonie abgeleitet; ein Beispiel von tausenden für die, den Scholiasten ganz geläufige gedankenlose Vereinigung entgegengesetzter Meinungen, als bestünden sie friedlich neben einander. Uebrigens müssen auch ältere Grammatiker schon auf Mittel gesonnen haben, dem unbequemen Schlusse, dass der Name Σάμος Θρηϊκίη auf eine Zeit nach der samischen Colonie hinweise, auszuweichen. Aristophanes von Byzanz leitete daher den Namen von Σάος = Σάϊος ab: Schol. N 12; vgl. Strabo X p. 644, 1 ff. Mein. (beiläufig, die einzige Andeutung über seine Meinung von Homers Zeit). Aristarch muss jedenfalls auch eine λύσις gehabt haben: zu seiner Bestimmung der Zeit des Homer passte ja die samische Colonie gar nicht. Nun heisst es Schol. V. N 12 Ἀρίσταρχος ὄρος ὁμώνυμον τῇ νήσῳ. ‚mendacium est' sagt Lehrs, Ar. Stud.[2] p. 233 Anm. In der That hiess der Berg auf Samothrake Σαώκη. Vielleicht aber drückt sich der Scholiast nur ungeschickt aus: Aristarch wollte wohl eigentlich sagen, σάμος, das Homonymon des Eigennamens Σάμος, bedeute auch ὄρος. Dann stammte die Herleitung von σάμος = Berg (und nicht von den fatalen Samiern) von Aristarch. (Vgl. auch Apollodor bei Strabo p. 492, 31 f. Mein.).

Ἀπολλοδώρῳ steht diese wirkliche Meinung nicht einmal in Widerspruch: *berichten* mochte Apollodor diese weit ver-
548 breitete Sage[1] immerhin, aber wenn er sie wirklich berichtet hat (d. h. wenn wir jenen Scholia Didymi auch nur so weit trauen dürfen), so hat er sie nur berichtet um sie zu widerlegen. Nichts ist ja gewöhnlicher, als dass spätere Excerptoren, mit Berufung auf berühmte Gelehrte, einzelne Mittheilungen machen, ohne dabei zu bemerken, dass jene Gelehrten dergleichen nur vorgebracht hatten, um es als falsch zu verwerfen. Fälle, in denen z. B. der Name des Herodian in dieser Weise missbraucht ist, notirt Lentz, Herod. techn. rel. I p. XXIII LXIV f. CXXVII.

Ersatz für die Zerstörung dieser illusorischen Begründung der Meinung des Apollodor weiss ich leider nicht zu bieten. Vollkommen ausgemacht schien ihm, dass Homer die ionische Wanderung kenne: er sagt es selbst bei Strabo X p. 457; dass er den Dichter auch den Zug des Althaemenes nach Kreta (wiewohl nicht nach Rhodus) kennen liess, ist oben gezeigt worden. Weiter herunter führende Spuren wird man vielleicht am ersten auffinden können, wenn man den Schiffskatalog und sämmtliche übrige ethnographische und geographische Andeutungen der beiden Gedichte so durchnimmt, dass man immer Apollodors Princip der Auslegung solcher Andeutungen im Sinne behält und mit strenger Consequenz anwendet[2].

[1] Sie wird übrigens nicht durchaus gleichlautend berichtet. In Schol. N 12 ist von Auswanderung auf Geheiss des Orakels, also regelrechter Colonieführung die Rede. Dagegen berichtet Antiphon περὶ τοῦ Σαμοθρᾴκων φόρου fr. 49 (Blass) von gezwungener Auswanderung, Vertreibung ὑπὸ τυράννων, Landung in Thracien, und von dort erst Ankunft auf der Insel, mit thracischer Beute. Hiermit verträgt sich, was Schol. B. und Eustath. Il. Ω 76 von Verbrennung der σκάφη der auf Samothrake gelandeten Samier durch thracische Kriegsgefangene (weibliche, nach Eust.) erzählen. Von Verdrängung der Samier aus ihrer Heimath durch Androclus und die Epheser spricht Pausanias VII 4, 2. 3. Dies wäre jedenfalls viel *früher* als 209 p. Tr. c. Die verschiedenen Geschichten (noch wieder andre bei Aristoteles fr. 530 R. Heraclid. Pont. pol. 21) hatten wohl auch ihre verschiedene Chronologie. Ob übrigens die Notiz des Hieronymus can. 1031: Samus condita vielmehr auf das thracische Samos zu beziehen ist? Das wäre 196 post Tr. c.

[2] S. Anhang.

Velleius Paterculus I 5, 3 sagt von Homer: ferme ante annos nongentos quinquaginta (also 920 v. Chr.) floruit, intra mille natus est.

Ueber den Sinn dieser Ansetzung trägt Sengebusch Jahrb. 549
1853 p. 395 eine Vermuthung vor, welche (mit einigen nothwendigen Correcturen) sich so wiedergeben lässt: Vellejus hat die Ansetzung des Nepos vor Augen. Nepos setzt des Homer Blüthe auf 913, 270 Jahre nach der Einnahme von Troja, 1183. Vellejus setzt dieses Ereigniss auf 1190 (I 8, 4), sieben Jahre höher hinauf als Nepos. Consequenter Weise schiebt er auch Homers Blüthe um sieben Jahre höher hinauf als Nepos; er setzt sie auf 920 = 1190—270.

Dies ist ganz sinnreich ausgedacht, und man würde sich bei dieser Erklärung völlig beruhigen dürfen, wenn nicht eine zusammenhängende Betrachtung des von Vellejus I 1—8 gegebenen chronologischen Abrisses der griechisch-barbarischen Urgeschichte Bedenken gegen diese Deutung einer einzelnen Notiz desselben erwecken müsste. Sengebusch setzt sich über eine Untersuchung der Quellen dieses Abrisses mit der Phrase hinweg: ‚welche absonderliche Quellen soll denn dieser römische Compendienschreiber Vellejus gross benutzt haben?‘ Vellejus hat allerdings recht sehr ‚absonderliche‘ Quellen benutzt. Und auf keinen Fall ist eine Chronik wie die des Nepos, welche sich im Wesentlichen an Apollodor anschloss, seine Hauptquelle gewesen. Er weicht von uns bekannten (von Nepos grösstentheils gebilligten) Ansetzungen des Apollodor ab: in der Zeitbestimmung für die Apotheose des Herakles — die Einnahme von Troja — die Zeit der Gründung von Korinth durch Aletes[1] — Lykurgs Gesetzgebung — Roms Gründung. Auch dass er (I 8, 1) den Iphitus in die erste gezählte Olympiade (776) setzt, entspricht sicherlich nicht der Ansicht des Apollodor. Den Namen seines Hauptgewährsmannes für diesen Abschnitt (I 1—8) auffinden zu wollen wäre Thorheit; bemerkenswerth

[1] Korinth gegründet von Aletes: Vell. I 3, 3; und zwar 952 Jahre vor 146 a. Chr., also 1097: I 13, 1. Das wäre, von 1190 an gerechnet, 94 J. nach Einn. Tr., von 1183 an, 87 J. n. E. Tr. Auf keinen Fall liegen hier Apollodors Listen der korinthischen Könige zu Grunde, nach welchen das erste Jahr des Aletes auf 81 nach Tr. fiel (s. Gelzer, Jul. Afric. I 148).

ist, dass bisweilen Uebereinstimmung mit Timaeus hervortritt[1]; andre Male stimmen auffallende Angaben des Vellejus
550 mit Notizen im χρονικὸς κανών des Eusebius überein[2]. Eine ganz specielle Uebereinstimmung mit Ansichten des Apollodor wüsste ich nicht in einem einzigen Falle zu bezeichnen[3]: denn

[1] Tyrrhenus, Bruder des Lydus, zieht von Lydien nach Etrurien: Vell. I 1, 4 = Timaeus fr. 19 (bei Tertullian de spectac. 5). So freilich auch Herodot I 94, aber Andre doch abweichend. — Karthago gegründet DCLXVII (so ed. princ.) Jahre vor seiner Zerstörung: I 12, 5; also 813/2. Das ist die Annahme des Timaeus: 38 Jahre vor Ol. 1: Dionys. antiq. R. 1, 74. Dieselbe Zahl (DCLXVII) ist wohl bei Solinus p. 132, 11 aus dem DCLXXVII der ersten Classe der Hss. herzustellen: vgl. Mommsen Sol. p. XV. Bei Velleius I 6, 4 wird, um Uebereinstimmung mit I 12, 5 zu erreichen, LXV in LXIII zu ändern sein. In der Ansetzung der Gründungen von Rom und von Karthago auf dasselbe Jahr <die auch andere als Tim. annehmen — ἐπὶ τῆς πρώτης Ὀλυμπιάδος nach schol. Vat. Eurip. Troad. 221 (Timaeus ja früher)> folgt freilich der Gewährsmann des Vellejus dem Timaeus nicht. <Bei Justin XVIII 6, 8 (Karthago gegründet LXXII annis ante quam Roma) haben wir wohl des Timaeus Datum für Karthago — mit Roms Datum des Eratosthenes 750 + 62 = 812: schr. also LXII?> Vell. I 1, 1: Epeus gründet Metapont. Ruhnken vergleicht treffend Justin XX 2, 1 Aristot. mirab. ausc. 108 (West.), denkt aber gewiss nicht richtig an Benutzung des Pseudoaristoteles durch Trogus. Beide (und mit ihnen Vellejus) haben wohl eine gemeinsame Quelle. Sieht man nun, dass Lycophron 930 ff. dieselbe Sage wie Aristoteles erzählt, offenbar nach demselben Autor und erinnert sich der schönen Untersuchungen Müllenhoffs über die Quellen jenes Pseudoaristoteles, so wird man inne werden, wie gross die Wahrscheinlichkeit ist, dass in der That Timaeus der gesuchte, allen hier Genannten gemeinsame Gewährsmann sei. Müllenhoff D. Alt. I 435 leugnet freilich gerade für Ar. c. 108 die Benutzung des Timaeus: aber er hat die Stelle des Justin nicht mit berücksichtigt, auch nicht beachtet, wie genau der Zusammenhang zwischen Lycophron und Pseudoar. sich darin zeigt, dass die bei Arist. aus dem corrupten Γαργαρίαν herzustellende Form Λαγαρίαν (s. Meineke zu Steph. Byz. p. 405) bei Lycophr. 930 unversehrt erhalten ist.

[2] Vell. I 4, 1 Magnesia in Asien, Cumae in Italien vor der ionischen Wanderung gegründet. Vgl. Euseb. can. a. 964. 968. — Vell. I 2, 1: Apotheose des Herakles 40 Jahre vor Einn. Tr. Nach Apollodor 53 Jahre vor diesem Zeitpunkt. Dagegen vgl. Euseb. Armen. 826, d. i. 10 Jahre vor Troia capta (Hieron. codd. APMR freilich zu 821, d. i. 15. J. vor Tr. Einn. Schöne [mit B. F ?] 823): Apotheose des Herakles; nach Einigen 30 Jahre vorher (so versio Aucheri des Armen., und Hieronymus): das wäre 40 Jahre vor Einn. Tr.

[3] Velleius I 3, 1. 2: kurz nach der Heraklidenwanderung kommt Thessalus, natione Thesprotius, nach der bis dahin Myrmidonum civitas genannten Landschaft und erobert dieselbe: von ihm, und nicht von dem älteren Thessalus, Sohne des Herakles, heisst von da an die Landschaft Thessalia. Apollodor bei Schol. Ap. Rhod. III 1090 und bei Strabo IX

dass auch Vellejus die Rückkehr der Herakliden 80 Jahre nach Einn. Tr. ansetzt, beweist noch nicht Entlehnung dieser fast allgemein angenommenen Zahl aus Apollodor.

Nun hat Vellejus offenbar eine Chronik vor Augen gehabt, welche auf die Geschichte der Litteratur besondere Rücksicht nahm. Ja, man kann deutliche Spuren der Benutzung eines
Grammatikers speciell Aristarchischer Schule nachweisen[1]. 551
Denkbar wäre also, dass die Chronik des Apollodor, nicht zwar die Hauptquelle des Vellejus, auch nicht die Hauptquelle für den von Vellejus benutzten Autor, aber immerhin unter dessen vielleicht zahlreichen Quellen Eine gewesen wäre. Denkbar auch wäre es, dass Vellejus selbst neben seiner Hauptquelle einen andern Autor benutzt hätte, aus welchem ihm
einzelne Notizen zugekommen wären[2]. Aber wer mag, bei 552

p. 443 (s. Niese, Rh. Mus. 32. 274) kennt zwei Arten der Herleitung des Namens Thessalia: von Thessalus, Sohne des Haemon, Sohnes des Pelasgus; oder von Thessalus, dem Sohne des Herakles und Vater des Phidippus (cf. Il. B 678 ff.). Der zweiten dieser Versionen folgt Tzetzes zu Lycophr. 911; es wäre möglich, dass Vellejus der ersten Version folgte (Haemon als Führer der Einfallenden: Phot. Suid. s. πενέσται), aber wahrscheinlicher ist es, dass er den Thessalus zum Enkel des Phidippus machen will (gleich Polyaen VIII 44; vgl. Clinton F. H. I p. 20), von dessen Zuge nach Ephyra in Thesprotien er ausdrücklich redet I 1, 1. Das wäre dann eine von Apollodors Berichten abweichende Sagengestaltung: denn einen Thessalus, Nachkommen des Phidippus scheint dieser nicht zu kennen. Jedenfalls muss man, nach Schol. Apoll. und Strabo, annehmen, dass Apollodor nicht gegen Herleitung des Namens Thessalia von dem Sohne des Herakles ausdrücklich protestirt hatte, wie Vellejus thut.

[1] Vell. I 3, 2: Missbrauch des späteren Namens Thessalia durch die tragischen Dichter; um so unerlaubter weil im Drama nihil ex persona poetae vorgebracht werden kann. I 3, 3: Korinth von Homer (B 570. N 664) mit diesem Namen genannt, ex persona poetae. Beides offenbar Aristarchische Beobachtungen: wegen Korinth vgl. Aristonicus zu B 570 etc.: s. Lehrs, Arist.[2] p. 231, der auch auf den Aristarchischen Ursprung der Bemerkung des Vellejus hingewiesen hat. — I 5, 2: homerische Formel οἷοι νῦν βροτοί εἰσιν; Homers angebliche Blindheit: s. oben p. 404 <27> Anm. — I 7, 1: Hesiod vitavit ne in id quod Homerus incideret, patriamque et parentes testatus est. Ein offenbar auf eine grammatisch-litterarhistorische Quelle hinweisender Zusatz: sehr ähnlich der Ἀγών. im Anfang (Z. 2 ff. N.).

[2] Auf Benutzung mehrerer Quellen durch Vellejus weist doch wohl die wunderliche Vermischung der Rechnungen nach Varronischer und nach Catonischer Stadtaera hin, deren er sich schuldig macht (s. Kritz praef. p. XLI ff.) — Auch bemerke man folgenden Widerspruch. Nach

dem nunmehr deutlich gemachten Stand der Sache, an der zuversichtlichen Bestimmtheit festhalten, mit welcher Sengebusch die Ansetzung der Zeit des Homer durch Vellejus auf Nepos, und also indirect auf Apollodor zurückführt? Hierbei ist nicht einmal das bedacht, dass Nepos, wie Apollodor, seine Ansetzung Homers aus der Vorstellung gewonnen hat, dass Homer ein Zeitgenosse des Lykurg gewesen sei, während Vellejus (I 6, 3) Lykurg auf 840 setzt (vgl. Gelzer, Rhein. Mus. 28, 19), ihn also um 80 Jahre von Homer abrückt. Man müsste also jedenfalls eine hier besonders ungeschickte Benutzung zweier stark von einander verschiedenen Quellen durch Vellejus annehmen.

Ich lasse es also dahingestellt, ob ein Zusammenhang, und welcher Zusammenhang zwischen der Meinung des Apollodor und des von Vellejus benutzten Chronisten über Homers Zeitalter besteht. Bemerkt zu werden verdient noch, dass nach Vellejus I 7, 1 Hesiod circa centum viginti annos distinctus ab Homeri aetate lebte. Nach Vellejus blüht also Hesiod ungefähr 800 v. Chr.; nach Apollodor (s. oben) 806, 138 Jahre nach Homer. 806 wäre, nach der von Vell. vorgetragenen Bestimmung der ἀκμή des Homer, 115 Jahre nach Homer. Sollte es denkbar sein, dass der Gewährsmann des Vellejus die von Apollodor gegebene Bestimmung der ἀκμή des Hesiod festgehalten hätte (wiewohl er die ἀκμή des Homer, aus unbekannten Gründen, 23 Jahre herunterrückte), und die 115 Jahre, welche nunmehr zwischen Homer und Hesiod lagen, in runder Zahl durch sein: circa centum viginti annos ausgedrückt hätte?

Vell. I 2, 1 fällt die Apotheose des Herakles auf das 40. Jahr vor Einn. Trojas, das wäre, nach seiner Rechnung, auf 1230 v. Chr., wenn man hier nach Eratosthenischer Aera rechnen will 1223. Nach Vell. I 8, 2 siegte Herakles in den Leichenspielen des Pelops zu Olympia abhinc annos ferme mille ducentos quinquaginta: das wäre um 1220 v. Chr., also auf jeden Fall nach der Zeit, welche I 2, 1 für seine Apotheose festgesetzt war. Zu ändern ist an den Zahlen des Vellejus sicher nichts; eine Uebereinstimmung mit andern Ansetzungen der Olympiade des Herakles (44 Jahre vor Tr. Einn. Thrasyll. [F. H. G. III 503]; 63, 23 J. vor Tr. Einn. Syncell. 324, 4. 5. Hieron. 806) gewaltsam herzustellen ist kein Grund vorhanden. Vellejus folgt eben I 8, 2 einer andern Autorität als I 2, 1.

Wichtig wäre es, den Urheber einer Ansetzung der Blüthe Homers benennen zu können, auf welche das chronologische System des Eratosthenes und vollends die Aristarchischen Homerstudien noch keinen Einfluss ausgeübt haben können. Die parische Marmorchronik bietet, in der 29. Epoche, folgende Notiz: ἀφ' οὗ Ὅμηρος ὁ ποιητὴς ἐφάνη, ἔτη ΠΗΔΔΔΔΙΙΙ, βασιλεύοντος Ἀθηνῶ[ν Δ]ιογνήτου. Mit dieser Angabe, nach welcher also Homers Blüthe in das J. 907 v. Chr. fiele, hat 553 Böckh (C. I. Gr. II p. 334) mit Recht identificirt die Ansetzung des Porphyrius ἐν τῇ φιλοσόφῳ ἱστορίᾳ, welcher nach Suidas s. Ὅμηρος den Homer geboren werden liess 132 Jahre vor Olymp. 1, 275 Jahre nach Einn. Tr. (1183). In dieser Berechnung bildet die erste Angabe: 132 vor Ol. 1 die Grundlage, wie man aus Suidas s. Ἡσίοδος ersieht: dort wird berichtet, Porphyrius mache den Hesiod 100 Jahre jünger als den Homer, ‚so dass Hesiod nur 32 Jahre vor Ol. 1 fällt.' 132 Jahre vor Ol. 1 würde, nach antiker Art zu zählen, eher auf 907 als auf 908 führen; die Umrechnung: 275 nach 1183 (= 908) braucht uns nicht abzuhalten von der Annahme, dass Porphyrius, wie die Marmorchronik, Homers Blüthe auf 907 (nicht 908) habe fallen lassen.

Freilich sagt nun Suidas, Porphyrius lasse in diesem Jahre den Homer τετέχθαι. Es könnte also scheinen als ob Porphyrius auf 907 nicht, gleich der Marmorchronik, Homers Blüthe sondern die Geburt desselben gesetzt habe. Wenn Böckh ohne Weiteres annimmt, in Wahrheit habe auch Porphyrius den Homer in jenem Jahre blühen lassen, so will eine solche Annahme ohne Beweis freilich nicht viel bedeuten. Aber die Richtigkeit dieser Annahme lässt sich zum Glück beweisen. Porphyrius ‚καὶ ἄλλοι πλεῖστοι' liess den Hesiod hundert Jahre jünger sein als Homer (νεώτερον ρ̄ ἐνιαυτοῖς ὁρίζουσιν): Suidas s. Ἡσίοδος. Nun lautet eine, bisher wenig beachtete Notiz bei Hieronymus chron. can. 1208[1] so: Hesio-

[1] Zu 1208 geben die Notiz die Hss. A P M R, zu 1207 Schöne; der armenische Eusebius fehlt hier. Die von Schöne beigeschriebene Angabe des Syncellus p. 326, 8 hat mit dieser Notiz des Eusebius nichts zu thun. Nach Gelzer, Afric. I p. 184 wäre sie aus Dexipp entlehnt. — Die Notiz des Hieronymus fehlt in Naucks Sammlung der Fragmente der φιλόσ. ἱστορία des Porphyrius. (Zu Porphyr. φιλ. ἱστ. fr. I wäre noch das Citat

dus insignis habetur, ut vult Porphyrius. Hiermit wird denn Hesiods Blüthe gesetzt auf 809 v. Chr. Genauer würde sie auf 808 oder 807 gesetzt; die geringe Verschiebung bei Eusebius wird Niemanden wundern. Jedenfalls ergiebt die Combinirung dieser Stelle mit der Notiz des Suidas s. Ἡσίοδος, dass im J. 907 Porphyrius den Homer nicht geboren werden, sondern (100 Jahre vor Hesiods Blüthe) blühen liess. Den Hesychius täuschte vielleicht auch hier, wie öfter, ein zweideutiges: γέγονε oder: ἐγένετο seiner Quelle; er hat übrigens gleich zwei Irrthümer auf einmal begangen: denn auch im Jahre 160 nach Einn. Tr. liessen die ‚τινές‘, denen er dies
554 nachsagt, den Homer nicht ‚τετέχθαι‘ sondern γεγονέναι, d. i. blühen und mit Hesiod kämpfen, wie oben gezeigt ist.

Den Urheber dieser alten Ansetzung wird vielleicht noch einmal eine Combination kennen lehren. An Ephorus (mit Böckh) zu denken[1], scheint ganz unthunlich. Aber einen gewissen Einfluss des Ephorus auf diese Combination kann man vielleicht anerkennen. Denn unter den Gründen, welche sich für eine auf diesen Zeitpunkt führende Ansetzung denken liessen, ist keine grosse Auswahl. Man kann es abwarten, ob sich eine andre Annahme glaublicher machen lasse als die, dass auch hier die Zusammenkunft Lykurgs mit Homer das Hauptmotiv für die Zeitbestimmung dargeboten habe. Wir kennen freilich keine Ansetzung des Lykurg auf 907: aber kennen wir z. B. die Ansetzung des (ersten, dem Homer der Zeit nach nahestehenden) Lykurg durch Timaeus?[2] — Nur

in den Exc. barb. p. 215 [fol. 39a, 12] zu stellen.) < Nach Gutschmids späterer Regel wäre freilich 1208 = 2019 — 1208 = 811 (vgl. Rühl, Rh. Mus. XLIX p. 258). Offenbar ist Gutschmids Regel falsch. >

[1] Für diese Notiz nimmt Böckh eine Benutzung des Ephorus an (p. 304. 334). Den Phanias geradezu als den Hauptgewährsmann der ganzen Chronik anzusehen ist Böckh nicht in den Sinn gekommen (so oft man auch dies für seine Meinung ausgegeben findet); aber freilich ist auch das was er p. 304. 305 beibringt, um wenigstens eine ausgedehnte Benutzung der Schriften des Phanias durch den Verfasser der Chronik wahrscheinlich zu machen, wenig überzeugend: wie Bergk Gr. LG. I 277 A. 25 richtig bemerkt hat. < Phanias setzt (Clem. Str. I 337 A) die Herakliden-rückkehr vor Alexanders Uebergang nach Asien 715 J., also 1049: wann nun Trojas Einnahme? keinesfalls 1209, wie M. Par. 24; aber wohl 1049 + 120 = 1169, gleich Ephorus. >

< [2] Timaeus setzt aller Wahrscheinlichkeit nach die Einn. Trojas

Folgendes noch sei hervorgehoben: Homer blüht, nach dem Marmor, βασιλεύοντος Ἀθηνῶν Διογνήτου. Dies ist derselbe Diognetus, ἐφ' οὗ Λυκοῦργος ἐγνωρίζετο nach Eusebius Chr. I p. 188, 13. — Den Hesiod macht die Marmorchronik um ungefähr 30 Jahre älter als den Homer: dies ersichtlich unter dem Einflusse des Ephorus. Dem Porphyrius schien es nothwendig, Hesiod erheblich viel später anzusetzen als den Homer. Er folgt also hierin dem Einflusse aristarcheischer Kritik. Apollodors Chronik kannte und benutzte er (vgl. φιλοσ. ἱστ. fr. I [Euseb. Chron. I p. 189. 190 Sch.]). Nun ist oben wahrscheinlich gemacht, dass Apollodor Hesiods ἀκμή auf 806 fallen liess, Porphyrius setzt dieselbe auf 807. Mir scheint es darnach ausserordentlich wahrscheinlich zu sein, dass Porphyrius zwar für Homers ἀκμή demselben Gewährsmanne wie der Verfasser der Marmorchronik gefolgt ist, in der Ansetzung der Blüthe des Hesiod aber sich dem Apollodor angeschlossen hat, mit der geringen Modification, dass er, um den Abstand zwischen Homer und Hesiod auf rund hundert Jahre angeben zu können, Hesiods ἀκμή um ein einziges Jahr höher hinaufrückte als Apollodor gethan hatte. —

Die wunderlichste aller Bestimmungen der Zeit des Homer 555
knüpfte sich an die Erzählung des Odysseus von dem δῆμός τε πόλις τε der in sonnenlosem Dunkel an den πείρατα βαθυρρόου Ὠκεανοῖο wohnenden Kimmerier (λ 12—19). Wie die Gründung griechischer Städte im südlichen Italien und auf Sicilien frühzeitig Anlass gab, die Oertlichkeiten der Märchenfahrt des Odysseus gerade in diesen Gegenden zu fixiren; wie schon die hesiodischen Gedichte, sicherlich unter dem Einflusse kymäischer und cumanischer Sage[1], die neu erschlossenen

---

mit Duris) auf 1334: s. Müller FHG. I p. LVI. Nach Censorin. d. n. 21, 3 lagen nach Tim. zwischen Tr. c. und Ol. 1: CCCCXVII Jahre. 776 + 417 gibt die unannehmbare Zahl 1139, für Tim. undenkbar. Nicht uneben denkt Müller an die Ol. des Iphitus als von Tim. gemeint, nur seine Correctur der Zahl bei Cens. 447 ist thöricht. Ich schreibe CCCCXXVII: 1334 — 427 = 907 als Jahr der ἐκεχειρία und der νομοθεσία des Lykurg. Anders Unger Rh. Mus. XXXIV p. 25, der aber seine Conjektur Philol. XLI p. 603 f. Anm. selbst zurücknehmen zu wollen scheint. — Bis 187, wo sie aufgehoben wird, hat die Lykurgische ἀγωγή in Sparta gedauert 800 Jahre: Liv. XXXVIII 34, 9; XXXIX 37, 5. >

[1] Hieran erinnert treffend Grote, hist. of Greece III 479.

Westländer den homerischen Fabelwesen als Heimath anwiesen: so darf man auch die Localisirung der homerischen Kimmerier bei Cumae für den ältesten Versuch halten, der Phantasie einen bestimmten Ort anzuweisen, an welchem sie jenes gespenstische Volk aufsuchen dürfe. Nicht nach eignem Gutdünken, sondern gewisslich einer Sage seiner Vaterstadt und deren Colonie folgend berichtete von den Kimmeriern am Avernus-See Ephorus von Kyme[1]. Diese Localisirung hat sich lange Zeit in einem gewissen Ansehen erhalten[2]; Ver-
556 suche zu einer Fixirung der Kimmerier an andern Orten blieben Sache einzelner Gelehrten[3]. Die zuversichtliche Bestim-

---

[1] Bei Strabo V p. 244 f. — Da Ephorus den Homer zum Zeitgenossen des Lykurg machte, unzweifelhaft aber doch annahm dass die Kunde von den Kimmeriern an dem Πλουτώνιον bei Kyme dem Homer (selbst einem Kymäer) von den kymäischen Ansiedlern in Campanien zugekommen sei, so muss er die Gründung von Cumae jedenfalls vor Lykurgs Zeiten gesetzt haben. Ob auf Ephorus die frühe Ansetzung der Gründung von Cumae (Euseb. can. 964. Vell. I 4, 1) zurückgeht?

[2] Merkwürdig für alexandrinische Zeit namentlich Lycophron 695. Sonst ausser manchen Anderen (z. B. Maxim. Tyr. XIV 2 p. 250 R.) noch bemerkenswerth Antonius Diogenes bei Phot. bibl. p. 109a, 39 (vgl. Griech. Roman p. 260). — Eine Oertlichkeit, die thatsächlich nach Kimmeriern benannt gewesen wäre, hat es bei Cumae nicht gegeben. Wenn ein Fremder nach der πόλις der Kimmerier suchte, von der Homer redet, mochte man ihm Reste des Cimmerium oppidum, welches *quondam* am Avernus gestanden habe, zeigen: dieses oppidum, von Plinius n. h. III § 61 erwähnt, wird wohl nur der Gelehrsamkeit der Fremdenführer seine Existenz verdanken. — Am kimmerischen Bosporus hatte man die nöthige Stadt Κιμμέριον, wohl nicht verschieden von der Κιμμερὶς πόλις ἀπὸ Κιμμερίων μὲν βαρβάρων κεκλημένη, κτίσις τυράννων δ᾽ οὖσα τῶν ἐν Βοσπόρῳ (Anon. peripl. p. Eux. § 49): also eine ziemlich späte Gründung, vermutlich in gelehrter Reminiscenz so benannt. Dass man sich ernstlich nach Homers πόλις umsah, lehren die Angaben des Hesychius und Photius s. Κερβέριοι, Plin. n. h. VI § 18 (Κιμμερὶς πόλις des Hecataeus, nicht des Milesiers sondern des Abderiten: Apollodor Strab. VII p. 299).

[3] Eine einzige Annahme, die ich nirgends berücksichtigt finde, sei hervorgehoben. Im Etymol. M. 513, 43 heisst es: Κιμμερίους φησὶν Ἡρακλείδης ὁ Ποντικὸς ὑποκάτω τοῦ Πόντου εἶναι. Das kann doch kaum etwas anderes bedeuten sollen als: Heraklides verlegte die Wohnsitze der Kimmerier in den Süden des Pontus Euxinus. ὑποκάτω des Pontus ist dessen südliche Küste auf einer Karte, auf welcher Norden ἄνω ist (vgl. Ptolemaeus Geogr. I 24, 1). So ἄνω und κάτω nördlich und südlich, Herodot I 142. Wenn also Heraklides die Kimmerier an der Südküste des Pontus suchte, so wird er dabei sicherlich an keine andere Gegend als die in der Nähe seiner eignen Vaterstadt Heraklea gedacht haben. Dort, an der Ἀχερουσιὰς χεῤῥόνησος war ein Eingang zum Hades, durch welchen

mung der cumanischen Gegend als Wohnsitz der Kimmerier muss nothwendig für älter gelten als die Zeit, in welcher Milesische Kaufleute nach den Nordküsten des Schwarzen Meeres, zuletzt auch bis an die Maeotis vordrangen und dort, in einem, mit ähnlich lautendem Namen benannten Volke Homers Kimmerier wiederfindend, der Einfahrt in die Maeotis den Namen des kimmerischen Bosporus gegeben hatten. Nach einer solchen gleichsam officiellen Bestätigung der Existenz der Kimmerier am schwarzen Meere konnte sich die Sage von den Kimmeriern am Tyrrhenischen Meer wohl erhalten, aber schwerlich erst neu bilden. Nun ist es, bei der Methode nach welcher die Mehrzahl der griechischen Gelehrten solche Fragen zu 557
behandeln pflegte, nicht auffallend, dass Manche die einmal am Pontus Euxinus aufgefundenen Kimmerier mit den homerischen Kimmeriern identificirten (welche freilich der Dichter, nicht ohne Grund, an den Eingang des Hades verpflanzt habe), nun aber, da sie eine Kunde nach blossem Hörensagen nicht zugeben mochten[1], sich nach einem Zeitpunkte umsahen, in

Herakles den Cerberus heraufgeschleppt hatte <vgl. Psyche I² p. 57. 1. 213, 1>: Xenoph. An. V 10, 2 etc. <Nymphis ap. schol. Ap. Rh. II 729>. In oder an diesem (von Quint. Sm. 6, 470—491 beschriebenen) specus Acherusium, einem ψυχοπομπεῖον (denn bei Amm. Marc. XXII 8, 17 <mitten in einem gelehrten geographischen Excurs: cf. Mommsen Hermes XVI p. 623 ff.> möchte ich das ΨΥΧΟΠΟΝΤΙΟΝ der Hss. VP nicht in μυχοπόντιον verwandeln [mit Gelenius und Gardthausen] sondern in ΨΥΧΟΠΟΜΠΙΟΝ, d. i. ψυχοπομπεῖον. So heisst z. B. die Grotte am Taenarus <cf. Statius Theb. II 32 ff.: 48 f.>, durch welche Herakles in den Hades hinabgestiegen war [vgl. Schol. Dion. Per. 791 p. 454 M.], bei Plut. s. n. vind. 17 <und gerade von der Höhle bei Heraklea sagt Plut. s. n. vind. 10 ἐπὶ τὸ ψυχοπομπεῖον εἰς Ἡράκλειαν>) scheint Heraklides die Kimmerier angesiedelt zu haben, nicht die historischen, sondern ein fabelhaftes Todtenvolk: ganz so wie Ephorus dieselben in dem Πλουτώνιον bei Cumae hausen liess. Dass wirklich Sagen von Kimmeriern in jenen Gegenden gingen, beweist die von Kallistratus von Heraklea vertretene Genealogie, welche Mariandynus den Heros eponymos der um Heraklea wohnenden Mariandynen, zum Sohne des Kimmerios machte: Schol. Ap. Rhod. I 1126 (II 140. 723. 780). Fast wie eine Historisirung der ächten Sage von dem Todtenvolke der Kimmerier an der acherusischen Höhle bei Heraklea sieht der Bericht des Arrian bei Eustath. ad Dion. 791 aus, nach welchem die Kimmerier von dem bei Her. wachsenden giftigen Kraut ἀκόνιτον (vgl. Meineke Anal. Alex. p. 64) essend ἐδυστύχησαν, d. h. gestorben seien.

[1] Vor den Zügen der Kimmerier nach Asien konnte man kaum eine Kunde von ihnen bei den Griechen voraussetzen. Olbia wurde erst während der Kimmerierzüge gegründet, die teïschen und milesischen Colo-

welchem diese Kimmerier den Joniern verhängnissvoll bekannt geworden seien. Da bot sich denn keine andere Gelegenheit passender dar, als die Zeit jener Raubzüge, in welchen ein, von griechischen Dichtern Kimmerier genanntes Volk ganz Kleinasien überschwemmt und verheeret hatte. Zur Zeit dieser Züge oder bald nachher habe der Dichter gelebt. So berichtet, mit Berufung auf ‚οἱ χρονογράφοι‘ Strabo I p. 6; p. 20; III p. 149. Diese χρονογράφοι, wer sie auch sein mögen, folgten einer Combination des Theopompus. Θεόπομπος μὲν ἐν τῇ τεσσαρακοστῇ τρίτῃ τῶν Φιλιππικῶν μετὰ ἔτη πεντακόσια τῶν ἐπ' Ἰλίῳ στρατευσάντων γεγονέναι τὸν Ὅμηρον ἱστορεῖ, Εὐφορίων δὲ ἐν τῷ περὶ Ἀλευαδῶν κατὰ Γύγην αὐτὸν τίθησι γεγονέναι, ὃς βασιλεύειν ἤρξατο ἀπὸ τῆς ὀκτωκαιδεκάτης ὀλυμπιάδος· ὃν καί φησι πρῶτον ὠνομάσθαι τύραννον: Clemens Al. Strom. I 327 B/C. Aus der gleichen Quelle wie Clemens entnimmt Tatian ad Gr. p. 124 (Otto) die Angabe: Ἕτεροι δὲ κάτω τὸν χρόνον ὑπήγαγον, σὺν Ἀρχιλόχῳ γεγονέναι τὸν Ὅμηρον εἰπόντες· ὁ δὲ Ἀρχίλοχος ἤκμασε περὶ ὀλυμπιάδα τρίτην καὶ εἰκοστήν, κατὰ Γύγην τὸν Λυδόν, τῶν Ἰλιακῶν ὕστερον ἔτεσι πεντακοσίοις. — Man hat längst bemerkt[1], dass diese Angaben eng zusammengehören. Den Homer setzt Theopomp 500 Jahre nach den Ἰλιακά, weil er ihn einen Zeitgenossen des Archilochus, der in dieser Zeit blühte, sein lässt; zum Zeitgenossen des Archilochus macht er den Homer, weil er bei Diesem wie bei Jenem Kenntniss der Kimmerierzüge findet, und doch nicht noch unter die Zeit des Archilochus mit Homer heruntergehen mag.
558 Euphorion ist ganz der Meinung des Theopomp; wenn er Homers Blüthe nach der Zeit der Regierung des Gyges bestimmt und zwar, wie es scheint, nach deren Anfang (wie denn griechische Chronologen ganz gewöhnlich die Regierungszeit eines Monarchen einfach nach deren Beginn bezeichnen), so

nien am Bosporus, dem angeblichen Sitze der Kimmerier, erst lange nach diesen Zügen: vgl. Böckh C. I. Gr. II p. 91. Dass die griechischen Colonisten in der Gegend von Panticapaeum bereits keine Kimmerier mehr, sondern Scythen vorfanden, berichtet Strabo XI p. 494.

[1] Wie man nach Lauer, Gesch. der homer. Poesie p. 126 meinen sollte, schon Dodwell. de vet. Gr. et Rom. cyclis (welches Buch mir nicht zugänglich war). — Sengebusch's Phantasien (Jahrb. 1853 p. 405 ff.) sind von Düntzer (Hom. Fr. p. 129 ff.) mehr als genügend widerlegt.

geschieht das nur weil auch für Archilochus der συγχρονισμός mit Gyges die gewöhnlichste Zeitbestimmung abgab[1]. Theopomp war, im 43. Buche seiner Φιλιππικά, vielleicht bei Gelegenheit des Berichtes von den Zügen Alexanders von Epirus in Unteritalien[2], auf die Frage nach dem Sitze der homerischen Kimmerier geführt worden; man darf seine Entscheidung als bewusste Polemik gegen die Meinung des Ephorus auf- 559
fassen. Er setzte Homer und Archilochus auf die 23. Olympiade (688); man muss um so bestimmter an diesem Datum festhalten als die bei Tatian (und Clemens) hinzugefügte Parallelbestimmung: 500 Jahre nach dem (Eratosthenisch-Apollodorischen) Zeitpunkte der Einnahme von Troja, nicht auf Ol. 23, sondern auf Ol. 24 führen würde, also sich wohl begreifen lässt, wie zum Zwecke leichteren Merkens statt 496

---

[1] S. Rhein. Mus. 33, 194 ff. Vgl. übrigens auch Juba artigr. p. 257 Hense. — Dass Euphorion auf Gyges durch den Zeitgenossen des Homer, Archilochus, geführt wurde, zeigt auch der Zusatz bei Clemens: ὃν καὶ φησι πρῶτον ὠνομάσθαι τύραννον: vgl. Bergk zu Archiloch. fr. 25, v. 3.

[2] Dass, wie C. Müller mit Wichers annimmt, im 43. Buche Theopomp die Geschichte Alexanders I. von Epirus erzählt habe, ist allerdings sehr wahrscheinlich. Nun fiel Alexander, wie es ein dodonäisches Orakel ihm voraus verkündigt hatte, bei Pandosia, am Flusse Acheron in Lucanien: Justin XII 2, Strabo VI p. 256, Livius VIII 24; der Bericht von seinem Ende geht sicherlich auf Theopomp zurück: vgl. Plin. n. h. II § 98, Müller zu Theop. fr. 233. Der Acheron bei Pandosia (über seine Lage s. Müller zu Scylax peripl. § 12) wird nicht umsonst diesen Namen tragen (jure Acheruns vocaris Liv. VIII 24, 11); so gut wie an dem epirotischen Acheron, an dem acherusischen Vorgebirge bei Heraklea, wird man auch hier einen Eingang in die Unterwelt gesucht haben. An solchen Stellen aber localisirte man gern das Todtenvolk der homerischen Kimmerier: so am lacus Avernus, so bei Heraklea; der abschweifungslüsterne Theopomp bedurfte wohl keiner stärkeren Veranlassung, um bei Gelegenheit der Erwähnung des lucanischen Acheron sich der von Ephorus ausgeschmückten Sage von den Kimmeriern bei Cumae zu erinnern und so denn seine ganz abweichende Meinung zu entwickeln. — Beiläufig: es scheint dass Manche auch die Erwähnung der Eneter, Il. B 852, ähnlich wie die Nennung der Kimmerier in der Odyssee benutzt haben, um den Dichter in die Zeit der Kimmerierzüge herabzudrücken. Kaum einen andern Sinn kann es doch haben, wenn die Eneter, welche man gewöhnlich gleich nach den Τρωϊκά aus Paphlagonien nach dem Winkel der Adria auswandern liess (Maeandrius bei Strabo XII p. 552; Strabo V p. 212 etc.), in einer vereinzelten Ueberlieferung zu Bundesgenossen der Kimmerier gemacht werden, die erst nach der Zeit der Kimmerierzüge ausgewandert seien: Strabo XII p. 543 (vgl. den sehr merkwürdigen Bericht des Arrian bei Eustath. zu Dionys. v. 378 p. 287, 14 ff. Ml.).

in runder Zahl ‚500 Jahre' gesetzt werden konnte, nicht aber wie aus einer Zeitbestimmung: 500 J. nach Einn. Tr., Jemand Ol. 23 als den gemeinten Zeitpunkt hätte errechnen können[1]. Ol. 23 muss nach Theopomps Meinung ein hervorstechendes Moment in der Reihenfolge der Ereignisse bezeichnen, welche die Kimmerierzüge hervorriefen <vgl. Psyche II [2] p. 94 Anm.>. Die Chronologie der Kimmerierzüge war, aus leicht begreiflichen Gründen, sehr unsicher. Man wird drei Versionen, schärfer als gewöhnlich geschieht, unterscheiden müssen, die man sich hüten soll mit einander vorschnell zu combiniren. Herodot lässt die Kimmerier erst unter Ardys (678—629) nach Asien kommen, lediglich durch die falsche Vorstellung bewogen, dass zwischen den Kimmerierzügen und dem Scytheneinfall nach Medien zur Zeit des Königs Kyaxares, ein zeitlicher und ursächlicher Zusammenhang bestehe. Eine andere umständliche, wie es scheint von Kallisthenes ersonnene Combination ergiebt gar keine deutliche Zeitbestimmung. Eine dritte Darstellung unterscheidet folgende Abschnitte in der Entwicklung der Ereignisse. Die Kimmerier oder Treren (wenn nicht die Treren nur ein einzelnes ἔθνος der Kimmerier waren) überrannten häufig die Südküsten des Pontus, kamen bald nach Paphlagonien bald nach Phrygien: damals tödtete sich der König Midas durch Trinken von Stierblut. — Lygdamis zieht bis Lydien und Jonien, nimmt Sardes ein, wird in Cilicien ‚vernichtet'. — Solche Züge der Kimmerier und Treren wieder-
560 holten sich öfter; zuletzt wurde Kobus mit seinen Treren von Madys dem Scythenkönig vertrieben.

Diese letzte Darstellung, zu welcher eine Reihe anderweit überlieferter Daten so genau passt, dass man glauben darf,

[1] Man könnte fragen, ob nicht bei Suidas s. Σιμωνίδης Ἀμοργῖνος statt: γέγονε δὲ καὶ αὐτός (nämlich gleich dem Archilochus: s. Rhein. Mus. 33, 193 f.) μετὰ υϙ' ἔτη τῶν Τρωϊκῶν zu schreiben sei: μετὰ υϙϛ (oder, je nachdem man zählt: υϙε) ἔτη τῶν Τρ.: wodurch denn ebenfalls statt eines sonst ganz isolirt stehenden Datums für Archilochus (und Simonides), 694 (oder 693), Ol. 23 = 688 als Zeit der ἀκμή dieses Dichters dargeboten würde. Ob übrigens diese Ansetzung von Apollodor adoptirt worden ist? Ich glaube es nicht, weil Nepos bei Gellius XVII 21, 8 die Blüthe des Arch. erst unter Tullus Hostilius (671—640) setzt. Bietet etwa Euseb. can. 1351 (al. 1352, 1353) die Zeitbestimmung des Apollodor für Archilochus?

diese Version sei in späterer Zeit die geläufigste gewesen, verträgt sich auch mit der Ansetzung des Archilochus und Homer auf 688 vortrefflich. Man darf vielleicht annehmen, dass dieses Datum die Zerstörung von Magnesia am Maeander durch die Kimmerier bezeichnen soll[1].

---

[1] Die zuletzt erwähnte Darstellung der Kimmerierzüge giebt Strabo I p. 61. Völlig verschieden hiervon ist die combinatorisch gewonnene Darstellung des Kallisthenes: diese liegt vor bei Strabo XIII p. 627 und XIV p. 647: denn dass dieser zweite Bericht ebenfalls auf den diesmal freilich nicht genannten Kallisthenes zurückgeht, ist leicht zu beweisen. Man wird nun die drei Darstellungen nur sehr behutsam mit einander combiniren dürfen; das Meiste an den Darstellungen des Herodot und des Kallisthenes ist ja selbst Combination. Duncker (G. d. Alt. II[4] 330 f.) urtheilt richtig über Herodots Bericht, combinirt aber (I[4] 397 f.) mit Unrecht diesen Bericht mit den zwei Berichten des Strabo, die er von einander nicht scheidet. Gelzer (Rhein. Mus. 30, 259 f.) deckt das durchsichtige Gewebe der Combination des Kallisthenes auf: weil Kallinus zwar einer Zerstörung von Sardes durch die Kimmerier, aber noch nicht der Zerstörung von Magnesia gedenkt, welche doch (so muss Kall. angenommen haben) vor der bekannten Zerstörung von Sardes liegt, so muss es eine frühere, sonst nicht bekannte Zerstörung von Sardes gegeben haben. Die doppelte Zerstörung von Sardes existirte nur in der Phantasie des Kallisthenes; aber daran muss man festhalten, dass Kallinus die Zerstörung von Magnesia nicht erwähnt hatte: denn eben um dieses Stillschweigen zu erklären, ist ja die ganze Combination gemacht. Clemens Str. I p. 333 B bestätigt Strabos Aussage (XIV p. 647); Athenaeus XII 525 C scheint ihr zu widersprechen, aber, wenn auch nicht Ath. selbst, so doch der von ihm flüchtig ausgeschriebene Gelehrte meinte gewiss nur das, was Bergk, P. lyr.[3] p. 391 aus den Worten des Athenaeus entnimmt. Der Zusatz des Athenaeus: ἑάλωσαν γὰρ [οἱ Μάγνητες] ὑπὸ τῶν Ἐφεσίων braucht nicht so künstlich erklärt zu werden wie Gelzer p. 260, 2 thut; dass das Gebiet von Magnesia nach der Zerstörung durch die Kimmerier an die schon vorher, in dem von Kallinus erwähnten Kriege, mit den Magnesiern in Streit verwickelten Ephesier fiel, berichtet ja auch Strabo XIV 647. Es scheint beinahe, als ob die Ephesier sich der Kimmerier als einer Hülfe im Kampfe gegen Magnesia bedient hätten.) — Die Darstellung, welche Strabo I p. 61 giebt, lässt sich mit Herodots Bericht in keiner Weise vereinigen; es ist daher bedenklich, auch nur die von Herodot I 15 in die Regierung des Ardys gelegte Einnahme von Sardes mit Thatsachen die zu Strabos Bericht passen, zu combiniren (mit Gelzer p. 262): Herodot setzt ja unter Ardys nicht nur die Eroberung von S., sondern auch, sicher verkehrt, den ersten Auszug der Kimmerier: natürlich konnte er also die Eroberung von S. nicht vor Ardys geschehen lassen. Sonst aber stimmen mit Strabo I p. 61 eine Reihe anderweit berichteter Thatsachen vortrefflich überein. Tod des Midas: 696 v. Chr., nach Euseb. can. (676 nach Africanus). Lygdamis in Jonien: Kallim. h. Dian. Zuletzt Vertreibung der Kimm. durch Madys. Nach Herodot I 103 kommt Madys, die Kimmerier verfolgend, nach Asien unter

561 Es wirft ein sonderbares Licht auf Euphorion, dass er
dieser Combination des Theopomp sich anschliessen mochte.
Gelehrte einer späteren Zeit, welche die Geschichte der Ent-
wicklung der Litteratur freier überblickten, konnten freilich
nicht daran denken, Homer und Archilochus zu Zeitgenossen
562 machen zu wollen[1]. Aber wie halfen sie sich mit den home-
rischen Kimmeriern? Manche, die andre Kimmerier als die
durch ihre Raubzüge bekannten, den Griechen aber vor dem
7. Jahrhundert unbekannten Kimmerier nicht gelten lassen
wollten, schrieben λ 14 statt Κιμμερίων flugs: χειμερίων oder:
Κεμμερίων oder: Κερβερίων (S. Schol. λ 14. Etym. M. s. Κιμ-

Kyaxares (633—593) und (I 15) noch vor dem Tode des Ardys († 629), also ungefähr 630. Alyattes ist es, nach Herodot I 16, welcher die Kimmerier ἐκ τῆς Ἀσίης ἐξήλασε. Von Kämpfen des Alyattes mit den Kimmeriern berichtet auch Polyaen VII 2 (nach Xanthus? Wölfflin praef. p. XIII). Zwischen Ardys und Alyattes liegt nur die kurze Regierung des Sadyattes (reg. 12 J. nach Herodot, 15 J. nach Africanus): Madys konnte also, selbst wenn er schon unter Ardys nach Asien gekommen war, unter Alyattes noch in Asien sich befinden. (Die 28 Jahre des Herodot I 106 lasse ich dahingestellt sein). Ob der Lyderkönig sich der Scythen gegen die Kimmerier bediente, ungefähr so, wie später die Römer des einen deutschen Stammes gegen den andern? (Von Kämpfen der Thraker mit den Kimmeriern redet Arrian bei Eust. ad Dionys. 322 p. 274, 32 ff. Ml.) Von Midas' Tode (696) bis zur Austreibung der Kimmerier durch Madys können ganz wohl hundert Jahre verflossen sein (Alyattes regiert 617—560 nach Herodot. 611—562 nach Africanus): hundert Jahre lang sassen die Kimmerier in Antandros am Ida: Aristot. fr. 433 R. — Das Gesagte genügt, um zu zeigen, dass mit dem Bericht des Strabo I p. 61 sich eine Anzahl von Notizen vereinigen lassen, die z. B. zu Herodots Bericht nur theilweise stimmen wollen. Ich schliesse nichts daraus als dass jener Bericht im Alterthum eines besonderen Ansehens genoss und manchen einzelnen Angaben so zu sagen als Grundgewebe diente. Dass Theopomps Ansetzung des Homer und Archilochus auf Ol. 23 sich auf ein bestimmtes Datum innerhalb der Kimmerierzüge bezieht, ist zweifellos: Ol. 23 waren freilich nach Herodots Darstellung die Kimm. noch gar nicht in Asien: Th. wird eben der Chronologie, welche dem Strabonischen Berichte I 61 zu Grunde liegt, gefolgt sein. Aus leicht erkennbaren Gründen halte ich für wahrscheinlich, dass Ol. 23 dem Th. der Zeitpunct der Zerstörung von Magnesia sein möge. Vgl. auch Gelzer p. 254, 3.

[1] Nach Aristarchs Beobachtungen kennt und benutzt Archilochus die homerischen Gedichte: Schol. A. Il. Z 507. A 786; vgl. Schol. V. Il. T 407; Schol. B. und V. Il. Ω 81 (Arch. zu den νεώτεροι gerechnet.) — In Schol. B. Il. Φ 237 hat es gar den Anschein, als ob der Scholienschreiber den Arch. für älter als den Homer hielte.

μερίους). Die letztgenannte Schreibung nahm Krates (von Mallos) an nach Schol. PV. λ 14; sicherlich aber nicht Aristarch, wie Schol. H. ibd. berichtet[1]. Aristarchs Meinung in der Kimmerierfrage kennen wir nicht. Aber keinesfalls localisirte er dies Fabelvolk in einer bestimmten Gegend, am wenigsten im Norden des Pontus, von dem er überhaupt Homer keine Kenntniss zutraute[2]; aber auch anderswo nicht: fand doch nach seiner richtigen Einsicht die Irrfahrt des Odysseus ἐν ἐκτετοπισμένοις τόποις ἀορίστοις statt. Er wird die völlig zutreffende Ansicht gehabt haben, dass Homers Kimmerier, die schon darum nirgends wirklich zu suchen sind, weil die Griechen sie überall fanden, mit dem nordischen Nomadenvolke, dessen vielleicht einigermaassen anklingender Name im 7. Jahrhundert leicht genug in den aus Homer so wohl bekannten überging[3], nicht mehr gemein haben als die Σειρηνοῦσσαι 563
mit Homers Sirenen, das Κίρκαιον mit Homers Circe u. s. w.[4].

---

[1] Dass Aristarch Κερβερίων geschrieben habe, leugnet mit Recht Sengebusch, Jahrb. 1853 p. 413 f. Solche Uebereinstimmung mit Krates, und vollends hier, wo älteste Ueberlieferung Κιμμερίων schützte, Κερβερίων nur falsche Gelehrsamkeit aus dem Scherze des Aristophanes, Ran. 187, entnehmen konnte, sieht dem Ar. sehr wenig ähnlich. Was das Schol. H. hier von Aristarch berichtet, ist ebenso falsch wie z. B. das, was Schol. und Eustath. zu δ 84 als Aristarchs Meinung von den Erembern ausgeben (Lehrs Arist.[2] p. 249). Was Ar. als Meinung eines Andern anführte, wird fälschlich als seine eigne aufgefasst. <Die Κερβέριοι sassen nach Krates am Nordpol (vgl. Geminus); sie setzte er ein, offenbar weil die Kimmerier Homer (flor. 60 p. Tr. c.) nicht mehr erlebt haben sollte.>

[2] Wenigstens that dies Apollodor nicht: Strabo VII p. 298 ff. vgl. Lehrs, Ar.[2] p. 248 f.

[3] Man könnte fast glauben, dass jenes Nomadenvolk rein nach homerischer Reminiscenz Κιμμέριοι genannt worden sei von den Griechen (wie schon von Kallinus), während es etwa selbst ganz anders sich nannte. Wenigstens wussten die Späteren keineswegs sicher, ob die Treren (Τρᾶρες bei Theopomp: Steph. B. s. Τρῆρος), welche ebenfalls schon Kallinus erwähnt hatte, mit den Kimm. identisch seien, oder in welchem Verhältniss sie zu diesen stehen. οἱ Κιμμέριοι, οὓς καὶ Τρῆρας ὀνομάζουσιν, ἢ ἐκείνων (sc. τῶν Κιμμερίων) τι ἔθνος, Strabo I p. 61 (ὑπὸ Τρηρῶν Κιμμερικοῦ ἔθνους: id. XIV p. 647). Sonst aber αἱ Τρηρῶν καὶ αἱ Κιμμερίων ἔφοδοι, id. XII p. 573 (cf. XIII p. 627). Dass aber in der That der Name des Volkes mit dem der Κιμμέριοι eine gewisse Klangähnlichkeit gehabt habe, scheint die Bezeichnung desselben als ‚Gimirai' auf den jedenfalls von homerischen Reminiscenzen nicht beeinflussten assyrischen Inschriften zu beweisen.

[4] <Zu der hier für Aristarch angenommenen Argumentation vgl.

Aber freilich konnte sich hierbei die Weisheit der Späteren nicht beruhigen. Wie jene χρονογράφοι, denen Strabo folgt, Homers Zeit nach den Kimmerierzügen bestimmten, so machte man endlich auch einen Versuch, die Kimmerierzüge nach der anderweitig bestimmten Zeit Homers zu orientiren. Eine Angabe, die wir nicht über Eusebius hinauf verfolgen können, setzt den Einfall der mit den Amazonen verbündeten Kimmerier kurze Zeit nach der Heraklidenwanderung an, unzweifelhaft, wie man längst erkannt hat, um Homer, den man doch nicht weit unter die ionische Wanderung herabsetzen mochte, noch jene Züge erleben zu lassen, ohne welche man sich nun einmal das Vorkommen des Kimmeriernamens in der Odyssee nicht erklären konnte[1].

Anhang.

I (Zu S. 384 <5>).

564 Tzetzes macht Chil. XII 179 ff. den Orpheus zum Zeitgenossen des Herakles; beide lebten 100 Jahre vor dem troischen Kriege, Homer eine γενεά nach ihnen, ein Zeitgenosse

---

das Urtheil des Eratosthenes in einem ähnlichen Fall bei Strabo I p. 22 (Berger, Erat. p. 35); betreffs des Gleichlauts von Namen die Aeusserung von Nissen, Ital. Landesk. I p. 490.>

[1] Euseb.-Hier. can. 871 (Arm. 873) Amazones Ephesi templum incenderunt. 940 (Arm. 939): incursus in Asiam Amazonum pariter et Cimmeriorum. Aus Eusebius schöpft Syncellus p. 334, 17. 18: s. Gelzer African. I 184 (übrigens bringt die erste Notiz Eusebius auch Chron. l. I p. 185/186, m.); aus Eusebius auch Orosius I 21 (s. Gelzer, Rh. Mus. 30, 260 f.; den Text des Orosius hat nach Eusebius schon Scaliger anim. ad Euseb. n. 939 p. 59[a] corrigirt). Dass die Hinaufrückung des Kimmerierzuges in so hohes Alterthum sich aus der Annahme erkläre, dass Homer nicht erst zur Zeit des späteren, wirklichen Kimmerierzuges geblüht habe, leuchtet ein, und ist richtig bemerkt von Gelzer, Rh. Mus. 30, 258; 262. Damit ist aber noch nicht erklärt, warum Eusebius die Kimmerier gerade 940 einfallen lässt. Das nächstliegende Datum für Homer bei Eusebius ist 978 unter David; vielleicht braucht man für die Ansetzung des Kimmerierzuges auf 940 keinen andern Grund zu suchen als das Bestreben, denselben nicht unnötig hoch hinaufzurücken und doch etwas vor Homers Blüthe zu setzen. Homer blüht unter David; 940 ist das letzte Jahr vor Beginn der Regierung des David, die nach Eusebius im J. Abr. 941 anhebt.

der Kriege um Theben (als Dichter der Thebaïs und der Ἐπίγονοι: Welcker Ep. Cycl. I 202) und um Troja, wie Dionysius ὁ κυκλογράφος und Diodor berichten. (Die ‚100 Jahre' sollen wohl eigentlich sagen: Orpheus und Herakles gehören in die dritte γενεά vor der Einnahme Troja's; denn der erste Krieg um Theben, eine γενεά später, fällt etwa 30 Jahre, also nur Eine γενεά, vor Einn. Tr.: s. Clinton F. H. I 51 h. Tzetzes mag irrthümlich ‚3 γενεαί' so gerechnet haben, dass er die γενεά, in welcher Troja erobert wurde, nicht mitzählte). Woher Tz. weiss, dass Homer eine γενεά nach Orpheus lebte, erfährt man aus seinen Allegoriae Homericae, proleg. 67—74 (ed. Boissonade) und den Scholien zu den Alleg. prol. 64. 107 (bei Cramer anecd. Oxon. III p. 376). Darnach war Kadmus Lehrer des Linus; dieser Lehrer des Orpheus, Herakles und Pronapides, Pron. Lehrer des Homer, Homer also sei eine γενεά nach Pron. und Orpheus anzusetzen. Dazu stimme denn, dass Dionysius den H. zum Zeitgenossen des thebanischen und troischen Krieges mache. Man könnte nun meinen, dieses ganze Stemma sei von demjenigen erfunden, dessen Behauptung es zu stützen dient, also von Dionysius ὁ κυκλογράφος. Indessen ist, was von Kadmus Linus und dessen Schülern gesagt wird, entlehnt aus Diodor III 67, nur dass Tz. eigenmächtig den Linus zum Schüler des Kadmus macht, und dem Linus neben Orpheus und Herakles zum dritten Schüler giebt den Pronapides, den zwar Diodor am Schluss des Capitels auch nennt, aber nicht als Schüler des Linus. Diodor nennt vielmehr statt des Pronapides als Schüler des Linus den Thamyras. Diesen konnte Tz. als solchen nicht anerkennen: denn nach einer Genealogie die er Schol. Alleg. 64 und noch oft (Chil. I 305 ff. IV 279. VIII 8 ff. Vgl. Lobeck, Agl. 328) vorträgt, ist Thamyras vielmehr Grossvater des Orpheus, also unmöglich sein Mitschüler. Wenn er nun an seine Stelle den Pronapides setzt, so könnte man meinen, hierfür müsse er um so mehr einen besondern Gewährsmann gehabt haben, weil an der Einfügung des Pronapides in die Reihe der ganze Beweis für Homers zeitliches Verhältniss zu Orpheus hängt (daher: ἐπὶ τῶν δύο στρατειῶν ὁ Ὅμηρος ὑπῆρχε, Θηβαϊκῆς καὶ 565
Τρωϊκῆς· οἶδας ἐκ Προναπίδου, καὶ Διονύσιός φησιν ὁ κυ-

κλογράφος τοῦτο [alleg. 106 ff.], d. h.: die Behauptung des D. lässt sich durch Berechnung der Zeit des Pron., des Lehrers Homers, bestätigen). Gleichwohl ist mir nicht zweifelhaft, dass die Ersetzung des Thamyras durch Pron. rein auf Willkür des Tzetzes beruht (sowie auch die zeitliche Gleichsetzung des Thamyras und des Kadmus Schol. alleg. 64). Tz. bekennt das sogar selbst, in dem Scholion zu alleg. 107, wozu als Lemma gehören würde: Διονύσιός φησι τοῦτο] τὸ ὅτι ἐπὶ τῶν δύο ἦν στρατειῶν· τὸ γὰρ περὶ Προναπίδου ὁ Σικελὸς Διόδωρος ἱστορεῖ. Er nennt also für seinen Bericht über Pronap. geradezu Diodor als Autor; was bei diesem nicht steht, nämlich dass Pr. ein Schüler des Linus war, hat er eben aus den Worten des Diodor sich selbständig zurecht gemacht, mit dem gleichen Rechte, mit dem er Kadmus zum Lehrer (statt, wie Diodor, nur zu einem Vorgänger) des Linus gemacht hat. Tz. hat also benutzt Diodor III 67, einen damit nicht recht vereinbaren Stammbaum des Orpheus und die (ihm offenbar aus einer vita Homeri zugeflossene) nackte Notiz, dass Dionysius ὁ κυκλογράφος den Homer ansetze zur Zeit des thebanischen und troischen Krieges (καὶ κατωτέρω fügt er noch hinzu Schol. Alleg. 107, und natürlich meinte das auch Dionys). Wie er diese drei Bestandtheile willkürlich, aber nicht ganz ungeschickt verschmolzen hat, liegt nun am Tage; und nun erst ist wohl völlig klar, dass die Aussagen des Tz. kein Hinderniss darbieten, den Kyklographen Dion. mit Dion. Skytobrachion zu identificiren, wofür ja auch sonst so mancherlei spricht (s. Ed. Schwartz in seiner sorgfältigen Abh. de Dionysio Scytobrachione [Bonn 1880] p. 57 ff.). Wenn übrigens wirklich der von Diodor III 67 benutzte Dion. Skytobr. den Homer in die Zeit des thebanischen Krieges setzte, so kann freilich unmöglich derselbe Mann den Thymoetes, dem er jene, von ihm angeblich benutzte Φρυγία ποίησις andichtete, genannt haben, wie es jetzt bei Diodor heisst: Θυμοίτην τὸν Θυμοίτου τοῦ Λαομέδοντος, κατὰ τὴν ἡλικίαν γεγονότα τοῦ Ὀρφέως. Denn ein Enkel des Laomedon wäre ja ein Zeitgenosse des Hektor, demnach Orpheus jünger als Homer. Die Chronologie wäre in Ordnung, wenn man schriebe: γεγονότος; denn Laomedon, als Zeitgenosse des Herakles, ist ja auch ein Zeitgenosse des Orpheus.

Aber vielleicht hat schon Diodor selbst sich versehen. Thatsächlich mag Dionysius die Zeitverhältnisse wirklich etwa so geordnet haben, wie sie sich Tzetzes combinatorisch zurechtgelegt hat.

II (Zu S. 419 <42>).

Hesiod fragt den Homer zuerst τί φέρτατον, τί θνητοῖσιν 566
ἄριστον; es folgt die ἀπόρων ἐπερώτησις — ἀμφίβολοι γνῶμαι — ein λογιστικὸν πρόβλημα (Rechenexempel) — wieder Fragen nach dem Besten, der δικαιοσύνη, σοφίη, εὐδαιμονίη u. s. w. Dann erst erfolgt ein eigentlicher ἀγὼν der Poesie: beide Dichter recitiren τὸ κάλλιστον ἐκ τῶν ἰδίων ποιημάτων, und Hesiod siegt. Die vorhergehenden Geistesspiele, welche den breitesten Raum einnehmen, tragen vorzugsweise einen alterthümlichen Charakter. Solche Fragen nach dem Superlativen in jeder Art legen sich z. B. die sieben Weisen vor in dem mittleren, auf *alte* Dichtung zurückgehenden Theile des Convivium septem sapientum unter Plutarchs Schriften (z. B. c. 9; vgl. Laert. I 35 <I 77 (Kroesus und Pittacus)> etc.). In solchen γρῖφοι lässt Diphilus seine samischen Mädchen spielen: Com. IV p. 399; nicht anders ist es zu verstehen, wenn Praxilla den Adonis im Hades mit einer ähnlichen Frage empfangen werden liess: Zenob. IV 21. Das Alter solcher Spiele, als Uebung der Weisen und der Dichter, bezeugt namentlich die hesiodische Melampodia <vgl. Tzetzes ad Lyc. 427—30. 980>: in welcher erzählt wurde, wie Mopsus und Kalchas in Kolophon mit einander in solchen Witzesspielen wetteiferten: fr. 180. 181 (Kinkel) antwortet auf eine Frage τί ἥδιστον; (vgl. Certamen Hom. et Hes. p. 8, 76 ff. N.); fr. 177 löst ein λογιστικὸν πρόβλημα. (Vgl. Euphorion fr. 46.) Für Dichter und Rhapsoden im Besondern geziemt sich das, im Ἀγών denn auch am weitesten ausgedehnte Spiel, in welchem der Eine πλείονας στίχους λέγων ἠξίου καθ' ἕνα ἕκαστον συμφώνως ἀποκρίνασθαι τὸν ἕτερον (p. 9 N.). Das ist dasselbe Spiel welches, als nicht mehr zu seiner Zeit, wohl aber bei den παλαιοί üblich, beschreibt Klearch von Soli bei Athenäus X p. 457 E (und vielleicht ist das von Solon angeordnete ἐξ ὑποβολῆς ῥαψῳδεῖν nichts Andres. Vgl. Lehrs Quaest. ep. 220 Anm.). —

Wie früh man den Homer zum Theilnehmer an solchen Scharfsinnsproben machte, zeigt selbst jenes Räthsel von den Läusen, das ihm die Knaben auf Ios aufgeben, und an dessen Unlösbarkeit er (wie Kalchas im Wettstreit mit Mopsus) stirbt. Die Geschichte kannte schon Heraklit (Hippolyt. ref. haer. p. 281, 90 ff. Mill. Vgl. Dilthey, epigr. gr. Pomp. rep. trias p. 12. Das Räthsel übrigens kommt auch sonst vor: z. B. in einem gascognischen Märchen bei Köhler, Eberts Jahrb. V p. 6). — Nach allem Gesagten scheint mir nicht nur die ganze Vorstellung eines Wettkampfes zwischen Homer und Hesiod, son-
567 dern auch die wesentlichsten Theile des uns vorliegenden 'Αγών einer lange vor Alcidamas liegenden Zeit anzugehören. Ich würde nichts einwenden, wenn man sich vorstellen wollte, dass der Kampf der Dichter ursprünglich auch in die Form eines eigentlichen Gedichtes gefasst gewesen sei, nach Art der Melampodie, der Hochzeit des Keyx (Kinkel ep. I 148) des Hesiod. Aber was freilich Bergk, Gr. Litt. Gesch. I 930. 931 mit erstaunlicher Sicherheit und Genauigkeit von einem solchen alten ‚Gedichte vom Sängerkrieg' zu berichten weiss, mag er selber vertreten. Seine ganze Hypothese hängt an einem sehr dünnen Faden, der Deutung jener Worte καὶ προὐβάλομεν ὥς φησι Λέσχης im Plutarchischen Conv. Sap. 10, welche Bergk jetzt anders zu verstehen scheint als ehemals in seinen Anal. Alex. Jener ehemals beliebten Deutung ist Nietzsche Rh. Mus. 25, 535/6 mit Recht beigetreten.

III (Zu S. 434 <58>).

Die späteste, positiv bestimmte Ansetzung der Zeit des Hesiod geht bis auf ol. 11 (736) herunter: Tzetzes Chil. XII 196 f. XIII 649 f. Diese Ansetzung genügt freilich durchaus nicht, um die Sage, dass Hesiod Vater des Stesichorus sei, chronologisch zu rechtfertigen. Wenn Stesichorus 556 stirbt, 85 Jahre alt, so muss er geboren sein 640; demnach fiel seine ἀκμή auf 600, fast 140 Jahre später als die des Hesiod. Nun scheint es freilich für Stesichorus auch andre Berechnungen gegeben zu haben. Hesychius Mil. setzt auf ol. 37 (632) seine Blüthe. Wie sich das allenfalls verstehen lasse, ist gezeigt worden Rhein. Mus. 33, 198 ff. Es lässt sich auch noch Fol-

gendes anführen. Stesichorus ist auf jeden Fall ein Zeitgenosse des Phalaris. Für diesen aber hat Eusebius zwei ganz verschiedene Ansetzungen: ol. 53, 1 (Armen. 52, 3) = 568 bis 553, aber auch schon ol. 31, 3 (so A P F des Hieron. Eus. Arm. ol. 32, 3) = 654 bis ol. 38, 4 (Arm. 39, 2) = 625. Es kann nicht überraschen, dass die Zeit des Stesichorus mit der des Phalaris hinauf- oder heruntergerückt wird. So wurde z. B. auch Abaris, den man mit Stesichorus in Verkehr brachte (vgl. Phalar. ep. 56) einzig nach Phalaris datirt, wenn man ihn auf ol. 53 setzte (Harpocrat. s. Ἄβαρις p. 1, 6 Bk.: vgl. Müller FHG. IV 424 <Psyche II^{2} p. 91, 1>): dies ist das erste Jahr der Regierung des Phalaris nach der späteren Ansetzung; und richtig nennt zu diesem Jahre Eusebius-Hieronymus sowohl Phalaris als Abaris. Wenn Andere den Abaris vielmehr auf Ol. 21 setzten, nach Harpocr. p. 1, 8, so darf man gewiss den Grund der Differenz in einer abweichenden Ansetzung der Regierung des Phalaris suchen (nach Euseb. 568
sollte man stat $\overline{\kappa\alpha}$ erwarten: $\overline{\lambda\alpha}$. Oder ist bei Harpocr. das Jahr der Geburt des Abaris gesetzt wie es sich ergab, wenn man seine ἀκμή auf Ol. 31, in das 1. Jahr der Regierung des Phalaris fallen liess?). — Wem also die Regierung des Phalaris zwischen 654 und 625 zu fallen schien, der konnte, ja musste sich der anderweit festgestellten Berechnung anschliessen, nach welcher Stesichorus ol. 37 (632) geblüht haben sollte.

Aber selbst nach dieser Rechnung liegt Hesiod von Stesichorus viel zu ferne ab, um dessen Vater sein zu können. Wer hieran festhalten wollte, musste den Hesiod noch unter die 11. Olympiade herunterrücken. Dass dies im Alterthum geschehen ist, dafür giebt es nur eine einzige Spur. An die wundersamen Schlüsse, die man aus der Erwähnung der Fahrten der Io im dritten Buch des Katalogs, der Heroïne Kyrene in den Eöen in neuerer Zeit gezogen hat, haben die Alten nie gedacht. Aber weil in einem hesiodischen Gedichte erzählt war, wie Hippomenes den Wettlauf mit Atalante ohne περίζωμα unternommen habe, meinte man, Hesiod müsse nach der 14. (richtiger 15.: Euseb. I 196 Sch. S. Böckh C. I. Gr. I p. 554 f.) Olympiade geschrieben haben, seit welcher die Wett-

läufer in Olympia γυμνοὶ ἔδραμον. S. Schol. Il. Ψ 683 (Hes. fr. 41 Kinkel). Aber selbst wer diesem etwas voreiligen (s. Bergk Gr. L. G. I 1004) Schlusse folgte, blieb immer noch ziemlich weit von der Zeit des Stesichorus entfernt. So entschlossen sich denn Einige, den Stesichorus zu Hesiods *Enkel* zu machen. Die lückenhaft überlieferten Worte des Cicero de rep. II 10, 20 hat Mommsen (Rh. Mus. XV 166 f.) mit voller Evidenz so hergestellt: Stesichorus nepos huius (des vorher erwähnten Hesiod) ex filia; die Richtigkeit der Ergänzung bestätigt Nietzsche's Combination, Rh. Mus. 28, 229. Dieser Behauptung konnten sich allenfalls anschliessen diejenigen, welche Stesichorus ol. 37 blühen, Hesiod nach Ol. 15 noch schreiben liessen. Aber dass der Chronolog, welchem Cicero folgt (wahrscheinlich Apollodor-Nepos) diese Behauptung *gebilligt* habe (wie Mommsen annimmt) ist ganz undenkbar. Cicero will zeigen, dass nicht nur Homer sondern auch Hesiod, wenn auch nach Homer, doch immer noch vor Romulus gelebt habe: das lehrt der Zusammenhang seiner ganzen Betrachtung; auch Mommsen hat es nicht verkannt. Nun setzt Cicero den Tod des Stesichorus ausdrücklich in Ol. 56 = 556, kann ihn also nicht, wie Mommsen schreibt: non multos annos post conditam urbem geboren sein lassen, son-
569 dern ungefähr 640. Sein Grossvater Hesiod könnte demnach doch höchstens etwa im Jahre 720 geboren sein: dessen Wirksamkeit fiele also in *spätere* Zeit als die Apotheose des Romulus. Hiernach kann denn was Mommsen *vor*: Stesichorus ergänzt hat, Ciceros Meinung nur zum Theil treffen. Cicero muss vielmehr gesagt haben, Hesiod habe ebenfalls längere Zeit vor Romulus gelebt, mehr als ein Jahrhundert vor Stesichorus, den einige *irrig* zum Enkel des Hesiod machen (etwa: *neque* enim Stesichorus nepos huius, ut dixerunt quidam, ex filia): quo enim ille mortuus eodem est anno natus Simonides, olymp. LVI: nur wenn dies nicht eine für die vorliegende Angelegenheit ganz gleichgültige, selbständige Bemerkung über die Zeit des Stesichorus, sondern der Rest einer *Abweisung* jener Sage ist, durch welche Hesiod in die Zeiten nach Romulus herabgezogen wurde, kann Cicero mit Recht fortfahren: quo facilius intellegi possit etc. — In der That

liess ja auch Apollodor, dem doch die ganze Berechnung des Cicero entlehnt zu sein den grössten Anschein hat, Hesiod lange vor Romulus blühen; die Fabel von der Abstammung des Stesichorus von Hesiod kann er nicht gebilligt haben.

IV (Zu S. 548 <84>).

Dem Schiffskataloge gegenüber befand sich Aristarchs Auslegekunst in einer bedenklichen Lage. Das Princip der Scheidung zwischen historisch genauen und anachronistischen Angaben des Dichters, je nachdem er ein ἡρωϊκὸν πρόσωπον reden lässt oder ἐκ τοῦ ἰδίου προσώπου redet, muss hier einigermaassen versagt haben. Im Allgemeinen haben Aristarch und Apollodor an der Annahme festgehalten, dass im Katalog die ethnographischen und politischen Zustände der Heroënzeit treu dargestellt werden. Aber der Dichter berichtet doch hier überall selbst, und so durfte man sich entschliessen, einige Anachronismen aus der Freiheit des ἐκ τοῦ ἰδίου προσώπου redenden Poeten zu erklären. So erklärten Aristarch und Apollodor die Nennung von Korinth (statt Ephyre) 570; so Apollodor die Bezeichnung von Kreta als ἑκατόμπολις (649), während Aristarch hier andre Wege ging: s. oben S. 431 <54>. Beide waren einig in dem Bestreben, die Annahme von Anachronismen im Kataloge möglichst zu beschränken. Selbst in der Hereinziehung von Rhodus in die Genossenschaft der Griechen vor Troja will Apollodor keinen Anachronismus sehn: s. S. 432 <55>. Wie man sich mit der Nennung der Böoter im späteren Böotien geholfen hat, weiss ich nicht zu sagen; Krates nahm hier kurzweg einen Anachronismus an: s. oben S. 403
<25> f. So weit, nach den Resten der Aristarchischen Aus- 570
legung in den Scholien, und des Apollodorischen Commentars bei Strabo, sich die Art der Behandlung des wichtigen Documentes durch diese einflussreichsten Gelehrten erkennen lässt, muss es scheinen, als ob dieselben Anachronismen wohl bei der Nennung von Städten, aber nicht bei der Benennung von Landschaften oder bei Zutheilung einzelner Landschaften an Stämme und deren Herrscherfamilien für möglich gehalten haben. Apollodor macht mehrere Male die Bemerkung, diese und jene Stadt komme bei Homer (im Schiffskatalog) nicht vor, νεωτέρα γάρ

ἐστι τῆς ἡλικίας ἐκείνου: so bei Strabo p. 597, 19 ed. Meineke (Elatea in Phokis); p. 622, 30 (Larisa, Krannon u. s. w.). Solche Bemerkungen haben offenbar nur einen Sinn, wenn Apollodor die Freiheit des Dichters, solche Städte, die nach den Τρωϊκά gegründet waren, im Katalog aufzuführen, sehr weit erstreckt wissen wollte. Aber man beachte, dass er solche Beobachtungen nur für Städte gelten lässt. Wenn aber z. B. B 530 Πανέλληνες anachronistisch genannt werden, so scheint, nach Strabo p. 525, 7 ff., Apollodor so gut wie Aristarch (Schol. A. B 529) diese Licenz durch Athetirung des Verses getilgt zu haben.

Aus der Nennung solcher Städte, die nach den Τρωϊκά gegründet waren, durfte also Apoll. Schlüsse für die Zeit des Dichters ziehen: und wir wissen, dass er hierzu die Anspielung auf die hundert kretischen Städte verwendet hat. Er durfte aber sogar bei seiner Betrachtungsweise einen terminus ante quem entnehmen aus der Uebergehung bedeutenderer Städte im Katalog. Und dies scheint er auch wirklich thun zu wollen da wo er ausdrücklich auf das Fehlen dieses und jenes Stadtnamens hinweist: wie in den schon berührten Fällen (p. 597, 19; 622, 30); ähnlich p. 479, 16: Ἦλις δὲ ἡ νῦν πόλις οὔπω ἔκτιστο καθ' Ὅμηρον; p. 533, 14: Θυρέας δὲ Ὅμηρος μὲν οὐκ ὠνόμασεν, οἱ δ' ἄλλοι θρυλοῦσιν. Leider genügen unsre sonstigen Nachrichten nicht, um aus solchen Beobachtungen Gewinn für die Chronologie zu ziehen [1].

[1] Die Zeit der Gründung von Elatea in Phokis, von Krannon Larisa u. s. w. in Thessalien ist nicht überliefert. Die Gründung, richtiger den συνοικισμός von Elis setzt Ephorus bei Strabo X p. 463 Cas. unter Oxylus, also in die Zeit der Rückkehr der Herakliden, Apollodor aber bei Str. VIII p. 336 (479. 19 Mein.) erst in die Zeit μετὰ τὰ Περσικά. — Den Ruhm von Thyrea scheint Apollodor sogar nur von dem Kampfe der 300 Argiver und Spartaner im 6. Jh. abzuleiten; für Homers Zeit wäre auch nichts gewonnen, wenn man an den älteren Kampf um Thyrea (unter Theopomp: Paus. III 7, 5; 718 Euseb. can. 1298; im 17. Jahre des Romulus, Solin. p. 62, 13 M.) dächte. — Daraus, dass Homer die kleinen Städtchen Hysiae und Kenchreae in Argolis nicht kennt (Strabo p. 533, 23) folgt vollends gar nichts. — Wenn Homer statt Phlius Ἀραιθυρέη setzt, so kann, muss Apollodor geschlossen haben, der Name Phlius zur Zeit der Τρωϊκά noch nicht üblich gewesen sein, nicht seine Ansicht also geben Schol. D. B 571 wieder, wenn sie Phlius benannt sein lassen ἀπὸ Φλιοῦντος τοῦ Διονύσου. Andre leiteten den Namen her

Man würde nun dem Aristarch und seinem Schüler Un- 571
recht thun, wenn man annähme, das Schwankende der im Kataloge anzuwendenden historischen Deutung sei ihnen verborgen geblieben. Wenn sie selbst hervorhoben, Korinth zwar werde mit seinem neuen, dagegen z. B. Phlius mit dem alten Namen Ἀραιθυρέη genannt (Schol. A. und D. B 571; Ap. bei Strabo p. 541, 18), so muss ihnen wohl zum Bewusstsein gekommen sein, dass, bei der mangelhaften Ueberlieferung der Geschichte zwischen den Τρωϊκά und der ersten Olympiade, eine genaue Scheidung dessen was im Katalog für die heroïsche Zeit gültig ist von dem was der Dichter aus späterer Kunde eingefügt hat, sehr schwer sei. Welches Princip sie einigermaassen leiten konnte, ist bei Aristarchs bekannter Methode leicht zu errathen. Sie hielten sich zunächst an Ilias und Odyssee selbst; Angaben des Katalogs, die in andern Stellen beider Gedichte wiederkehrten, galten ihnen als ächte Nachrichten über die Zustände der heroïschen Zeiten. Aus diesem Grunde erklärten sie Μέσση, das v. 582 als zu dem lacedämonischen Reiche des Menelaus gehörig genannt wird, als Μεσσήνη, und zweifelten nicht daran, dass Messenien in den Zeiten des troischen Krieges wirklich zu Sparta gehört habe. Vgl. die von Sengebusch, Jahrb. 1853 p. 615—619 sehr gut zusammengeordneten und erläuterten Angaben der Scholien und des Strabo. Eben darum auch schützte Aristarch gegen Zenodot (der im Schiffskatalog keine Anachronismen geduldet zu haben scheint) in B 507 das überlieferte Ἄρνην (vgl. Apollodor bei Strabo p. 503, 12 ff.): weil dasselbe auch H 9 genannt wird (vgl. Lehrs, Arist.[2] p. 228).

Gewiss operirten hier die Aristarcheer mit unzulänglichen Mitteln. Nur soll man sich nicht verhehlen, dass auch uns keine besseren zu Gebote stehen. Es ist ja gar nicht zu verkennen, dass der Schiffskatalog mit der bewussten Absicht angelegt ist, diejenigen ethnographischen und politischen Verhältnisse festzuhalten, welche die, dem Verfasser des Katalogs 572
vorliegende, reiche epische Dichtung älterer Zeit als für die Zeiten des troischen Krieges bestehend überliefert hatte. Dies

---

von Phlias, Enkel des Temenus: Paus. II 12, 6. So vielleicht auch Apollodor.

Bestreben ist im Allgemeinen deutlich erkennbar in dem was der Katalog nennt wie in dem was er zu nennen sich hütet; in einzelnen Zügen tritt es besonders scharf hervor: so in der Nichterwähnung des (seit dem Epigonenkriege wüst liegenden) Theben (s. Schol. B 505; Strabo p. 582, 7 ff.); in der Vermeidung des Namens der Thessaler (s. die scharfsinnige Begründung dieses Umstandes durch Gutschmid bei Niese, d. homer. Schiffskat. p. 44; und vgl. namentlich Velleius I 3, 2). Nun ist freilich dem Dichter nicht völlig geglückt diese Absicht durchzuführen; die ältere Poesie wird schwerlich ein ganz vollständiges Bild aller einschlagenden Verhältnisse gegeben haben; die verschiedenen Quellen (neben der Ilias andere Gedichte des ep. Cyklus) mochten einander widersprechen [1]; unwillkürlich haben sich einige Züge aus späteren Verhältnissen dem Verfasser in das alterthümliche Gemälde eingeschlichen; bisweilen, wiewohl gewiss sehr selten, mag er dem Ehrgeiz einzelner Landschaften Raum gegeben haben. Sind nun auch einzelne Anachronismen (die Erwähnung der Böoter in Böotien, der Griechen auf Rhodus u. s. w.) vollkommen deutlich, so scheint es mir doch, bei der soeben angedeuteten Anlage des ganzen Verzeichnisses, völlig unthunlich, alle Angaben desselben, welche mit Zuständen späterer Zeit eine gewisse Aehnlichkeit zeigen, ohne Weiteres als Anachronismen zu behandeln, aus denen sich auf die Zeit der Entstehung des Katalogs Schlüsse ziehen lassen. Ein solches Verfahren wäre nur dann gerechtfertigt, wenn man es mit einer ganz naiven Zurückspiegelung späterer Zustände in die heroïsche Zeit zu thun hätte: da hiervon gar nicht die Rede sein kann, wird in jedem einzelnen Falle erst genau zu prüfen sein, ob das, was man für Anachronismen hält, nicht einfach Züge aus dem Bilde der alten Zustände sind, wie es der Verf. des Katalogs aus seinen epischen Quellen entnommen hatte. Somit wage ich denn den Schlüssen, welche B. Niese in seiner mannichfach lehrreichen Schrift: ‚Der Homer. Schiffskatalog als histor. Quelle betrachtet‘ (Kiel 1873) aus angeblichen Anachronismen für die Zeit der Entstehung des Katalogs gewonnen hat, nicht

[1] Aehnlich wie z. B. das Nestorische Pylos die Ilias entschieden in Triphylien, die Odyssee wahrscheinlich in Messenien sucht.

zu vertrauen. Niese nimmt an, dass in dem Katalog der Griechen ein älteres geographisches Verzeichniss überarbeitet und mit einer Aufzählung der Achäerfürsten in Verbindung 573 gesetzt worden sei von einem jüngeren Versmacher, dem eigentlichen Verfasser des uns vorliegenden Katalogs. Ich lasse die Berechtigung dieser Annahme hier unerörtert. Nun soll jene alte ‚Periegese von Hellas' verfasst sein zwischen 770 und 740; die ‚Bearbeitung', d. h. der uns vorliegende Katalog gar erst nach der Gründung von Cyrene, also nach 631. Diese letzte Zeitbestimmung beruht nur auf ungeeigneter Verwendung einer grundfalschen Behauptung K. O. Müllers [1]. Die ‚Perie-

[1] Niese (p. 58) behauptet, unter Berufung auf K. O. Müller, Orchom. p. 348 (2. Ausg. p. 341 f.), ‚Eurypylus werde ganz sicher, wahrscheinlich auch Guneus und Prothous in die Gründungssage von Cyrene verflochten'. Nun liegt die Sache in Wirklichkeit so. Bei Pindar, Pyth. 4, 33 erscheint, in den allerersten Vorstadien der ‚Gründungssage von Cyrene', den Argonauten in Libyen Eurypylus, Sohn des Poseidon; sehr vorschnell identificirt Müller diesen mit dem aus der Ilias wohlbekannten Eurypylus: dieser heisst B 736 und noch oft Εὐαίμονος ἀγλαὸς υἱός. An Identität der beiden hat Pindar sicher nicht gedacht, am wenigsten in diesem, chronologisch so genauen Gedichte. Ebenso ist dieser libysche Eurypylus ein Sohn des Poseidon bei Apoll. Rhod. IV 1559; von Identität desselben mit dem homerischen wissen auch die Scholien zu Ap. Rh. II 498 und IV 1561, auf die sich M. beruft, durchaus nichts. Dagegen lässt allerdings Lycophron v. 897—908 Guneus, Prothous und Eurypylus auf der Heimfahrt von Troja an die Küste von Libyen verschlagen werden, dort aber elend umkommen. L. also redet zwar von dem homerischen Eurypylus, aber von einer Identificirung desselben mit demjenigen Eurypylus, der den Argonauten begegnet, weiss natürlich auch er nichts; wie denn überhaupt davon vernünftiger Weise Niemand etwas gewusst haben kann. Von irgend welchem, auch nur dem entferntesten Zusammenhang des homerischen Eurypylus mit der Gründung von Cyrene deutet auch Lycophron ganz und gar nichts an. Aber wäre es selbst ‚ganz sicher', dass Eurypylus, der Sohn des Euaemon, in späterer Sage mit der Gründung von Cyrene in irgend eine Verbindung gebracht wäre: so muss man doch starke Bedenken äussern gegen die Methode, nach welcher nun ein Gedicht, in welchem von diesem Eurypylus viel und oft die Rede ist, ohne dass die leiseste Andeutung irgend eines Zusammenhanges desselben mit Cyrene sich findet, später als die Gründung von Cyrene angesetzt wird (denn dieses Urtheil wäre natürlich auf alle Stellen der Ilias, an denen Eurypylus genannt und handelnd eingeführt wird, auszudehnen). Diese Gattung der chronologischen Schlüsse wird freilich als völlig legitim nicht selten angewendet, ist indessen rein chimaerisch. Wer so schliesst, müsste auch demjenigen Recht geben, der alle Partien der Ilias und Odyssee, in denen z. B. Diomedes vorkommt, später ansetzen wollte als die

574 gese' soll nach 770 verfasst sein, weil B 581 ff. unter den zu Lacedämon gehörigen Städten u. a. auch Pharis, Amyklae und Helos genannt werden, welche, nach Pausanias III 2, 6. 7, erst die Könige Teleclus und Alcamenes (825—785 und 785—748 regierend, nach Apollodor) mit Sparta vereinigt haben. Ich könnte die Berechtigung eines solchen Schlusses nur dann zugeben, wenn der Katalog die Verhältnisse des Peloponneses überhaupt ganz unbefangen so darstellte, wie sie im Anfange des achten Jahrhunderts aussehen mochten. Nun muss aber Niese selbst (p. 32) zugeben, dass die Eintheilung des Peloponneses, zumal des östlichen, nicht einmal mit den Zuständen wie sie alsbald auf die Heraklidenrückkehr folgten, irgendwie übereinstimmt. Und da somit das Bild eines älteren Zustandes festzuhalten wenigstens die offenbare Absicht des Dichters ist, so sollen wir glauben, dass er nicht einmal solche Verhältnisse von seinem alterthümlich sein sollenden Bilde fernzuhalten verstanden habe, die vor seinen eignen Augen sich soeben erst gebildet hatten? Denn dieser Poet, der es mit der Berücksichtigung der allerneuesten Zustände so eilig hatte, schrieb zwar nach 770, aber vor Beendigung des ersten messenischen Krieges, wie N. p. 36 ganz consequent daraus schliesst, dass die Ergebnisse dieses Krieges noch nicht in den Katalog aufgenommen sind. Mit dergleichen Argumenten ist gewiss nichts Ernstliches auszurichten. Man bedenke doch, dass es mit solchen Anachronismen, wie sie in der Versetzung der Böoter nach Böotien, der Griechen nach Rhodus, Nisyrus, Kos u. s. w. liegen, eine ganz eigne Bewandt-

---

Gründung von Argos Hippion (= Argyripa) in Apulien und so vieler süditalischen Städte, welche späte Fabel auf diesen Helden zurückführt. Man könnte den Anhängern dieser Methode auch folgende prächtige Combination empfehlen. Metapont Πυλίων λέγεται κτίσμα τῶν ἐξ Ἰλίου πλευσάντων μετὰ Νέστορος: Strabo VI p. 264. Nach Euseb. Armen. 1243 ist Metapont gegründet Olymp. 1, 4. Folglich sind alle Partien der Ilias und Odyssee, in denen Nestor vorkommt, nach Ol. 1, 4 gedichtet. In Wahrheit hätte natürlich kein Mensch den alten Nestor nach Metapont bemüht, wenn derselbe nicht bereits seit Jahrhunderten im Gesang gefeiert gewesen wäre. Die Helden des Epos geben den Gegenden, die sich mit ihrem Namen schmücken Glanz, nicht die Gegenden den Helden, die etwa dann erst in die vornehme Gesellschaft des Epos zugelassen worden wären.

niss hat: es ist etwas ganz Anderes, wenn die Gelehrsamkeit
des Katalogisten nicht ausreichte, um ihn erkennen zu lassen
dass die, jedenfalls lange vor seiner eignen Zeit vollzogenen
Völkerverschiebungen, welche die Böoter nach Böotien, dori- 575
sche Ansiedler nach Kleinasien führten, nicht vor die Kämpfe
um Troja fielen, als wenn man ihm zutrauen soll, dass er
allerjüngste Ereignisse in uralte Zeit hinaufgerückt habe. In
diesem besonderen Falle liegt es zudem auf der Hand (wie
es denn auch Aristarch und Apollodor bemerkten), dass die
Vorstellung von dem Reiche von Lacedämon, wie sie durch
Ilias und Odyssee festgehalten wird, den Dichter des Kata-
logs vollkommen berechtigte, dieses Reich weit nach Westen
und sogar bis nach Messene (φ 13 ff.) auszudehnen. Einer
Beeinflussung durch allerneueste Vorgänge bedurfte es dazu
gar nicht, sondern nur einiger Sagengelehrsamkeit, wie sie den
Dichter des Katalogs bei dem Entwurf seiner ganzen Arbeit
wesentlich unterstützt hat. Mag diese Gelehrsamkeit (welche
auch Niese keineswegs verkannt hat) von Aristarch und Apol-
lodor hier und da überschätzt worden sein, so glaube ich doch,
dass man in zweifelhaften Fällen besser thut, jenen Alten zu
vertrauen als sich auf das einigermaassen derbe, abgekürzte
Verfahren zu verlassen, mit welchem in unsrer Zeit Manche
die verwickelten Fragen homerischer Chronologie sicher lösen
zu können wenigstens sich selbst eingeredet haben.

II.

Γέγονε in den Biographica des Suidas*).

Beiträge zu einer Geschichte der litterarhistorischen Forschung der Griechen.

---

161 Eine wahrhaft kritische Geschichte der griechischen Litteratur wird nicht eher geschrieben werden können, als bis, wie ein fester Unterbau, eine Geschichte der litterarhistorischen Forschung der Griechen selbst begründet und ausgeführt sein wird. Zwischen uns und den alten Autoren hängt wie ein dreifacher Schleier die Ueberlieferung von diesen Autoren, gewoben durch die Culturhistoriker und Anekdotensammler der peripatetischen Schule, die alexandrinischen Grammatiker (als deren Haupvertreter Kallimachus, Hermippus von Smyrna, Apollodor und Demetrius von Magnesia hervorragen), die späteren Compilatoren. Es wäre Illusion, zu glauben, dass wir durch so dichte Hüllen hindurch mühelos einen ungetrübten Blick auf jene alte Welt werfen könnten. Es gilt vielmehr, zuerst jene Hüllen selbst — die nur Thoren gewaltsam abreissen zu können sich einbilden — zu untersuchen, ihrer eigenthümlichen Färbungen und Trübungen sich bewusst zu werden, um darnach denn etwa, wenn es sich so fügen will, durch Abrechnung eben jener Trübungen ein reines Bild des künstlerisch productiven Alterthums zu gewinnen. Hierzu genügt nun freilich nicht, dass man an einzelnen Stellen ein wenig an den Schleiern zupfe. Jene Willkür und tappende Unsicherheit, mit welcher so vielfach einzelne, vereinzelt aufgegriffene litterarhistorische Aussagen der Alten gedeutet, nach

*) <Rhein. Mus. XXXIII, 1878, p. 161 ff.>

Gutdünken verworfen, nach Belieben ausgelegt und zurechtgebogen werden, kann nur gehoben werden durch eine zusammenhängende Betrachtung der Arbeitsmethode jener alten Litterarhistoriker, durch deren Gläser das höhere Alterthum zu sehen wir nun einmal genöthigt sind. Einzig eine solche zusammenhängende Betrachtung kann auf Einen Schlag für viele Zweifel die Lösung bringen, welche aus einer isolirenden Behandlung einzelner Notizen niemals zu gewinnen war; an
den subjectiven Factor, die Auffassungsweise der alten Be- 162
richterstatter, den man allzu häufig in der Bearbeitung ihrer Berichte ausser Rechnung liess, energischer erinnernd, wird sie zwar viele, bisher getrost als thatsächliche Ueberlieferungen genommene Nachrichten als reine Combinationen der Alten aufdecken müssen, aber auch allein im Stande sein, der Ueberlieferung im Ganzen und Einzelnen ihren Werth genauer zu bestimmen, und so der weiter vordringenden Forschung erst einen sichern Boden zu bereiten.

Zu den bereits von manchen Seiten nicht unerheblich geförderten Vorarbeiten für eine solche Geschichte der litterarhistorischen Forschung der Alten möge hier ein kleiner Beitrag dargeboten werden. Es handelt sich um einen Abschnitt aus der Betrachtung der Terminologie der alten Litterarhistoriker.

Welchen Philologen hätte nicht einmal, bei der Untersuchung alter Nachrichten über die Chronologie der griechischen Litteraturgeschichte, der Ausdruck γέγονε vexirt? Auf Schritt und Tritt begegnet uns dieses Wort: aber was will es bezeichnen? den Zeitpunct der ‚Blüthe‘ eines Autors oder den seiner Geburt? Die Ansichten der Gelehrten sind getheilt. Unter den Aussprüchen, welche den Gegenstand im Allgemeinen berühren, hebe ich zwei hervor, welche die beiden Extreme der Auffassung desselben bezeichnen. Ritschl sagt, Opusc. I 64, nach einer kurzen Bemerkung über den wirklichen Sinn eines solchen γέγονε (als einer ziemlich laxen Bezeichnung ‚hervorstechender Lebensmomente‘, oder irgendwelcher ‚Notizen, die in den gerade zu Gebote stehenden Quellen zufällig die einzigen waren‘): ‚Hiernach ist auch die oft beliebte Uebersetzung durch *natus est* zu beurtheilen. Die Bezeichnung der

Geburtszeit (statt ἐγεννήθη) kann in γέγονε an sich gar nicht liegen‘. Im schneidendsten Gegensatz zu dieser Bestimmung liest man bei A. Schöne, Symb. philol. Bonnens. p. 744: ‚der ziemlich allgemein gültige Gebrauch der Chronographen ist der, dass γέγονε, was lateinisch immer durch natus est oder nascitur wiedergegeben wird, zur Bezeichnung der Geburt dient, während vixit, floruit, clarus — florentissimus — insignis — inlustris habetur, notissimus redditur vielmehr dem griechischen ἤκμαζεν und ἐγνωρίζετο entspricht‘. Diese Behauptung, welche mit einer verblüffenden Entschiedenheit auftritt, trägt die Miene des kurzen Ergebnisses einer genauen Untersuchung. Beweise sind nicht beigefügt, ausser einer einzigen Glosse des Suidas. Aus einer gründlichen Erforschung des Suidas kann aber ein solches Resultat unmöglich gewonnen sein; auch
163 deutet der Hinweis auf die lateinische Uebersetzung des γέγονε durch *natus est* auf solche Gebiete der Schöne'schen Untersuchung, in denen griechisch-lateinische Parallelberichte vorliegen, also auf die griechischen Excerpte des Χρονικὸς κανών des Eusebius und dessen lateinische Uebersetzung durch Hieronymus. Geht man nun aber die dem Hieronymus parallelen Berichte des Georgius Syncellus, des Chronicon paschale und des Cedrenus durch, so ergiebt sich ein für Schöne's Behauptung sonderbar ungünstiges Resultat. Man wird dort die Ausdrücke ἐγνωρίζετο, ἤκμαζεν sehr häufig, seltener ἤνθει, διέλαμπε, vielleicht nur Ein Mal ἦσαν gebraucht finden, welche alle einer ungefähren zeitlichen Fixirung der ‚Blüthe‘ eines Autors dienen müssen. Man wird auch jenem ‚natus est‘, ‚nascitur‘, von welchem Schöne redet, mehrfach, wie sich gebührt, ein griechisches ἐγεννήθη, γεννᾶται, entsprechen sehen. Unser γέγονε (resp. γεγονέναι, γεγονώς) wird man sehr selten angewendet finden: wenn ich nichts übersehen habe, nur vier Mal: p. 22—23 b (Syrus) und k (Prometheus); p. 58—59 b (Homer); p. 60—61 n (Homer). [Euseb. Chron. vol. II ed. Schöne.] Wer nun Schöne, dem Herausgeber des Eusebius-Hieronymus, geglaubt hätte, dass bei den Chronographen γέγονε ‚immer durch natus est oder nascitur wiedergegeben‘ werde, der würde sich über die Hartnäckigkeit des Hieronymus wundern müssen, welcher in jenen vier Fällen, völlig dem

Schöne'schen Recepte zuwider, das γεγονέναι kein einziges Mal durch nasci, natum esse, sondern immer durch ,fuisse' wiedergegeben hat, das γεγονέναι also als eine Bezeichnung der ἀκμή verstand[1] und zwar vollständig im Sinne des Eusebius, welcher in dem dritten Falle das ἠκμακέναι des von ihm ausgeschriebenen Tatian (ad Gr. 31) kurzweg mit γεγονέναι vertauscht hat, im vierten den Ansatz der ,Blüthe' des Homer (φέρεσθαι Clem. Strom. I p. 326 D Sylb.) durch Aristarch (vgl. Sengebusch, Jahrb. f. Philol. LXVII 366) durch sein γεγονώς bezeichnen wollte.

Es mag also nach dieser wunderlichen Erfahrung dahingestellt bleiben, bei welchen bisher noch unbekannten Lateinern Schöne das γέγονε der Chronographen ,immer' durch natus est oder nascitur wiedergegeben gefunden habe. Aus welchen griechischen ,Chronographen' die Behauptung abgeleitet sei, dass nach dem ,ziemlich allgemein gültigen Gebrauch' derselben γέγονε die Geburt eines Autors bezeichne, ist ein 164
anderes Räthsel, welches lösen möge, wer Zeit und Geduld hat nach Seifenblasen zu jagen. Die Wahrheit ist diese: dass die nicht aus Eusebius abgeleiteten byzantinischen Chronographien für unsre Frage gar kein, unter den Resten älterer Chronographen einzig die des Apollodor ein geringes und zweideutiges Material darbieten[2]. Für andre Autoren, solche,

---

[1] Vgl. z. B. gleich den Anfang der Uebersetzung der Vorrede des Eusebius zum Κανών durch Hieronymus p. 4, 4 ed. Sch.: sein *fuisse* entspricht dem ἀκμάσαι des griechischen Textes.

[2] Bei Apollodor findet sich γέγονε dreimal gebraucht: zweimal (fr. 76 [aus Laertius ergänzt], 77) als Bezeichnung der ἀκμή, einmal (fr. 84) als Bezeichnung des Geburtsjahres. Keines dieser Fragmente ist uns im ursprünglichen Wortlaute erhalten: es ist also keine Bürgschaft gegeben, dass schon Apollodor, nicht erst Laertius, der uns jene Fragmente erhalten hat, sich jenes Wortes in doppelter Bedeutung bedient habe. Vollends mit Diels, Rhein. Mus. XXXI 19, den zweideutigen Gebrauch des γέγονε bei späteren Litterarhistorikern geradezu aus der Ausdrucksweise des Apollodor abzuleiten, weil dieser ,durch die metrische Form genöthigt' worden sei ,statt des unzweideutigen aber unmetrischen ἐγεννήθη abusive auch andre missverständliche Synonyma wie — — γέγονε — für die Geburt zu gebrauchen', berechtigt nichts. War denn ἐγεννήθη so ,unmetrisch', dass es nicht im zweiten und dritten, vierten und fünften Fusse des iambischen Trimeters ganz bequem eine Stelle gefunden hätte?

welche nur gelegentlich chronologische Nachrichten aus dem Bereiche der Litteraturgeschichte mittheilen (wie Diodor, Dionys von Hal., Plutarch, Philostratus, Clemens von Alexandria, Photius in der Bibliothek u. s. w.), wie solche, welche einzelne Gebiete der Litteraturgeschichte bearbeiten (wie Laertius Diogenes, Pseudoplutarch de decem oratoribus) ist mit kecken apodiktischen Behauptungen erst recht nichts auszurichten; man müsste den Sprachgebrauch jedes Einzelnen geduldig
165 untersuchen[1]. Ein reicheres Material für gründliche Erörterung des Gegenstandes bietet allein Suidas: die Bedeutung des ‚γέγονε‘ in den von Suidas (und Eudocia) aus dem Ὀνοματολόγος des Hesychius geschöpften biographischen Artikeln soll durch die folgende Untersuchung festgestellt werden.

Hier mag nun gleich am Anfang ausgesprochen werden,

---

[1] Hier einige wenige Notizen. Bei Laertius (ausser den aus Apollodor citirten Stellen) I 121 γέγονε, und zwar = ἤκμαζε. So z. B. auch bei Polybius III 9. 1. Dagegen = ἐγεννήθη bei Dionys. Hal. de Dinarcho c. 4, Ps. plut. X or. v. Antiph. p. 231, 29 West. Bei Diodor in seinen, im Wesentlichen wohl auf Apollodor zurückgehenden litterarhistorischen Notizen, meist ἤκμασαν u. ä. (XI 26, XIII 108, XIV 46). II 32 von Herodot: κατὰ Ξέρξην γεγονὼς τοῖς χρόνοις. Ob hiermit (wie man gewöhnlich annimmt) die Zeit der Geburt des Herodot bezeichnet werden solle, scheint mir keineswegs ausgemacht. Eine sichere Tradition existirte nicht. Apollodor berechnete das Geburtsjahr des H. auf 444 + 40 = 484 (Diels a. O. 48); nach Eusebius fiele die ἀκμή des Her. in das 18. Jahr des Xerxes, ol. 78. Diesem Ansatze mochte folgen. wem es darauf ankam, des Her. kundiges Interesse für persische Dinge beiläufig ins Licht zu setzen. Vielleicht übrigens nahm Diodor in naiver Kritiklosigkeit einfach an, dass der Geschichtsschreiber des Perserkrieges die Ereignisse desselben auch bei reifem Verstande (wie Thucydides diejenigen des Peloponnesischen Krieges) erlebt haben werde. Aus derselben Vorstellung erklärt es sich, dass Einige den Homer unmittelbar, oder doch nur 24 Jahre nach Troja's Einnahme singen liessen (Philostr. Heroic. p. 136, 4; 194, 9 [ed. Kays.]: γέγονε [deutlich = ἤκμαζε] καὶ ᾖδεν); ebenso, dass eine irrige Ueberlieferung bei Suidas s. Χοιρίλος den Choerilus, den Sänger der Περσηΐς, zur Zeit der Περσικά, Ol. 75, bereits einen νεανίσκος sein lässt, bestärkt übrigens durch den ungenauen Synchronismus mit Panyasis. (Etwas anders Naeke, de Choer. p. 24. Willkürlich Clinton F. H. a. 479). — Das γέγονε bei Diodor = ἤκμαζε zu fassen (mit A. Schöll. Philol. IX 212). kann auch das damit parallel stehende Κτησίας δὲ — ὑπῆρξε κτλ. bewegen. Ob bei Dionys. Hal. de Thucyd. iud. 5 in den Worten: Ἡρόδοτος γενόμενος ὀλίγῳ πρότερον τῶν Περσικῶν das γενόμενος = *natus* oder, wie in der vorhergehenden Besprechung der ältern Historiker das ἐγένοντο, als Blüthenansatz zu fassen sei, lasse ich dahingestellt.

dass in der ungeheuren Mehrzahl der Fälle Suidas durch ,γέγονε' nicht das Geburtsjahr, sondern die Zeit bezeichnet, in welche der wichtigste Theil des Lebens eines Schriftstellers fällt.

In manchen Glossen wird dies schon durch die Form des Ausdruckes deutlich. Wenn es z. B. s. Ἀριστοκλῆς Περγαμηνός heisst: γεγονὼς ἐπί τε Τραϊανοῦ καὶ Ἀδριανοῦ [1], so wird kein Vernünftiger an das Geburtsjahr des Autors denken können. Der gleiche Fall wiederholt sich s. Ἀσκληπιάδης ὁ Μυρλεανός, Γαληνός, Πτολεμαῖος ὁ Ἡφαιστίωνος, Ἀπολινάριος Λαοδικεύς <Δέξιππος Δεξίππου: vgl. Sanneg de schola Isocratea p. 43 adn. 36>. Verwandt sind solche Fälle wie s. Ἑλλάνικος Μιτυληναῖος· Ἑκαταίῳ τῷ Μιλησίῳ ἐπέβαλε, γεγονότι κατὰ τὰ Περσικὰ καὶ μικρῷ πρός (πρότερον Dobree, πρό Portus. Suidas schrieb wohl: πρόσθεν. Vgl. s. Πλούταρχος); wie könnte man wohl Jemanden ,zur Zeit des Perserkriegs und etwas vorher' geboren nennen? Aehnlich s. Ἀριστόξενος [2], Τρύφων, Τυραννίων Ἐπικρατίδου <vgl. Planer de Tyrann. p. 2>, Πλούταρχος Χαιρωνεύς, Διόδωρος Σικελιώτης. In andrer Weise 166
geht aus der blossen Form der Rede die Bedeutung des γέγονε = ἤκμαζεν hervor s. Φιλόχορος· κατὰ δὲ τοὺς χρόνους γέγονεν ὁ Φιλ. Ἐρατοσθένους, ὡς ἐπιβαλεῖν πρεσβύτῃ νέον ὄντα Ἐρατοσθένει. — Während in allen bisher genannten Fällen die Bedeutung des γέγονεν auch aus sonstigen Gründen klar ist, dient die Form des Ausdrucks allein zur Bestimmung des Sinnes von γέγονε s. Ποτάμων Ἀλεξανδρεύς [3].

---

[1] <Vgl. Hieron. de vir. illustr. 38 extr.: floruit Severi et Antonini filii eius temporibus.>

[2] γέγονε δ' ἐπὶ τῶν Ἀλεξάνδρου καὶ τῶν μετέπειτα χρόνων, ὡς εἶναι ἀπὸ τῆς ρια̅ ὀλυμπιάδος, σύγχρονος Δικαιάρχῳ τῷ Μεσσηνίῳ (und des Phanias: vgl. die Epochenangabe des Suidas s. Φανίας). 'ἀπὸ] immo ἐπί' Bernhardy. ἀπὸ ist vielmehr ganz richtig; der Sinn ist: ,so dass er blühte von der 111. Olympiade (dem ersten Jahre Alexanders) an'. Dies stimmt ja vortrefflich zu dem: καὶ τῶν μετέπειτα χρ. Nach Anleitung dieser Stelle corrigire ich die Glosse Διονύσιος Ἀλεξανδρεύς, ὁ Γλαύκου υἱός, γραμματικός, ὅστις ἀπὸ Νέρωνος συνῆν καὶ τοῖς μέχρι Τραϊανοῦ. Schr. ὅστις ἀπὸ Νέρωνος ἦν καὶ συνῆν καὶ τοῖς κτλ. Von Nero's Zeit an blühend, war er auch noch ein Zeitgenosse jener Gruppe von Grammatikern, welche s. Ἀρχίβιος Πτολεμαίου heissen οἱ ἕως Τραϊανοῦ τοῦ Καίσαρος ἐν Ῥώμῃ παιδεύσαντες.

[3] γεγονὼς πρὸ Αὐγούστου καὶ μετ' αὐτόν. Vor und nach August, aber

In all diesen Fällen steht also ein solches γέγονε völlig gleich einem sonst wohl üblichen, gleichermaassen unbestimmten ἦν. Vgl. etwa s. Πολέμων Λαοδικεύς· ἦν ἐπί τε Τραϊανοῦ καὶ μετ' αὐτόν. —

Weit grösser ist die Zahl solcher Fälle, in denen aus sachlichen Gründen, aus dem was wir sonst über die Lebenszeit der behandelten Autoren durch Suidas selbst oder durch andere Berichterstatter erfahren, die Bedeutung von γέγονε als einer approximativen Bestimmung der ἀκμή eines Autors völlig klar und sicher ist. Ich zähle diese Fälle nur einfach, in beliebiger Reihenfolge, auf: die Gründe für die Auffassung des γέγονε sind fast überall so einleuchtend, dass ich sie dem nachprüfenden Leser selbst aufzufinden überlassen kann. Man lese also bei Suidas[1] nach s. 1. Ἄρατος Σολεύς[2] — 2. Νίκαν-
167 δρος Κολοφώνιος — 3. Μεσομήδης Κρής — 4. Σιμωνίδης Μάγνης — 5. Φίλισκος Κερκυραῖος — 6. Πλάτων Ἀθ. κωμικός —

nicht während seiner Regierung: das ist freilich absurd. Allerlei Aenderungsvorschläge verzeichnet Bernhardy. Ich denke, μετά ist, mit gewöhnlichstem Irrthum, verschrieben aus κατά. Pot. lebte also κατὰ τοὺς Αὐγούστου χρόνους καὶ πρότερον, wie es s. Τρύφων heisst (vgl. s. Τυραννίων Ἐπικρατίδου). Zur Sache vgl. Nietzsche, Rhein. Museum XXV 226.

[1] <Vgl. auch s. Πείσανδρος Λαρανδεύς, Λολλιανός, Στίλπων, Φαβωρῖνος.>

[2] γεγονὼς ἐν τῇ ρκδ ὀλυμπιάδι, ὅτε ἦν Ἀντίγονος βασιλεὺς Μακεδονίας κτλ. Hieronymus 1745 = ol. 127, 1 (Var. 1744 [ol. 126, 4], 1746 [ol. 127, 2]) Aratus agnoscitur; ἐγνωρίζετο Syncell. Der Grund der Ansetzung des γέγονε ist klar: vgl. Ritschl Opusc. I 71. Ol. 124 ist übrigens nur ein ungefährer Ansatz: thatsächlich regierte ja Ant. Gon. erst seit Ol. 125, 2 (279—8). Die genauere Angabe des Eusebius bezeichnet wohl die Zeit der Ankunft des Arat in Macedonien, welche demnach nicht in das Jahr 275 (Schneider, Nicandrea p. 13), sondern in das Jahr 272—71 zu setzen wäre. Des Suidas Ol. 124 entstand vielleicht aus einem ungenauen Synchronismus mit der tragischen Pleias, deren Epoche eben Ol. 124 ist. S. Näke, opusc. I 6. Man beachte nur, dass Arat ein Zeitgenosse des Alexander Aetolus genannt wird, bei Suidas und in vit. III p. 58, 17; IV p. 60, 6 Westerm., und dass Al. Aet. ein Mitglied der Pleias war (zu der eine seltsame Notiz bei Tzetzes V. Lycoph. p. 142, 3 West. den Arat selber rechnet — freilich nicht zur tragischen Pleias). [Nachtrag Rh. M. XXXIII p. 638: Dass die Ansetzung der Blüthe des Aratus auf Ol. 124 die Gleichzeitigkeit desselben mit den auf diese Olympiade, als die Epoche des Ptolemäus Philadelphus, gesetzten Dichtern der tragischen Pleias bedeuten soll, zeigt mit voller Deutlichkeit das zweite Γένος Ἀράτου p. 56, 5 West.: ἐν τοῖς χρόνοις ἐγένετο κατὰ Φιλάδελφον τὸν βασιλέα, συνήκμαζε δ' Ἀλεξάνδρῳ τῷ Αἰτωλῷ κτλ.]

7. Λεύκων Ἄγνωνος — 8. Κλαυδιανὸς Ἀλεξανδρεύς[1] — 9. Δα-
μάστης Σιγειεύς — 10. Δίων ὁ Κάσσιος — 11. Ἑκαταῖος Μιλή-
σιος — 12. Ἡσύχιος Μιλήσιος — 13. Περίανδρος Κορίνθιος[2] —
14. Λύκος Ῥηγῖνος — 15. Μάναιχμος Σικυώνιος — 16. Παλαί-
φατος Ἀβυδηνός — 17. Πολέμων Ἰλιεύς[3] — 18. Προκόπιος Και- 168
σαρεύς — 19. Σιμωνίδης Κεῖος (der Historiker) — 20. Στράβων
— 21. Ἀριστείδης Ἀδριανεύς (vgl. Westermann, Biogr. p. 323,
35) — 22. Ἀσπάσιος Δημητριανοῦ — 23. Διονύσιος Ἀλεξάνδρου
Ἁλικαρνασσεύς — 24. Ἑρμογένης Ταρσεύς — 25. Νικαγόρας
Μνησαίου — 26. Παλλάδιος Μεθωναῖος — 27. Παῦλος Τύριος —
28. Πρίσκος Πανίτης — 29. Σαβῖνος[4] — 30. Σκοπελιανός — 31.

[1] Diesen rechne ich unbedenklich in diese Kategorie; es heisst von ihm: γέγονεν ἐπὶ τῶν χρόνων Ἀρκαδίου καὶ Ὀνωρίου τῶν βασιλέων, und dies trifft, γέγονεν in der hier behandelten Bedeutung genommen, ja vortrefflich zu auf den berühmten Claudius Claudianus, den wir freilich wesentlich (oder einzig? wiewohl ich keinen genügenden Grund sehe, die 77 Hexameter der Γιγαντομαχία einem anderen Cl. zu geben) als lateinischen Poeten kennen, dem aber, seinem eignen deutlichen Zeugniss zuwider (epist. IV 14), eine frühere Thätigkeit in griechischer Dichtung abzusprechen, des Sidonius Ap. und seinem eignen unzweideutigen Zeugniss (epist. V 3 und noch epist. I 20) zuwider seine Geburt in Alexandria Aegypti abzustreiten, Jeep (Claud. carm. I p. V—XIII) ohne einen einzigen haltbaren Grund versucht hat.

[2] γεγονὼς κατὰ τὴν λη̄ ὀλυμπιάδα. Laert. Diog. I 98: ἤκμαζε περὶ τὴν λη̄ ὀλυμπιάδα.

[3] γέγονε δὲ κατὰ Πτολεμαῖον τὸν Ἐπιφανῆ (205—181), κατὰ δὲ Ἀσκληπιάδην τὸν Μυρλεανὸν (dessen Γραμματικοί Hesychius als Hauptquelle für seine oft ausgezeichnet genauen und präcisen Nachrichten über Gelehrte benutzt zu haben scheint; vgl. s. Ὀρφεὺς Κροτωνιάτης; s. auch Vita Arati I p. 52, 5 West.) συνεχρόνισεν Ἀριστοφάνει τῷ γραμματικῷ κτλ. Hiernach lässt sich der Zweifel entscheiden, ob bei Suidas s. Ἀριστοφάνης Βυζάντιος zu lesen sei: γέγονε δὲ κατὰ τὴν ρμε̄ ὀλυμπιάδα, mit Küsters Parisini, oder ρμδ̄ mit Gaisfords besten Hss. Ohne Zweifel ist ρμδ̄ das Richtige: hiermit soll die Epoche der Regierung des Epiphanes bezeichnet werden. Ol. 144, 1 ist das zweite Regierungsjahr des Epiphanes; man wählte das erste, in seine Regierung fallende olympische Festjahr zu deren allgemeiner Bezeichnung. Völlig ebenso nagelte man die tragische Pleias auf ol. 124, das erste Olympienfestjahr des Ptol. Philadelphus, welcher ol. 123, 4 seine Regierung antrat. Beiläufig sieht man nun wohl, dass, wenn Ol. 144 für die Chronologie des Aristophanes Byz. nur die Bedeutung der Fixirung auf einen ungefähr gleichen Zeitpunkt mit den Gelehrten der Zeit des Ptol. Epiphanes hat, Ritschl's auch sonst nicht unanfechtbare (M. Schmidt, Philol. VIII 368) Annahme, dass des Suidas γέγονε den Antritt des Bibliothekaramtes durch Ar. Byz. bezeichnen solle, dahinfallen muss.

[4] Vgl. Fritzsche, Lucian I 2 p. 195.

Φρόντων Ἐμισηνός[1] — 32. Ἀντέρως[2] — 33. Ἀρίσταρχος Ἀλε-
ξανδρεύς — 34. Ἑλλάδιος Ἀλεξανδρεύς[3] — 35. Ἡρωδιανός[4] —
36. Νικάνωρ (vgl. s. Ἕρμιππος Βηρύτιος) — 37. Πωλίων Ἀλε-
169 ξανδρεύς — 38. Δημήτριος Ἰξίων[5] — 39. Τιμόθεος Γαζαῖος —

---

[1] Φ. Ἐ., ῥήτωρ, γεγονὼς ἐπὶ Σεουήρου τοῦ βασιλέως ἐν Ῥώμῃ. Schon der Zusatz ἐν Ῥώμῃ schliesst, bei einem E m i s e n e r, eine Deutung des γεγονώς als ‚geboren' aus. Zudem aber war F. nach Suidas ein Rival des Apsines, welcher unter Maximin ἐσοφίστευσεν (Suid. s. Ἀψ. Γαδ.). [Nachtrag Rhein. Mus. XXXIII p. 638 f.: Das γεγονώς deutet = *natus* Caspar Hammer, de Apsine rhetore (1876) p. 5. Dass dem der Zusatz ‚ἐν Ῥώμῃ' entgegensteht habe ich bereits angedeutet. Ich verstand unter Σεουήρου Alexander Severus; indessen dieser heisst bei Suidas Ἀλέξανδρος ὁ Μαμμαίας: s. Πείσανδρος Λαρανδεύς, <s. Κοδράτος,> s. Δίων ὁ Κάσσιος. Σέβηρος schlechtweg bedeutet den Septimius Severus, s. Νέστωρ Λαρανδεύς, und wohl auch s. Φιλόστρατος ὁ δεύτερος. Aber schon unter Septimius Severus kann Fronto ganz wohl ‚geblüht' haben. Trat er etwa 205, etwa 25 Jahre alt, in Rom auf, so konnte er immerhin noch nach etwa 30 Jahren dem Apsines Concurrenz machen, unter der Regierung des Maximinus (235—238) und zuletzt, περὶ ξ̄ ἔτη γεγονώς zu Athen sterben, etwa im J. 240. Den Fronto unter Septimius Severus erst g e b o r e n werden zu lassen, wird wenigstens nicht empfohlen durch die Zeitverhältnisse seines Schwestersohnes Longin, der nach Ruhnkens Berechnung etwa 213 geboren ist.]

[2] Dort heisst es von Heraclides Ponticus, dem Grammatiker, dass er unter Claudius ‚γέγονεν'. Dies entspricht dem σ χ ο λ α ρ χ ῶ ν ἐπὶ Κλαυδίου s. Ἡρακλ. Ποντ.

[3] S. Haupt, Opusc. III 494.

[4] γ έ γ ο ν ε κατὰ τὸν Καίσαρα Ἀντωνῖνον τὸν καὶ Μάρκον. Syncellus p. 666, 7 Bonn. unter Marc Aurel: Ἡρωδιανὸς ἤ κ μ α ζ ε.

[5] γεγονὼς κατὰ τοὺς Αὐγούστου χρόνους. Dies kann, in welcher Weise auch gedeutet, unmöglich richtig sein. Man sehe Scheurleer, de Demetrio Magnete p. 58 f., und vgl. noch Apollon. de pron. p. 114 B., wo es vom T r y p h o n heisst: συγκαταθέμενος τῷ Ἰξίωνι. Tryphon aber, demnach mindestens doch ein Zeitgenosse des Dem. Ixion, lebte (γεγονὼς) κατὰ τοὺς Αὐγούστου χρόνους κ α ὶ π ρ ό τ ε ρ ο ν, nämlich, als Sohn des Ammonius, des Nachfolgers des Aristarch, ziemlich l a n g e vor der Regierung des Augustus. S. Velsen, Tryph. p. 1. 2. Eine solche Ungenauigkeit der Zeitbestimmung begegnet bei Suidas besonders häufig in der Periode zwischen der Regierung des Ptolemäus Euergetes II., des letzten Ptolemäus nach welchem Suidas datirt, und der Zeit des Augustus. Diese lange Periode wird mit sehr dürftigen und ungenauen Epochenbezeichnungen abgespeist: dem Synchronismus mit Pompejus, mit Cicero und Antonius, einmal dem mit Sulla: eine genaue und feste Fixirung fehlte dem Hesych. für diese ganze Strecke. Daher denn πρὸ τοῦ μοναρχῆσαι τὸν Αὔγουστον nichts weiter bedeutet, als: zwischen dem Regierungsantritt des Euerg. II. (146 v. Chr.) und 31 v. Chr. Besonders auffallend s. Ἀμμώνιος Ἀμμωνίου. Nichts anderes will auch jenes ‚καὶ πρότερον' bei

40. Πορφύριος — 41. Ἡρακλείδης Λέμβος[1] — 42. Θεαίτητος Ἀθηναῖος[2] — 43. Ἑκαταῖος Ἀβδηρίτης — 44. Θεμίστιος — 45. Ἰάμβλιχος Χαλκίδος τῆς Συρίας. — 46. Κορνοῦτος Λεπτίτης — 47. Λεσβῶναξ Μυτιληναῖος[3] — 48. Μουσώνιος Καπίτωνος — 49. Πτολεμαῖος ὁ Κλαύδιος[4] — 50. Σέξτος Χαιρωνεύς — 51. Ταῦρος Βηρύτιος[5] — 52. Θέογνις Μεγαρεύς — 53. Φωκυλίδης[6] — 54.

Τρύφων sagen; bei Δημ. Ἰξίων ist ein solches ‚καὶ πρότερον' nachlässiger Weise fortgelassen: so dass der nun gar bis in die Zeit des Aug. heruntergerückt ist. Wir werden ähnliche Ungenauigkeiten bei Suidas in andern, epochelosen Zeitstrecken noch mehrfach beobachten. Das aber ist nun wohl deutlich, dass das γεγονώς unter Δημ. Ἰξ. unmöglich = natus gemeint sein kann.

[1] Vgl. C. Müller, Geogr. gr. min. I p. LIV.

[2] γέγονε μετὰ τὰ Πελοποννησιακά. Hiermit kann die Zeit der Geburt des Th. nicht wohl bezeichnet werden sollen. Da er sich kurz vor dem Tode des Sokrates, selbst noch ein μειράκιον, mit diesem unterhielt (Plat. Theaet. im Anfang), so mag er etwa 415 geboren sein. Die unbestimmte Ansetzung seiner ἀκμή ist wohl einfach so zu verstehen, dass der Schüler nach der Zeit des Lehrers ‚γέγονεν': den Sokrates setzt Suidas in die Zeit der Πελοποννησιακά ‚ὡς τύπῳ εἰπεῖν'. [Nachtrag Rhein. Mus. XXXIII p. 639: In Beziehung auf Theaetetus macht mich die (auch von Zeller, Phil. d. Gr. II 1³, 837 nicht beachtete) Notiz des Eusebius zu Ol. 85, 3 (Arm. 85, 2) bedenklich, nach welcher damals schon, also etwa 7—8 Jahre vor dem peloponnesischen Kriege, Θεαίτητος μαθηματικὸς ἤνθει. Ist nun das ein reines Versehen des Eusebius? oder hat Suidas, den Sokratiker und den Platoniker Theaetetus grundlos unterscheidend, den älteren Mathematiker dieses Namens mit dem Sokratiker ebenso verkehrt zu Einer Person verschmolzen? Hat er etwa geschrieben (an den älteren Th. denkend und aus gleicher Quelle wie Eusebius schöpfend) γέγονε δὲ κατὰ τὰ Πελοποννησιακά?]

[3] S. mein Buch über den griech. Roman p. 342.

[4] Vgl. ‚Vita Ptolemaei e schedis Savilianis descripta' bei Nobbe Ptolem. p. XX. Beiläufig sei bemerkt, dass in dem Codex II C, 33 der Nationalbibliothek zu Neapel sich (fol. 561b) dieselbe kurze vita des Ptol. um einen Zusatz bereichert findet, in welchem u. A. von Oenopides dem Chier gesagt wird: ἐγνωρίζετο δὲ κατὰ τέλος τοῦ πελοποννησιακοῦ πολέμου καθ' ὃν καιρὸν καὶ γοργίας ὁ ῥήτωρ ἦν καὶ ζήνων ὁ ἐλαιάτης καὶ ἡρώδωτος (o) ὡς ἔνιοί φασιν ὁ ἱστορικὸς ἁλικαρνασεύς.

[5] γεγονὼς ἐπ' Ἀντωνίνου τοῦ Εὐσεβοῦς. Hieronym. a. 2161 (achtes Jahr des Antoninus Pius) Taurus Berytius — clarus habetur (ἐγνωρίζετο Sync.).

[6] Von Theognis sagt Suidas: γεγονὼς ἐν τῇ νθ ὀλυμπιάδι, von Phocylides: σύγχρονος Θεόγνιδος· ἦν δ' ἑκάτερος μετὰ χμζ ἔτη τῶν Τρωικῶν, ὀλυμπιάδι γεγονότες νθ. Schon diese Parallelisirung des ἦν, welches bei Suidas stets (ich zähle 26 Fälle seiner Anwendung) die ἀκμή bezeichnet, mit dem γεγονώς kann lehren, dass diejenigen den Suidas missverstehen, welche (wie z. B. Rintelen, De Theognide [Monast. 1863] p. 9 ff.) ihn

170 Πάππος Ἀλεξανδρεύς (γεγονὼς = ἐτύγχανε bei Suidas s. Θέων ὁ ἐκ τοῦ Μουσείου)[1] — 55. Σωτήριχος Ὀασίτης — 56. Ἀριστοφάνης Βυζάντιος. — Einige Angaben erfordern eine etwas genauere Betrachtung. 57. Οἰνόμαος Γαδαρεύς· γεγονὼς οὐ πολλῷ πρεσβύτερος Πορφυρίου. Man versteht hier das γεγονώς allgemein als Bestimmung der Blüthe (und in der That wäre an das Geburtsjahr zu denken völliger Aberwitz), verwirft aber die Nachricht als irrig (so z. B. Zeller, Phil. d. Gr. III 1, 690, Mullach Fragm. phil. Gr. II 359), weil man bei Hieronymus a. Abr. 2135, im dritten Jahre des Hadrian, bemerkt findet: Plutarcus Cheroneus et Sextus et Agathobolus (so

---

die Geburt des Th. in Ol. 59 setzen lassen. Die Ansetzung der ἀκμή des Dichters auf Ol. 59, 4 (Armen. 58, 4) bestätigt zudem Eusebius (Th. clarus habetur Hier. ἐγνωρίζετο Sync. Chron. pasch.). Soweit also ist Welcker völlig im Recht (Theognid. p. XVI). Nur wird es nicht möglich sein, den Th. noch von dem Zuge des Mardonius singen zu lassen (wiewohl man ihn andererseits auch nicht die von Plutarch Qu. Gr. 18 erwähnten so viel früher liegenden Revolutionsscenen in Megara erleben lassen darf: s. Schömann, Sched. de Theognide [Greifsw. 1861] p. 16 f.). Die bedenklichen Verse 764, 775 mögen sich auf die Kunde von den Zügen des Harpagus beziehen, wie Bergk P. lyr.[3] p. 542 richtig andeutet. Diese fallen in ol. 58, 4 und folgende Jahre: es kann wohl nicht zweifelhaft sein, dass schon die alten Litterarhistoriker jene Verse des Th. auf die Kunde von den Thaten des Harpagus (welche bei Hieronymus unmittelbar vor Theognis erwähnt werden) bezogen und eben darnach des Dichters ἀκμή bestimmten. — Bedenken erregen könnte die Zahl χμζ bei Suidas s. Φωκυλ. Die Τρωϊκά d. i. die Τροίας ἅλωσις setzt Suidas nach der allgemein üblichen Eratosthenisch-Apollodorischen Rechnung in das Jahr 1184—3 vor Chr., wie man (da die Zahlen in dem Artikel Ἀρκτῖνος corrupt sind und diejenigen in dem Art. Σιμωνίδης Ἀμοργῖνος nichts Sichres lehren) völlig klar aus dem Artikel Ὅμηρος sieht. 1184—647 ergiebt nun freilich 537 = ol. 60, 4 und nicht Ol. 59, wie doch S. selbst angiebt. Gleichwohl wird man nicht etwa das χμζ corrigiren dürfen (χμ würde genau zu Ol. 59, 1 führen), sondern den merkwürdigen Umstand in's Auge fassen, dass in dem armenischen Eusebius die Blüthe des Phocylides gerade auf ol. 60, 4 angesetzt wird (bei Hieron. ol. 59, 4; 60, 1; 61, 3), auf welches Jahr ja auch das χμζ des Suidas uns führt. Hesych. hat wohl den nur ganz ungefähr gemeinten συγχρονισμός des Theognis mit dem Phocylides allzu wörtlich genommen, den Ph. demnach auf die Epoche des Theognis, Ol. 59, gesetzt, aber die auf Ol. 60, 4 führende Zahl χμζ seines Gewährsmannes (an letzter Stelle wohl jedenfalls des Apollodor), ohne genau nachzurechnen, stehen lassen.

[1] <Gemeint ist sicher γεγονώς = ἀκμάζων, wirklich aber scheint Pappos vor Theo unter Diocletian geschrieben zu haben: s. Usener Rhein. Mus. XXVIII p. 403 f.>

Schöne: ich weiss nicht, warum er das richtige Agatho*bu*lus in AP verschmäht hat) et Oenomaus filosofi insignes habentur. Vgl. Syncell. 659, 15. Aber ganz offenbar hat hier Eusebius, 171
nach beliebter Manier, eine Handvoll Männer auf Ein Jahr fixirt, die ganz verschiedenen Zeiten angehören. Plutarch gehört höher hinauf, gleichermaassen Agathobulus, welcher als Jugendlehrer des gegen 80 n. Chr. geborenen Demonax (Lucian. Demon. 3), selbst in den Anfängen der Regierung Trajan's ‚geblüht' haben muss[1]. Sextus, des Plutarch Neffe, der Lehrer des Marc Aurel ‚blühte' frühestens unter Antoninus Pius: Suidas s. Σέξτος Χαιρωνεύς und Syncellus p. 666, 18 setzen ihn gar erst in die Regierung des Marc Aurel. Was ist also bei so summarischem Verfahren auf die Unterbringung des Oenomaus an diesem allgemeinen Tummelplatz zu geben, gegenüber der positiven Angabe des Suidas, nach welcher Oenomaus ‚nicht viel älter als Porphyrius' (geb. 232—233) gewesen sein soll? Sicher ist Porphyrius nicht umsonst als terminus ante quem genannt: er, dessen Schriften Hesychius so vielfach benutzt hat[2], mochte wohl des Oenomaus als eines

[1] <Den Agathobulus besucht in Aegypten Peregrinus Proteus. Luc. Peregr. 17. Nach A. Schwarz Ztschr. f. ö. Gymn. 1878 p. 588 ‚beiläufig 8 Jahre vor seinem Feuertode' in der That aber etwas länger vorher: a. 165 (Ol. 236) † Peregrinus (s. Clinton F. Rom.); in Olympia war er Ol. 234. 235 = a. 157. 161 (s. Lucian 19. 20); vor 157 in Italien (Luc. 18) und also wohl mindestens 155 in Aegypten. Lässt man damals Agathobulus 70 Jahre alt sein, so wäre er c. 85 geboren: und das nimmt allerdings auch Schwarz an; dass er dann freilich nicht Lehrer des Demonax sein kann, ist ihm gerade erwünscht. Dass Agathobulus bei Lucian Peregr. 17 als lebend erwähnt wird c. 155 bemerkt auch Buresch Klaros p. 65 (Schwarz erwähnt er nicht), verbindet aber damit S. 64—67 unbesonnene Bemerkungen und Folgerungen (besser Saarmann de Oenomao; vgl. Bruns Rhein. Mus. XLIV p. 388).>

[2] Zunächst die φιλόσοφος ἱστορία; aber s. Ἀμέλιος Ἀπαμεύς ist, wie bereits Meursius bemerkte, Porphyr. v. Plot. 2 (p. 103, 18 West.) flüchtig benutzt (und ausserdem ibid. 20, woher auch Eunap. V. Soph. p. 10 Boiss. schöpft). Uebrigens mag Porphyrius noch vielfach ungenannt benutzt sein bei Hesychius. So sind z. B. die ‚τινές' s. Φερεκύδης Βάβυος p. 1448, 19 Bernh. eben Porphyrius: vgl. s. Φερεκύδης Ἀθηναῖος p. 1449, 9. Vergleicht man wiederum, wie s. Ἑκαταῖος Μιλήσιος Kadmus von Milet bei dem Rangstreite um die Ehre des ersten griechischen Prosaikers oder doch ersten Historikers (die ihm Josephus, Plinius u. A. zuerkennen) stillschweigend beseitigt wird, und erinnert sich, dass dies eben der Meinung der ‚τινές' bei Suidas s. Φερεκ. Βάβυος entspricht, so wird man

vor Kurzem thätigen Autors gedacht haben; etwa, seiner Schrift κατὰ τῶν χρηστηρίων polemisch erwähnend, in dem Werke περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας. Diese Erwähnung des Porphyrius mag uns also in ähnlicher Weise einen Wink über die von Hesychius benutzten Quellen geben, wie die Worte des Suidas s. Ἡρωδιανός· ὡς νεώτερον εἶναι Διονυσίου κτλ. (vgl. O. Schneider, Callimach. II 31; Wachsmuth Symb. Bonn. p. 145[1]). — 58. Ὀππιανὸς Κίλιξ — — γεγονὼς ἐπὶ Μάρ-
172 κου Ἀντωνίνου. An Marc Aurel hier zu denken (wie z. B. Bähr in Paulys R. E. V p. 950 thut) ist keinesfalls erlaubt, weder wenn man γεγονώς = ἀκμάζων fasst, noch wenn man etwa γεγονώς = natus verstehen möchte. Die ganze Zusammenwirrung der zwei Oppiane, des cilicischen unter Marc Aurel und des syrischen unter Caracalla, in den 3 Vitae Oppiani und bei Suidas zu Einer Person, erklärt sich vielleicht ganz wesentlich, ihrem ersten Ursprunge nach, aus der doppelten Verwendung des Kaisernamens Μάρκος Ἀντωνῖνος für Marc Aurel und für Caracalla. Suidas meint Caracalla so gut wie die andern Biographen, welche diesen Kaiser ebenfalls Ἀντωνῖνος (freilich mit dem verdeutlichenden Zusatze ‚Sohn des Severus') [2] nennen. Dieselbe Zweideutigkeit des Ausdruckes finde ich nun bei Suidas s. 59. Ἀθήναιος Ναυκρατίτης wieder. Da heisst es: γεγονὼς ἐπὶ τῶν χρόνων Μάρκου. Wäre hier Marc Aurel (161—180) zu verstehen, so könnte wohl γεγονώς nur ‚natus' bedeuten. Denn Athenaeus schrieb sein Werk nach dem Tode des Ulpian (s. XV 686c), welcher ungefähr 228 eintrat: er kann aber nicht wohl gegen 50 Jahre

---

wohl in der ganzen Glosse Ἐκ. Μιλήσιος, und zumal in der gesunden Kritik, mit welcher jener Kadmus gar nicht erwähnt, die Γενεαλογίαι des angeblichen Acusilaus aber als Fälschungen kurz verworfen werden, die Hand des Porphyrius erkennen.

[1] Umgekehrt dient Porphyrius zur zeitlichen Fixirung eines sonst chronologisch nicht bestimmbaren Mannes s. Ἀνδροκλείδης ὁ τοῦ Συνεσίου· οὗτος δ' ἐπὶ Πορφυρίου τοῦ φιλοσόφου ἐδίδασκεν, ἐπειδὴ μέμνηται αὐτοῦ ἐν τῷ περὶ τῶν ἐμποδῶν τεχνολόγων (ich folge der evidenten Besserung des Portus: ‚in dem Werke über die τεχνολόγοι seiner Zeit'). Porphyrius ist eben für Hesych. ein fester Punkt, nach welchem andre Autoren chronologisch orientirt werden, wie sonst nach Euripides, Socrates, Plato, auch Libanius u. s. w.

[2] <‚Antoninus Severi filius' Hieron. de vir. illustr. 59 p. 41, 6 Herd.>

vor Abfassung dieses Werkes ‚blühend' genannt werden. Es ist aber wohl wiederum Marcus Aurelius Antoninus Caracalla zu verstehen: unter dessen Regierung mochte man immerhin die ἀκμή des Athenaeus setzen. — 60. Ἀρκτῖνος Τήλεω — γεγονὼς κατὰ τὴν θ̅ ὀλυμπιάδα μετὰ $\overset{\lambda}{\overline{\upsilon}}$ (υι V. υι E.) ἔτη τῶν Τρωϊκῶν. Einzig dass γεγονώς = ἀκμάζων stehe, ist hier gewiss, alles übrige unsicher[1]. Eusebius setzt die Blüthe des Arctinus, zusammen mit der des Eumelus, in Ol. 4 (4, 1, 2 oder 4), aber auch schon, den A. allein nennend, in Ol. 1, 1. Nach diesem Ansatze corrigirt Sengebusch (Jahrb. f. Philol. LXVII 379) bei Suidas υ̅η̅ und schreibt, mit wahrlich nicht leichter Aenderung, statt θ̅: α̅. Nun findet man aber den Eumelus bei Eusebius noch einmal notirt zu Ol. 9, 1 (Armen.) oder 9, 3 (Hieron.). Wie, wenn Hesychius, den auch bei Eusebius (Ol. 4) hervortretenden Synchronismus des Arctin und Eumelus festhaltend, nach dieser späteren Ansetzung des Eumelus auch die Zeit des Arctin auf Ol. 9 festgesetzt hätte? Die in θ̅ einstimmige Ueberlieferung der Hss. räth überdies, 173
den Fehler vielmehr in der schwankend überlieferten andern Zahl zu suchen. Zu Ol. 9, 1 würde passen: υ̅μ̅. — 61. Ζηνόδοτος Ἐφέσιος, ἐποποιὸς καὶ γραμματικός, μαθητὴς τοῦ Φιλητᾶ, ἐπὶ Πτολεμαίου γεγονὼς τοῦ πρώτου (τοῦ πρ. lässt Eudocia p. 204 aus). Die ‚Blüthe' des Zen. fällt unzweifelhaft erst unter Ptol. Philadelphus. Man könnte daher versucht sein, πρώτου in δευτέρου zu verändern[2], oder statt γεγονώς zu schreiben γεγονότος (für P h i l e t a s würde die Bestimmung ἐπὶ Πτ. γεγ. τοῦ πρώτου sehr wohl passen), oder auch das γεγονώς von dem G e b u r t s jahre zu verstehen. Dass nichts von alle dem der

[1] <Arctinus ol. 9 = 744 wäre just 200 Jahre nach d e m Zeitpunkt angesetzt auf welchen A p o l l o d o r H o m e r s Blüthe setzte, 944/3 (Suidas beruft sich auf Artemon ἐν τῷ περὶ Ὁμήρου). Ein Zeitpunkt nach Ol. 4 ist gewiss für Arctinus besser: denn er setzt ja Achill nach Leuke (gewiss das wirkliche Leuke an der Donaumündung: falsch Welcker Ep. C. II p. 221 f.); diese Gegend war nicht bekannt vor den Fahrten der Milesier; Milesier gründen Ol. 6 Trapezus (Eus. Armen. 1260) von Sinope aus (Xen. An. IV 8, 22). Also Sinope früher: aber über Ol. 4 mag man ungern hinaufsteigen.>

[2] Ein ähnlicher Irrthum des Suidas s. Φρόντων Ἐμισηνός: ἀντεπαίδευσε Φιλοστράτῳ τῷ πρώτῳ. Vielmehr τῷ δευτέρῳ, wie bereits Hemsterhusius bemerkt hat.

Meinung des Hesychius entsprechen würde, zeigt der Artikel Φιλητᾶς Κῷος. Dort heisst Philetas ὢν ἐπί τε Φιλίππου καὶ Ἀλεξάνδρου. Hiermit war die Zeit seiner ἀκμή[1] unzweifelhaft zu hoch hinaufgerückt, aber es war nun nur consequent, die ἀκμή seines Schülers Zenodot in die nächste der Epochen, nach welchen Hesychius die Gelehrten und Dichter des Alterthums zu gruppiren pflegt, zu setzen[2]. — 62. Ἀσκληπιάδης Μυρλεανός· γέγονε δ' ἐπὶ τοῦ Ἀττάλου καὶ Εὐμένους τῶν ἐν Περγάμῳ βασιλέων. Hier lehrt die Nennung zweier Könige, dass γέγονε von der ἀκμή, nicht von der Zeit der Geburt zu verstehen sei. Im Uebrigen wird wohl nur durch umständliche Combination aus diesem Artikel einiger Gewinn zu ziehen
174 sein[3]. — 63. Λουκιανὸς Σαμοσατεύς· γέγονεν ἐπὶ Καίσαρος

---

[1] Das ὢν auf die Geburt zu beziehen (wozu Ritschl Opusc. I 66 neigt), verbietet der sonstige Gebrauch des ὢν und ἦν bei Suidas und die Nennung des Philipp und Alexander.

[2] Ganz entsprechend dieser Rechnung setzt auch den andern Schüler des Philetas, den Theokrit, das Γένος Θεοκρίτου unter Ptol. Lagi, freilich ersichtlich verkehrt. Mit Unrecht hat man hier den Philadelphus hinein corrigirt.

[3] Es ist ganz richtig, was Wachsmuth, de Cratete Mall. p. 6 bemerkt, dass in dem Artikel des Suidas bis zu: διορθωτικά alles wohl zusammenhängt. Gleichwohl hat Lehrs auch diese, in sich widerspruchslose Notiz für seinen Ascl. Myrl. zu benutzen mit Recht verschmäht. Denn dieser nennt ja (Athen. XI 489 B) den gegen 100 v. Chr. blühenden (siehe M. Schmidt, Philol. VII 366) Promathidas; er selbst blühte also frühestens im letzten Jahrhundert vor Chr. (wiewohl vor Strabo; aus der Randschrift zu Parthen. 35 freilich ist bei der zweifelhaften Provenienz und bedingten Autorität dieser Randnoten nichts Sichres zu schliessen), kann also weder mit dem bei Suidas genannten Gelehrten identisch noch, wie Wachsmuth meint, ein Schüler des Krates (von dem er, wie Lehrs hervorhebt, überdies wenig achtungsvoll redet, bei Ath. XI 490 E) gewesen sein. — Der bei Suidas bis: διορθωτικά besprochene Asclepiades aus Myrlea braucht übrigens doch kein reines Phantom zu sein. An zwei Grammatiker Asclepiades aus M. zu glauben, finde ich nicht bedenklicher, als z. B. an zwei Rhetoren Apollonii aus Alabanda, an zwei Dionysii Halicarnassenses u. s. w. Dieser Ascl. lebte ἐπὶ τοῦ (τε?) Ἀττάλου καὶ Εὐμένους τῶν ἐν Περγάμῳ βασιλέων: Lehrs denkt passend an Eumenes II. (197—159) und Attalus II. (159—138). Die Nennung dieser pergamenischen Könige weist allerdings auf einen Aufenthalt dieses A. in Pergamum hin: ein Schüler des Krates konnte er wenigstens der Zeit nach wohl sein; aber sogar Aristarcheer, wie Apollodor, lebten ja in Pergamum, und diesen A. nennt Suidas ausdrücklich μαθητὴς Ἀπολλωνίου. Wer ist nun dieser Apollonius? In dem Herculanensischen Verzeichniss der akademischen Philos. liest man, col.

Τραϊανοῦ καὶ ἐπέκεινα. Auch hier beweist die Form der Rede, dass Hesychius das γέγονε = ἤκμαζεν verstanden wissen 175
wollte. Er hatte freilich schlechte Nachrichten, denn in Wirklichkeit kann L. unter Trajans Regierung kaum auch nur geboren sein. — 64. Φιλόστρατος ὁ πρῶτος, Λήμνιος, υἱὸς Βήρου, πατὴρ δὲ τοῦ δευτέρου Φιλοστράτου — γεγονὼς ἐπὶ Νέρωνος. Wie man sich auch stelle, die Nachricht bleibt falsch. Nicht einmal γεγονώς = natus gefasst würde uns zu einer glaublichen Angabe verhelfen: denn der Vater des zweiten Phil. kann nicht vor dem Beginn von Domitians Regierung (frühestens) geboren sein. Dass der Irrthum aus dem Dialog Νέρων, welchen Suidas dem ersten Phil. gibt, entstanden sein möge, hat Kayser vielleicht richtig gesehen, aber man darf Suidas nicht

---

XXXVI 5 (p. 21 Büch.): ἐλέγετο δὲ καὶ Ἀπολλώνιος τοῦ Καρνεάδου βραχύν τινα χρόνον μετεσχηκέναι. Bücheler denkt an den Rhetor Ap. aus Alabanda; an den Ap. von Soli, Lehrer des Demetrius von Aspendus (Laert. V 83), könnte man ebensogut denken. Wie wenn d i e s e r Ap., Schüler des Karneades, der Lehrer des Asclepiades gewesen wäre? Ich denke nämlich, dass von unserm Ascl. nicht verschieden sei der in demselben Ind. Hercul. XXIV 4. 5 (p. 14) unter den Zuhörern des Karneades genannte Ἀσκληπιάδης Ἀπαμεὺς [ἐκ Συρίας führt Bücheler fort: aber ε. ουριας die Hsch.], d. i. aus der später (seit Nicomedes II. von Bithynien nach Steph. Byz.) Apamea genannten bithynischen Stadt Myrlea. Die Zeit dieses Ascl. aus Apamea würde völlig zu der Bestimmung des Suidas passen, wenn er ein Schüler des Karneades (213—129) und dann noch eben jenes Apollonius, Schülers des Karneades war. (So hörte Krantor sowohl den Xenocrates als dessen Schüler Polemo.) Mir scheint, alles reimt sich so gut zusammen, dass diese Combination grosse Wahrscheinlichkeit gewinnt. In dem Ἀπολλώνιος des Suidas einen P h i l o s o p h e n zu vermuthen, hindert nichts: dass vielmehr Ascl., wiewohl γραμματικός genannt, doch von jenen p h i l o s o p h i s c h e n Grammatikern war, welche vorzüglich in Pergamum sich geltend machten, lässt seine bei S. genannte Schrift erkennen: φιλοσόφων βιβλίων διορθωτικά. Hierunter versteht man wohl am Besten eine litterarische und bibliothekarische Sichtung von philosophischen Schriftwerken, nach Aechtheit, Herkunft u. s. w.: in diesem Sinne (siehe Keil in Ritschls Opusc. I 225) wird διορθοῦσθαι wenigstens in den Berichten über die alexandrinischen Bibliotheken gebraucht. Wir fänden dann den Ascl. auf demselben Gebiete thätig, auf welchem z. B. Panaetius, des Krates von Mallos Schüler, so scharf und energisch einschneidend arbeitete, und dürfen uns vielleicht sein Verhältniss zu dem philosophischen Theile jener von Dionys. Hal. und Athenaeus erwähnten Περγαμηνοὶ πίνακες ähnlich dem der Schrift des Aristophanes Byz. πρὸς τοὺς Καλλιμάχου Πίνακας zu den Πίνακες des Kallimachus selbst denken. <Vgl. Rhein. Mus. XXXIV p. 571, 2.>

durch die von K. vorgeschlagene Umstellung der Worte ἐπὶ Νέρωνος und weitere Gewaltcuren von seinem Irrthum heilen. Es mag übrigens noch etwas Anderes den Hesychius in seiner irrigen Ansetzung bestärkt haben. Man gehe einmal die litterarhistorischen Artikel des Suidas genauer durch, und man wird leicht bemerken dass, wie zwischen dem Anfang der Regierung des siebenten Ptolemäus und der Regierung des Augustus, so zwischen Nero's und Trajan's Regierungen für Suidas eine grosse Kluft befestigt ist: wer sich nicht recht zu Trajan stellen lassen will, der muss sich gefallen lassen, zu Nero gestellt zu werden. Wo nicht ein ganz bestimmtes Factum sich genau fixiren liess (wie s. Ἀκουσίλαος Ἀθηναῖος· ἐπὶ Γάλβα), wird man, zur Bezeichnung der ἀκμή eines Autors, kaum jemals die Regierungen des Galba, Otho, Vitellius, Vespasian, Titus, Domitian, Nerva verwendet finden. Wenn also ἐπὶ Νέρωνος gesagt wird, so darf man in der Regel die Zeiten von Nero bis Trajan verstehen oder, wie es s. Ἐπαφρόδιτος Χαιρωνεύς heisst, die Zeiten ἐπὶ Νέρωνος καὶ μέχρι Νέρβα, καθ' ὃν χρόνον καὶ (ὁ δεῖνα) ἦν καὶ ἄλλοι συχνοὶ τῶν ὀνομαστῶν ἐν παιδείᾳ[1]. Wie sehr dieser συγχρονισμός mit Nero für Hesychius einen festen Punkt der Datirung bildet, mag z. B. die seltsame Angabe s. 65. Φίλων Βύβλιος lehren: γέγονεν ἐπὶ τῶν χρόνων τῶν ἐγγὺς Νέρωνος. Warum heisst es nicht genauer ἐπὶ Δομετιανοῦ? weil nicht die Regierung des Domitian, wohl aber der Kreis von griechischen Gelehrten aus der Zeit Nero's
176 dem Hesychius ein Bild giebt. Zugleich mag man aus dieser Stelle sehen, zu wie unbedeutender Kürze sich, vom Standpunkte des Hesychius aus gesehen, der Zeitraum zwischen Nero und Trajan zusammenrückte. In die Zeit des Domitian nämlich wird nach der Berechnung des Suidas die Blüthe des Philo ungefähr fallen. Seine Worte: γέγονεν ἐπὶ τῶν χρόνων τῶν ἐγγὺς Νέρωνος καὶ παρέτεινεν εἰς μακρόν· ὕπατον γοῦν Σεβῆρον τὸν Ἑρέννιον χρηματίσαντα εἶναί φησιν. ὅταν αὐτὸς[2] ἦγεν ση ἔτος, ὀλυμπιάδι δὲ σκ sind darum manchen Bedenken ausgesetzt, weil uns das Consulatsjahr des Herennius Severus (jenes vornehmen und gelehrten Freundes des jüngern Plinius

[1] Vgl. auch das oben <p. 119, 2> zu Διονύσιος Ἀλεξανδρεύς Bemerkte.

[2] αὐτός umgestellt nach C. Müllers Vorschlag Fr. h. gr. III 560.

[ep. IV 28], vermuthlich des Patrons des Philo, welcher, römischer Bürger geworden, sich Herennius Philo nannte) nicht bekannt ist. Olymp. 220 (101—103 n. Ch.) muss verschrieben sein: denn wie konnte Philo, damals bereits 78 Jahre alt, noch mindestens 15 Jahre später, wie Suidas berichtet, ein Buch περὶ τῆς βασιλείας Ἀδριανοῦ, wenn auch (was mir keineswegs undenkbar scheint) bei des Kaisers Lebzeiten schreiben! Neuerdings hat Niese (De Stephani Byz. auctoribus, Kiel 1873, p. 27 f.) das Jahr 141 als des Herennius Consulatsjahr festzustellen versucht. Aber dies gelingt nur durch ungerechtfertigte Gewaltmittel[1]: auch wird man es gewiss für glaublicher halten, dass Herennius unter Hadrian Consul war, wenn man bei Suidas s. Ἕρμιππος Βηρύτιος liest: μαθητὴς Φίλωνος τοῦ Βυβλίου, ὑφ' οὗ ᾠκειώθη Ἐρεννίῳ Σεβήρῳ ἐπ' Ἀ δ ρ ι α ν ο ῦ τ ο ῦ β α σ ι λ έ ω ς[2]. Es wird demnach nichts übrig bleiben als, bis zur Auffindung einer etwa Licht bringenden Inschrift, den Herennius Severus für einen Consul nicht ordinarius, sondern suffectus der Jahre zwischen Ol. 224, 1 (117) und 229, 2 (138) gelten zu lassen, und zwar, aus leicht verständlichen Gründen, eher eines Jahres aus dem Ende dieser Periode. An 124 n. Chr. = Ol. 225, 3/4 zu denken mit Clinton F. Rom. a. 47 177
(p. 31) und 124 (p. 111), liegt kein specieller Grund vor. Nähmen wir beispielsweise Ol. 227, 3/4 = 132, so wäre der damals 78jährige Philo geboren 54, also in der That sehr ‚nahe an den Zeiten des Nero'. Gleichwohl werde ich das ‚γέγονεν' des Suidas nicht eher als ‚natus est' verstehen, als bis man mir wenn auch nur ein einziges sicheres Beispiel für diesen

[1] N. corrigirt den Namen des einen der beiden Coss. des Jahres 141 bei Gruter CLXXXII 4 T. Hoenius Severus in T. Herennius S. Das ist unmöglich: denn dieser selbe Consul T. H o e n i u s Severus wird auch genannt auf einer Inschrift aus Fabriano, aus eignem Besitz publicirt von C. Ramelli, Bullett. d. inst. archeol. 1845 p. 132 n. 13. Wegen des Namens vgl. Apoll. Sid. carm. 9, 314: Musas sat venerabiles Hoëni. [Nachtrag Rhein. Mus. XXXIII p. 639: Eine dritte Inschrift mit dem Namen des T. Hoënius Severus ist zuerst veröffentlicht von Sirmond zu Apoll. Sidon. carm. 9, 314 p. 237, zuletzt im C. I. L. VI n. 635.]

[2] Zumal da die Worte der Eudocia (p. 424) am Schluss des Artikels (cf. Suid. 1498, 13 Bh.): γέγονε δὲ καὶ ὕπατος π α ρ' α ὐ τ ο ῦ (sc. Ἀδριανοῦ) schwerlich auf Philo bezogen werden können (siehe Küster), aber doch wohl nicht ganz aus der Luft gegriffen, sondern eigentlich vom Herennius Severus zu verstehen sein werden.

Gebrauch des Wortes aus den auf spätere d. i. etwa nach der ersten Diadochenzeit lebende Autoren bezüglichen Notizen des Suidas nachgewiesen hat. Ich vergleiche vielmehr solche Notizen wie die des Suidas s. Ἀριστείδης Ἀδριανεύς· γεγονὼς ἐπί τ' Ἀντωνίνου τοῦ Καίσαρος καὶ διατείνας μέχρι Κομμόδου und denke, dass wie dort (wo der 117 geborene[1] Aristides etwa um 157 γεγονώς heisst) so auch in den so ähnlichen Worten s. Φίλων B. γέγονεν die ἀκμή bezeichnen solle, nämlich ungefähr das 40. Lebensjahr. War also Philo ungefähr (130—78) 52 n. Chr. geboren, so fiel seine ἀκμή ungefähr in das Ende der Regierung des Domitian. Wie dieser Zeitpunkt dem Hesych ‚nahe' an der Regierung des Nero erscheinen konnte, habe ich so eben verständlicher zu machen versucht. Wenn es am Schlusse des Artikels bei Erwähnung der Schrift des Philo περὶ τῆς βασιλείας Ἀδριανοῦ heisst: ἐφ' οὗ καὶ ἦν ὁ Φίλων, so wird, wer Suidas kennt, hierin eher eine Bestätigung als eine Widerlegung meiner Deutung des γέγονε sehen. Ein solches ἦν ist allerdings bei Suidas von γέγονε = ἤκμαζεν in seiner Bedeutung nicht wesentlich verschieden; freilich wiederholt also dieses ἦν jenes γέγονε, aber doch nur so, dass es dem weiten Begriff des γεγονέναι seine Grenze nach unten setzt, die vorhin gegebene Bestimmung gewissermaassen entschuldigend ergänzt. Sollte das ἦν die einzige Bezeichnung der ἀκμή sein, so würde, bei dem festen Schematismus, nach welchem in den ‚Biographicis' des Suidas die einzelnen Angaben einander folgen, eine solche Bemerkung sicherlich nicht bis auf den Schluss des ganzen Artikels aufgespart worden sein. — Wenn übrigens hier die Zeit der ‚Blüthe' des Ph. von jener kurzen Zeit seines Greisenalters gebührend unterschieden wird, welche eben noch in die Regierung des Hadrian fallen mochte, so hat die Verlegenheit um eine bessere Epoche den <Porphyrius bei> Suidas s. Σωκράτης (p. 844, 5 Bh.) veranlasst, die ἀκμή des (66) Zeno von Kittion mit den Worten: γεγονὼς ἐπὶ τῆς ρκε ὀλυμπιάδος in die Zeit der
178 Regierung des Antigonus Gonatas hinabzudrücken, in deren Mitte Zeno hochbetagt starb. Dass nämlich die 125. Olym-

[1] So mit Letronne H. Baumgart, Aelius Aristides (L. 1874) p. 10 ff.

piade gerade als Anfang der Regierung des Ant. gewählt ist, zeigt der Bericht s. Ζήνων Κιτιεύς· ἤκμαζεν ἐπὶ Ἀντιγόνου τοῦ Γονατᾶ, ἐπὶ τῆς ρκε ὀλυμπιάδος[1]. Hesych war offenbar froh, in der bekannten Verehrung des Königs für Zeno eine leidliche Stütze zur Fixirung der sonst so schwankend überlieferten Zeit des Philosophen zu finden[2]. — Von Philo ist nicht weit zu 67. Σαγχωνιάθων Τύριος, φιλόσοφος, ὃς γέγονε κατὰ τὰ Τρωϊκά. Dass Philo diese seine Creatur zur Zeit der Τρωϊκά nicht geboren werden, sondern thätig sein liess, mag man aus Philo f. 1 § 1, 2 (F. H. Gr. III 563) abnehmen.

An diese stattliche Reihe von Beispielen, in denen γέγονε 179
zweifellos die Bedeutung einer ungefähren Fixirung der ‚Blüthe‘ eines Schriftstellers hat <s. Nachtrag II>, reihen sich zu-

[1] Auf ρκε, Clintons Emendation, führen unverkennbar auch die Laa. der Hss. bei Gaisford und Bernhardy hin.

[2] Bei Laertius mangelt es gar sehr an festen Daten für die Chronologie des Zeno. Die Eröffnung der Schule liess sich begreiflicher Weise überhaupt nicht fest bestimmen, das Todesjahr wird nicht genannt, die Zahl der erreichten Lebensjahre war streitig. So viel aber scheint deutlich, dass bei Laert. VII 28 die durch den Bericht des Persaeus getrennten Angaben, wonach Z. 98 Jahre alt geworden wäre (dies muss die geläufigste Tradition geworden sein: auch Luc. Macrob. 19 folgt ihr) und 58 Jahre seiner Schule vorgestanden hätte, zusammen gehören, dass also nicht nur die zweite sondern auch die erste auf Apollonius, d. i. das von Laertius in dieser Biographie viel benutzte Werk περὶ Ζήνωνος des Apollonius von Tyrus (kurz vor Strabo) zurückgeht. Auf denselben Apollonius, welcher so viel Zeit für seinen Helden verbrauchte, möchte denn auch die Nachricht von des Zeno langer Lehrzeit (10 Jahre bei Krates, 10 weitere Jahre bei Stilpo, Xenokrates, Polemo: Laert. § 2. 4) zurückgehen: von Zenos Lehrzeit bei Stilpo erzählt derselbe Apollonius bei Laert. § 24. Die Rechnung stimmt ganz wohl: 20 Jahre alt beginnt Z. zu lernen (die Erzählung § 2 p. 159, 21 Cob. könnte dann freilich nicht von Ap. stammen), 40 J. alt zu lehren, genau wie Pythagoras nach Aristoxenus-Apollodor. Man bemerkt die durchsichtige Construction dieser idealen Chronologie. — Das Todesjahr des berühmt gewordenen Schulhauptes müsste, sollte man meinen, durch Schultradition völlig sicher gestellt sein. Bei Eusebius wird es auf das 16. oder 11. Jahr des Antigonus Gonatas, d. i. Ol. 129, 1 (Hieron.) oder 128, 1 (Armen.) fixirt. Es ist schwer denkbar, dass irgend ein Berichterstatter (selbst nicht der am Schluss von § 6 genannte Idealbiograph Apoll. Tyr.) hier seiner Willkür nachgeben konnte: bei Laert. § 6 (Περσαῖον—Ζήνωνος) beziehe ich daher die Worte ἤδη γέροντος ὄντος τοῦ Ζήνωνος nicht zu ἤκμαζε κατὰ τὴν ρλ ὀλ. sondern rückwärts zu ἀπέστειλεν. Die Notiz ὃς ἦν — ὀλυμπιάδα ist rein parenthetisch eingeschoben. <Vgl. unten p. 189 ff.>

nächst einige Fälle, in denen für uns, in Ermangelung genügenden Materials zur Entscheidung, schlechterdings ungewiss bleiben müsste, ob das ‚γέγονε' des Suidas Geburt oder Blüthe bezeichnen solle, wenn nicht erstens die aus den bisher betrachteten Beispielen abzuleitende überwiegende Analogie für die Auffassung des γέγονε = ἤκμαζεν in allen Fällen sprechen müsste, in denen gegen eine solche Auffassung keinerlei Momente geltend gemacht werden können, und wenn nicht zweitens eine andere Betrachtung die Annahme noch wesentlich unterstützte. Die Mehrzahl der hier gemeinten Beispiele knüpft das ‚γεγονέναι' eines Autors an die Regierung eines Fürsten, eines persischen, macedonischen, aegyptischen, pergamenischen Königs, weiterhin eines römischen Kaisers. Für die Perioden nach Alexander dem Gr. ist diese Art der chronologischen Fixirung eines Autors sogar beim Suidas fast ausschliesslich und einzig in Gebrauch[1]. Wenn wir nun z. B. von dem Phlyakographen Rhinthon bemerkt finden: γέγονεν ἐπὶ τοῦ πρώτου Πτολεμαίου, oder von dem Sophisten Paulus Aegyptius: γεγονὼς ἐπὶ τοῦ βασιλέως Κωνσταντίνου, sollen wir da glauben, dass die Urheber dieser Notizen für die Zeit der Geburt des Rhinthon oder des Paulus (die sich doch entweder genau oder gar nicht fixiren liess) uns die 38 Jahre der Regierung des Ptolemaeus Lagi, die 32 Jahre der Herrschaft Constantins des Gr. beliebig zur Auswahl haben darbieten wollen? oder ist es, zumal für diejenigen, welche die Rathlosigkeit und Sorglosigkeit antiker Litterarhistoriker in Beziehung auf das Geburtsjahr selbst berühmter Autoren genügend kennen, nicht viel wahrscheinlicher, dass das Geburtsjahr dieser weniger berühmten Schriftsteller den alten Berichterstattern unbekannt, auch wohl gleichgültig war, und

[1] Im Grunde von derselben Art ist ja die Datirung nach der Zeit des Sulla, Pompejus, Antonius und Cicero, die man zuweilen antrifft. Nach Consuln aber datirt Suidas nie: am wenigsten ist ihm dies (wo es gar keinen Sinn hätte) s. Ἵππαρχος Νικαεύς in den Sinn gekommen. Die corrupten Worte γεγονὼς ἐπὶ τῶν ὑπάτων darf man weder mit Clinton durch Zusetzung der Consulnamen ergänzen, noch nach der abenteuerlichen Auslegung Bernhardys für richtig überliefert halten. Sie erwarten ihre Herstellung; ich meinerseits weiss hier nicht zu rathen und lasse ebendarum dieses Beispiel ganz ausserhalb meiner Betrachtung.

dass der weite Spielraum, welchen die Datirung nach lange regierenden Königen lässt, ganz angemessen eben zur Bezeich- 180
nung der ihrem Wesen nach gar nicht auf's Jahr genau bestimmbaren ἀκμή dienen soll, γέγονε also auch hier = ἤκμαζε steht? Aus diesen Gründen nehme ich für diese gewöhnlichste Bedeutung des γέγονε auch folgende Beispiele in Anspruch: s. Κόλουθος Λυκοπολίτης — Νέστωρ Λαρανδεύς — Πείσανδρος Λαρανδεύς — Ῥίνθων Ταραντῖνος — Ἀναξίμανδρος Μιλήσιος, ἱστορικός — Κεφαλίων Γεργίθιος[1] — Παῦλος Αἰγύπτιος, σοφιστής[2] — Διογενειανὸς Ἡρακλείας τῆς Πόντου, γραμματικός[3] — Διονύσιος Ἁλικαρνασσεύς (der jüngere, γεγονὼς ἐπὶ Ἀδριανοῦ Καίσαρος) — Λούπερκος Βηρύτιος — Ἀπολλώνιος Τυανεύς, der jüngere — Διόδωρος ὁ Οὐαλέριος ἐπικληθείς — Παλαίφατος Πάριος — Ῥοῦφος Ἐφέσιος[4] — <Μουσαῖος Θηβαῖος — Ολύμπιος Μαίονος — Εὐ-

---

[1] γεγονὼς ἐπὶ Ἀδριανοῦ. Das muss doch wohl aus seinem Geschichtswerk zu entnehmen gewesen sein. Die längst bemerkte Verwechslung des sog. Kephalio von Gergithus des Hegesianax mit dem K. unter Hadrian erklärt sich um so leichter, da dieser nach Photius cod. 68 seine Heimath absichtlich verschwiegen hatte. Uebrigens hat Müller Fr. H. III 68 die Worte des Photius p. 34 a, 33. 34: ἐν οἷς καὶ ἡ Κεφαλίωνος ἱστορία (eine bei Photius hundertmal wiederkehrende Abschliesseformel eines Berichtes), von Sainte-Croix verleitet, seltsam missverstanden und zu verkehrten Folgerungen missbraucht. Freilich hat selbst Lobeck, Aglaoph. 997 sich zum Irrthum verleiten lassen.

[2] vgl. Boissonade zu Eunap. V. Soph. p. 172.

[3] Ich rede nur von Einem Grammatiker Diogenian, wiewohl bei Suidas zwei unterschieden werden; von jedem der Beiden heisst es: γεγονὼς ἐπ' Ἀδριανοῦ βασιλέως. Der Artikel, in welchem die ganze Erfindung eines zweiten Grammatikers Diogenian ersichtlich nur aus der gelehrten Grille, den Arzt Diog. aus Heraklea Albake mit dem, irgendwo einmal nicht ausdrücklich Pontiker genannten Grammatiker Diog. zusammenzuwerfen, hervorgegangen ist, hat als Typus solcher Verdoppelungen Eines Mannes in griechischer litterarhistor. Ueberlieferung ein gewisses Interesse. War der Urheber dieser Verdoppelung ein Lysimachus? Man sollte es nach dem Zusatz bei Eudocia s. Διογ. (p. 133) glauben, welcher übrigens einer der stärksten Beweise gegen die Abhängigkeit der Eud. von Suidas ist. Vgl. H. Weber, Philologus, Suppl. III p. 469, A. 35. Viel zu leicht macht sich die Deutung dieses, seiner Ansicht so verderblichen Zusatzes Rich. Nitzsche, Quaestt. Eudocian. (Altenb. 1868) p. 45.

[4] γεγονὼς ἐπὶ Τραϊανοῦ σὺν Κρίτωνι. Ich bezweifle nicht im Geringsten, dass γεγονώς hier = ἀκμάζων stehe, wüsste es aber anderswoher nicht stricte zu beweisen. Kriton lebte vor Galen. und zwar κατὰ τὴν αὐτοκρατορικὴν οἰκίαν ἰατρεύσας (Galen. XII 445 K.), vermuthlich eben im Hause des Trajan. Sonst vgl. Fabricius B. G. XIII 132 (der alten Ausg.)

οδος Ῥόδιος — Ἰουλιανὸς Δόμνου>.

181 Es bleibt noch eine kleine Anzahl von Fällen übrig, in denen man γέγονε = ἤκμαζεν verstehen darf aus keinem andern Grunde, als weil abzuwarten bliebe, was etwa Jemand *gegen* diese, durch die Analogie so sehr empfohlene Deutung mit Wahrscheinlichkeit vorbringen könnte. Diese Beispiele finden sich s. Ἀντίμαχος Κολοφώνιος — Ὀρφεὺς Λειβήθρων τῶν ἐν Θρᾴκῃ — Ὀρφεὺς Κικοναῖος — Παλαίφατος Ἀθηναῖος — Σίβυλλα Δελφίς — Σίβυλλα Ἀπόλλωνος καὶ Λαμίας[1] — Θαλήτας Κρής — Σοφοκλῆς der jüngere (p. 840, 12 Bh.) — Ἀριστέας Προκοννήσιος[2]. —

In den bisher aufgezählten Beispielen ist also γέγονε verwendet zur Bezeichnung des genauer begrenzten oder weiter gesteckten Zeitraumes innerhalb welches ein Schriftsteller ‚war'. Die specielle Bedeutung eines solchen γέγονε kann in den einzelnen Fällen eine sehr mannichfaltige sein; das Gemein-

[1] γέγονε δὲ τοῖς χρόνοις τῆς Τρωϊκῆς ἁλώσεως μετὰ $\overline{\text{υπγ}}$ ἔτη (p. 719, 16). Bei S. werden die Erythräische, Sicilische, Sardische, Gergithische, Rhodische, Libysche, Lucanische, Samische Sibyllen zu Einer Sibylle verschmolzen, deren Vaterland nur streitig sei. Um so unsicherer ist, welcher Berechnung er folgt. Nach Eusebius ‚blüht' die erythräische Sibylle Ol. 9, 2 = 743, die samische Ol. 17, 1 = 712, oder Ol. 28, 2 = 667. Die Zahl des Suidas führt auf Ol. 19, 4, hält sich also in der Mitte.

[2] γέγονε δὲ κατὰ Κροῖσον καὶ Κῦρον ὀλυμπιάδι ν. An dieser undenkbaren Datirung (Ol. 50 = 580) gehen die Herausgeber sicco pede vorüber. Aus cod. Voss. wird angemerkt: ὀγδόῃ. Ohne allen Zweifel schrieb Suidas $\overline{\text{νη}}$, wovon V. die zweite, die andern Hdss. die erste Hälfte beibehielten. Wenn bei Suidas (und andern Litterarhistorikern) ‚κατὰ Κροῖσον' gesagt wird, so ist stets die Einnahme von Sardes gemeint, vollends wenn Cyrus noch daneben genannt ist. Diese Einnahme setzt die geläufigste Tradition bekanntlich in Ol. 58, 3. — Warum übrigens die alexandrinischen Gelehrten, auf die zuletzt des Suidas Nachricht zurückgeht, den Aristeas gerade in *diese* Zeit setzten, wird wohl nie zu ergründen sein <Vgl. Psyche II^2 p. 91 ff.; 99, 2>. Auf jeden Fall können sie *nicht* der Berechnung Herodots (IV 15), nach welcher Aristeas 240 (so, nicht 340, lasen Aeneas Gaz., Origenes, Tzetzes) Jahre vor seiner wunderbaren Ankunft in Metapont sein Werk geschrieben hätte (also doch allerspätestens etwa 690 v. Chr.), gefolgt sein. Eine andere Tradition (Apollon. mirab. 2, aus Theopomp [s. Rhein. Mus. XXVI 558], Plut. Rom. 28) schiebt in der That die Entrückung des Aristeas in Proconnesus und seine plötzliche Erscheinung in Unteritalien (Sicilien sagt Apollonius, wohl nur ungenau) unmittelbar aneinander. Wie wenn *dieser* folgend jene Alexandriner den Aristeas in die Mitte des sechsten Jahrhunderts v. Chr. gerückt hätten?

same wird, denke ich, überall dieses sein, dass jenes γέγονε 182
den Zeitpunkt angiebt, auf welchen die Erwähnung eines Autors festgeheftet war in solchen Tabellen, welche die Thatsachen der griechischen Culturgeschichte, abgesondert für sich oder in Verbindung mit der politischen Geschichte, chronologisch aufzählten. Dergleichen Tabellen gab es, seit der parischen Chronik, die Fülle; ohne Zweifel benutzte auch Hesychius solche bequeme Hülfsmittel[1]. In diesen Tabellen nun mochte zumeist ein Autor, dem ein allzu reichlicher Platz doch nicht vergönnt werden konnte, ein für alle Mal auf einen Zeitpunkt fixirt werden, auf den man ungefähr, seiner wesentlichsten Thätigkeit nach, ihn fixiren durfte. Wir sehen dieses Verfahren ja noch befolgt in den Resten des χρον. κανών des Eusebius. Die Gründe für eine solche Unterbringung eines Autors unter einer bestimmten Epoche konnten mannichfaltige, triftige und leichtfertige, bestimmte Thatsachen seines Lebens und allgemeine Abschätzung seiner ungefähren ‚ἀκμή‘ sein. In den angeführten zahlreichen Beispielen aus Suidas werden wir

[1] Ganz deutlich z. B. die Χρονικά des Dionysius Halicarn. (s. unten); ferner die Χρονικὴ ἐπιτομὴ ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ μέχρι Θεοδοσίου τοῦ μεγάλου ἐν βιβλίοις ῑ des Heliconius, deren Suidas (und Eud. 165) s. Ἑλικώνιος gedenkt und aus welchen Nachrichten citirt werden s. Ἀπίων und Ἀρριανὸς Νικομηδεύς. <Ob, auch s. Ἐπίχαρμος (ἐδίδαξε δὲ δράματα νβ' ὡς δὲ Λύκων — etwa ὡς δ' Ἑλικών? — φησὶ λε')? [Ein neuer Lycon aus Bithynien bei den Schülern des Panaetius Ind. Stoic. LXXVI 1 p. 101 Comp.].> Benutzt mag sie, ungenannt, noch öfter sein, wie man, beiläufig bemerkt, auch aus der bestimmten Angabe des Inhaltes schliessen kann. Denn solch ein Wink über den Inhalt einer Schrift ist bei Suidas meist ein Anzeichen, dass er (resp. Hesychius) die Schrift selbst kennt und wohl auch benutzt hat. So wird der Inhalt angedeutet bei der μουσικὴ ἱστορία des Dionysius Halicarn. minor, dem Werke περὶ φιλοσοφίας des Aristokles von Messene, den Δειπνοσοφισταί des Athenaeus, welche Werke sämmtlich bei Hesychius-Suidas mehr oder weniger stark benutzt werden (für Arist. vgl. s. Σωτάδης Βυζάντιος). Keines freilich mehr als das des Athenaeus, aus dessen gelegentlichen Citaten namentlich πίνακες von Dramen vielfach zusammengesucht sind. Seine Benutzung bei S. wird noch vielfach verkannt. So heisst es z. B. s. Σέλευκος Ἐμισηνός zum Schluss: ἄλλον δέ τινα Σέλευκον εὗρον ἐν παραθήκῃ, βιβλία δ' οὐκ εἶχεν. So Bernhardy
ϑτ ϑ
nach verkehrtester Conjectur: ἐν παρα, ἐμπαρα die Hss. Man schreibe:
ϑ
εὕρομεν παρ' Ἀθηναίῳ (zu α verkürzt), β. δ' οὐκ εἶχεν (εἶπεν?). Gemeint ist wohl Athen. XV 697 D. Aehnlich ist wohl s. Νικόστρατος κωμικός p. 991, 13 zu schr. ταῦτα (μὲν?) παρ' Ἀθηναίῳ εὗρον κείμενα.

zumeist auf genaue Erkenntniss der Gründe für die durch γέγονε bezeichnete Ansetzung der Blüthe eines Autors ver-
183 zichten müssen. Selten einmal sehen wir, wie das γέγονε, genau die ἀκμή bezeichnend, auf das vierzigste Lebensjahr des Autors weist. So vielleicht bei N. 65; so ganz deutlich s. Πορφύριος. Wenn es hier heisst: γεγονὼς ἐπὶ τοῦ χρόνου Αὐρηλιανοῦ (270—275), so sieht man wohl, dass hiermit auf das vierzigste Lebensjahr des 232 geborenen Porphyrius hingedeutet ist[1]. Es ist also jener alte Begriff der ἀκμή festgehalten, welchen die alexandrinischen Litterarhistoriker, zumal Apollodor, ihren Bestimmungen zu Grunde gelegt hatten[2]. Manche Beispiele aus der Geschichte der Philosophen zeigen übrigens, dass man nicht ohne Anhalt an den thatsächlichen Verhältnissen in das vierzigste Jahr den Beginn selbständiger Thätigkeit verlegte[3]. — Liess sich die wichtigste Thätigkeit eines Mannes genau bestimmen, so hielt man sich nicht an jene ungefähre Schätzung der ἀκμή, sondern bestimmte nach genauerem Datum das γεγονέναι. Hierfür bietet ein merkwürdiges Beispiel Suidas s. Σόλων; γέγονεν ἐπὶ τῆς μζ' ὀλυμπιάδος, οἱ δὲ νς'. Auf Ol. 47, (1, 2 oder 3) setzen einige Hss. des Hieronymus und Euseb. Armen. die Gesetzgebung des Solon: nach seiner That also wird seine ἀκμή bestimmt. Für νς̅ zu corrigiren μς̅, also die Olympiade, in welche die meisten Zeugen des Solon Gesetzgebung setzen (s. Clinton F. H. p. 312 Kr.), liegt zu nahe, als dass nicht dieser Vorschlag längst ge-

---

[1] Porphyrius ist nach eignem Zeugniss (v. Plot. 4) im zehnten Jahre des Gallienus (von 253, nicht von 260 an gerechnet) dreissig Jahre alt gewesen. <Vgl. Cobet Mnemos. N. S. VI, 1878, p. 339.>

[2] s. Bergk Gr. Litt. I 300. Diels Rhein. Mus. XXXI 13 u. ö. <Vgl. oben p. 67, 1.>

[3] So ging z. B. Plato mit 28 Jahren auf Reisen, kam nach 10—12 Jahren wieder nach Athen, und gründete c. 388, im vierzigsten Jahre (vgl. Zeller Phil. d. Gr. II 1³, 352 f.), seine Schule. Clitomachus kam mit 24 Jahren nach Athen: nach 15 Jahren σχολὴν ἰδίαν ἐπὶ Παλλαδίῳ συνεστήσατο (Ind. Academicor. Hercul. XXV, p. 15 B.). Der Akademiker Philo begann seine eigne Thätigkeit etwa im 39. Jahre (s. ibid. XXXIII p. 19), Plotinus, geboren 204/5 n. Chr. im Jahre 244/5, τεσσαράκοντα γεγονὼς ἔτη (Porphyr. v. Plot. 3). An die idealen Beispiele des Pythagoras und Zeno habe ich bereits erinnert. <Ueber Aristoteles vgl. die Berechnung in Vit. Arist. p. 401, 104 ff. West.>

macht sein sollte. Ich weiss nicht, ob man nicht in dem doch einstimmig überlieferten νϛ die Olympiade erkennen darf, unter welcher die von Hesychius benutzte Tabelle den Tod des Solon (zwar nicht mit Heraclides Pont. συχνὸν χρόνον, aber doch 4—7 Jahre nach Beginn der Tyrannis des Pisistratus) notirte: ein flüchtiger Blick zeigte dem Hesychius dort den Namen des Solon aufgeführt, dies konnte ihm zu 184
seinem trügerischen ‚γέγονε‘ genügen[1]. Eine solche Verwechslung von ἀκμή und τελευτή ist nicht ohne Beispiel. Diels führt im Rhein. Mus. XXXI 28 einen solchen Fall aus den Φιλοσοφούμενα an, p. 31 verwirft er allzu entschieden die gleiche Deutung eines Irrthums bei Diodor. Einen Zweifel darüber, ob eine bestimmte Datirung ἀκμή oder τελευτή eines Autors bezeichne, führt Suidas selbst s. Σωσιφάνης an (s. unten). — Für zahlreiche Fälle mag ein Typus sein das Beispiel s. Ἀντέρως, wo es vom Heraclides Ponticus (dem Dichter der Λέσχαι) heisst: ἐπὶ Κλαυδίου γέγονεν. Dass hiermit die Zeit seiner wesentlichsten Thätigkeit bezeichnet werden solle, lehrt der Art. Ἡρακλ. Ποντ. γραμματικός· κατέμενε ἐν Ῥώμῃ σχολαρχῶν ἐπὶ Κλαυδίου καὶ Νέρωνος. — Ein anderes Mal bezieht sich ‚γέγονε‘ auf die Zeit, in welcher ein Autor sein Hauptwerk abgefasst hatte, sei es dass diese Zeit bestimmt bezeugt, oder nur erschlossen ist. Ein Beispiel hierfür bietet No. 52, auch N. 14 Ἡσύχιος: γεγονὼς ἐπ' Ἀναστασίου βασιλέως heisst er, wiewohl er noch die Regierung Justinians erlebte, weil sein grosses Geschichtswerk bis zum Ende der Regierung des Anastasius ging (s. Phot. cod. 69). — Bei Weitem die meisten Fälle sind aber von der Art, dass durch das γέγονε nur im Allgemeinen der συγχρονισμός des Autors mit zeitlich genauer bestimmbaren Personen und Ereignissen bezeichnet werden soll. So lange es eine litterarhistorische Forschung der Griechen gegeben hat, blieb auch die, bereits auf dem parischen Marmor uns entgegentretende Sitte in Uebung, theils an politische Epochen theils an eine Gruppe von Collegen, die sich denn Einer den Andern stützen mochten, unsicher

[1] < μϛ wird doch herzustellen sein!>

bestimmbare Autoren anzulehnen. Es gab noch andere Gründe für diese Sitte; der wesentlichste Grund war einfach die unglaubliche Nachlässigkeit, mit welcher die chronologischen Daten der litterarischen Geschichte überliefert waren: eine erborgte Stütze konnte nicht entbehrt werden. Wo nun bei Suidas durch ‚γέγονε' die Blüthe eines Autors nach der Regierung eines Fürsten bestimmt wird, da ist ein solcher Synchronismus zumeist gewählt, weil man zufällig von der Gunst oder Beförderung des betr. Autors durch jenen Fürsten, oder doch einer persönlichen Verbindung der Beiden gelesen hatte. Ein sehr deutliches Beispiel hierfür bietet N. 66 Ζήνων, aus welchem man übrigens abnehmen mag, wie wenig ein solches, nach dem Zusammenhang mit einem Fürsten datirtes γέγονε die thatsächliche ἀκμή eines Autors zu bezeichnen braucht. Sonst gehören ganz offenbar zu dieser Classe No. 1. 2. 3. 4.
185 8. 24. 25. 33. 39. 44. 58, Πλούταρχος. Man darf aber auch ohne speciellen Beweis vermuthen, dass die allergrösste Zahl derjenigen Autoren, deren ‚γεγονέναι' überhaupt nach der Regierung eines Fürsten bestimmt wird, zu diesem Fürsten in irgend einem persönlichen Verhältnisse gestanden haben, welches eben (und nicht ihre thatsächliche ἀκμή, welche immerhin in eine andre Zeit fallen konnte) zu dieser Bestimmung Anlass gegeben hat. Der συγχρονισμός mit berühmteren Collegen tritt bald offen als Grund für die Ansetzung des γέγονε hervor (wie No. 6, 9, 11, Ἀριστόξενος), bald giebt sich eine doch einzig aus einem solchen ungefähren συγχρονισμός mit einer ganzen Gruppe andrer Autoren gewonnene Bestimmung des γέγονε wie ein auch sonst verbürgtes Factum. Vgl. N. 5.

Nach allem bisher Auseinandergesetzten darf ich wohl mit Bestimmtheit aussprechen, dass in der weitaus überwiegenden Mehrzahl der Beispiele γέγονε bei Suidas nichts andres bezeichnet, als die synonymen Ausdrücke, deren er sich sonst, wiewohl seltner, bedient: ἤκμαζε, ἐτύγχανε, ἦν. Die mannichfachen Schattirungen der Bedeutung fasst vielleicht am Besten ein anderer synonymer Ausdruck zusammen, welcher ganz ehrlich die schlichte und vieldeutige Thatsache der ‚Ansetzung' eines Autors bei einem Litterarhistoriker unter einem bestimmten Datum bezeichnet: nämlich τάττουσιν αὐτόν auf die und

jene Olympiade (s. Πείσανδρος Καμειραῖος, Ἀνακρέων[1]).

Nun ist aber nicht zu leugnen, dass es eine kleine Anzahl von Fällen giebt, in denen wirklich bei Suidas das ‚γέγονε‘ auf das Jahr der G e b u r t eines Autors hinweist. Hier die sämmtlichen Beispiele:

1) s. Ὅ μ η ρ ο ς (p. 1095, 10): γέγονε δὲ πρὸ τοῦ τεθῆναι τὴν πρώτην ὀλυμπιάδα, πρὸ ἐνιαυτῶν νζ. Πορφύριος δ' ἐν τῇ φιλοσόφῳ ἱστορίᾳ πρὸ ρλβ φησίν. ἐτέθη δὲ αὕτη μετὰ τὴν Τροίας ἅλωσιν ἐνιαυτοῖς ὕστερον υζ. τινὲς δὲ μετὰ ρξ μόνους ἐνιαυτοὺς τῆς Ἰλίου ἁλώσεως τ ε τ έ χ θ α ι ἱστοροῦσιν Ὅμηρον. ὁ δὲ ῥηθεὶς Πορ- 186
φύριος μετὰ σοε. Die Rechnung stimmt, soweit sie sich auf Porphyrius zurückbezieht: 776 + 132 + 275 = 1183. Die beiden andern Zahlen 57 J. v. Ol. 1, 160 J. nach 1183 lassen sich, so wie sie überliefert sind, nicht mit einander vereinigen. Es fragt sich, ob man eine sonst nirgends überlieferte Datirung der Geburt Homers 57 J. vor Ol. 1 sich gefallen lassen will[2], oder ob man wie die zwei andern Daten, 132 vor Ol. 1 = 275 nach Trojas Einnahme, so auch diese zwei, x vor Ol. 1 = 160 nach Tr. Einn. auf Eine Berechnung zurückführen will. Ich denke, die zweite Annahme hat alle Wahrscheinlichkeit für sich. An 160 p. Tr. c. ist nicht zu rütteln: diese Zahl wird auch bei Philostr. Heroic. p. 194, 13 (Kays.) und Cassius[3] bei Gellius XVII 21, 3 überliefert. Hierzu würde stimmen 247: νζ wird aus σμζ verschrieben sein. Jeden-

---

[1] Verwandt s. Γοργίας Λεοντῖνος. Πορφύριος δ' αὐτὸν ἐπὶ τῆς π ὀλυμπιάδος τ ί θ η σ ι ν, ἀλλὰ χρὴ νοεῖν πρεσβύτερον αὐτὸν εἶναι. Gewiss meinte Porph. mit diesem Ansatz des Gorgias ἀκμή; ob der wunderliche Zusatz: ἀλλὰ κτλ. aus Nichtverstehen des Ansatzes (Geburt statt ἀκμή: so Clinton F. H. a. 459) oder aus blosser Unkenntniss des Hesychius zu erklären sei, steht dahin. Uebrigens wird Porph. des Gorgias Geburt auf Ol. 70 (500—497), seinen Tod auf Ol. 97, 2—98, 1 (391—388) angesetzt haben: wodurch er freilich etwas zu hoch hinauf gesetzt worden sein mag.

[2] An der überfeinen Combination, durch welche Sengebusch (N. Jahrb. LXVII 392), ganz verschiedene Combinationen durcheinanderschlingend, herausbringt, dass dieser Ansatz 57 Jahre vor Ol. 1 eigentlich nur ‚eine Variante‘ sei zu dem Ansatz des Sosibius, welcher nach dem unzweideutigen Zeugniss des Clemens den Homer 90 Jahre vor Ol. 1 ansetzt (φέρει), — an diesen Künsten finden vielleicht Andre mehr Geschmack als ich. Vollends die erstaunlich nichtigen Gründe, mit denen derselbe Gelehrte p. 393 f. den Ansatz des Porphyrius aus dem ‚kolophonischen Stammbaum‘ herleitet, kann ich nur mit Verwunderung betrachten.

[3] Nicht Hemina: s. Mommsen R. Chronol. 156, n. 295. <Vgl. oben p. 45 f.>

falls lässt das, dem γέγονε parallel stehende τετέχθαι uns glauben, dass Hesychius hier γέγονε = natus est verstanden habe; ob freilich mit Recht, das ist eine andre Frage. Dass Porphyrius 275 p. Tr. c. nicht die Geburt, sondern die Blüthe Homers angesetzt habe, ist eine aus manchen Gründen sehr probable Meinung Boeckhs (C. I. Gr. II p. 334); dass der Ansatz 160 p. Tr. c. die Blüthe und nicht die Geburt bezeichnen sollte, lehren die Ausdrücke des Cassius (vixisse) und
187 Philostratus[1] ganz deutlich. Hiernach könnte es beinahe scheinen, als ob die La. des cod. C. (Oxoniensis): τετάχθαι nicht blosser Schreibfehler sei: nicht unangemessen würde damit ausgedrückt, dass jene τινές 160, Porphyrius 275 Jahre p. Tr. c. die Blüthe des Homer ‚ansetzten', und zwar (τετ. ἱστοροῦσιν) nach Anderer Vorgang (sogar weniger genau heisst es von Aristarch bei Clemens: κατὰ τὴν Ἰωνικὴν ἀποικίαν φησὶ φέρεσθαι τὸν Ὅμηρον, wo φέρει genauer war). Den entsprechenden Gebrauch von τάττειν bei Suidas haben wir soeben kennen gelernt.

2) Πίττακος Μυτιληναῖος γέγονε κατὰ τὴν λβ̄ ὀλυμπιάδα. Hier lässt sich der Auslegung = ἐγεννήθη nicht ausweichen. Die Geburt ist berechnet, nach dem apollodorischen Ansatz der ἀκμή = 40 Jahre, rückwärts von dem Zeitpunkt der ἀκμή, Ol. 42, d. i. von dem Zweikampf des P. mit Phrynon. S. Laert. I 79 und Suidas im weitern Verlauf des Artikels. <Vgl. unten p. 186.>

3) Σιμωνίδης Ἰουλιήτης: γέγονε δ' ἐπὶ τῆς νϛ̄ ὀλυμπιάδος (οἱ δ' ἐπὶ τῆς ξβ̄ γεγράφασιν) καὶ παρέτεινε μέχρι τῆς οη̄, βιοὺς ἔτη πθ̄. Ueber das Geburtsjahr des Simonides kann nicht wohl ernstlicher Zweifel geherrscht haben: die antiken Litterarhistoriker hatten zu ihrer Berechnung das günstigste Material, ein Selbstzeugniss des Dichters; und wie sehr sie dergleichen Aus-

---

[1] Dieser sagt: 160 Jahre waren verflossen seit Trojas Fall ἐπὶ Ὅμηρόν τε καὶ Ἡσίοδον, ὅτε δὴ ᾆσαι ἄμφω ἐν Χαλκίδι κτλ. Er meint also die Zeit des berühmten Agon, mithin die Zeit der ἀκμή beider Dichter. Beiläufig sieht man hieraus, dass die 160 J. p. Tr. c. von solchen Gelehrten berechnet waren, welche Homer und Hesiod zu σύγχρονοι machten. Wenn also bei Suidas s. Ἡσίοδος dem Porphyrius ungenannte ἄλλοι entgegengestellt werden, welche den Homer und Hesiod zu Zeitgenossen machen, so sind das dieselben, welche mit ihm auch s. Ὅμηρος confrontirt werden. <Vgl. oben p. 45 ff.>

sagen beachteten und zu verwerten wussten, lehren ja zahlreiche Beispiele. Nach fr. 147 Bgk. war Simonides Ol. 75, 4 (477/6) 80 Jahre alt, also geboren Ol. 56, 1 (556/5). Das γέγονε muss also das Geburtsjahr bezeichnen sollen. Wenigstens wenn es richtig sein soll: denn ob Hesych es so verstand, lässt der Zusatz: οἱ δὲ ἐπὶ τῆς ξ̅β̅ γεγράφασιν scil. γεγονέναι, sehr zweifelhaft erscheinen. Auf Ol. 62 (532—529) *kann* kein alter Gelehrter, des S. eigenem Zeugniss zuwider, des Dichters *Geburt*, wohl aber, an irgend ein hervorragendes Ereigniss aus seinem Leben (etwa ein erstes agonistisches Auftreten?) anknüpfend, seine ἀκμή gesetzt haben. Der *Doppelsinn* des ‚γέγονε‘ mag Hesychius verführt haben, jene beiden Ansätze, in denen γέγονε einmal = ἐγεννήθη, das andere Mal = ἤκμαζεν zu fassen war, einander entgegenzusetzen, während sie sich doch mit einander ganz wohl vertragen. Da er nun *jedenfalls* einen Irrthum begeht, indem er γέγονε zweimal in *gleicher* Bedeutung versteht, so ist für uns gar nicht mehr auszumachen, ob eine Uebersetzung durch ‚natus est‘ oder eine solche durch ‚floruit‘ seine Meinung wiedergiebt. Dass man durch die zweite Uebersetzung auch bei Ol. 56 dem guten H. nichts undenkbares zutrauen würde, mag der völlig gleiche Irrthum des Eusebius lehren, der zu Ol. 56, 3 (Hier.) 188
oder 55, 4 (Armen. und cod. Amand. des Hier.) die *Blüthe* des Simonides notirt (clarus habetur Hier., ἤκμαζε Sync.). Man sieht, wie jenes vage γέγονε zu Irrthümern verleitete: da es an sich eben nur einen ‚Ansatz‘ bezeichnete, so konnte, wer allzuflüchtig nicht beachtete, *was* angesetzt wurde, ob Geburt, ἀκμή oder Tod eines Autors, diese drei Ansätze gar zu leicht durcheinander werfen[1].

[1] Simonides tritt bei Eusebius noch zwei Mal auf: Ol. 73, 2 im συγχρονισμός mit Pindar, Ol. 60, 1 (so Armen. und codd. A. F. des Hier.) mit Xenophanes. Der zweite Ansatz geht eigentlich auf Xenophanes (vgl. Diels Rhein. Mus. XXXI 22 f.), Simonides wird nur mitgeschleppt. Umgekehrt erkläre ich mir die Ansetzung des Xenophanes auf Ol. 56 (so die meisten Hss. des Hier. und Armen.) bei Eusebius — für welche es sonst keinen ersichtlichen Grund giebt — einfach aus dem laxen Synchronismus mit dem, bei Eus. Armen. unmittelbar vorher genannten Simonides. Endlich mag auch die von Suidas erwähnte Ansetzung der Blüthe des Simonides auf Ol. 62 vielleicht keinen andern Grund haben, als solch einen unbestimmten Synchronismus: etwa mit Anacreon?

4) Π ί ν δ α ρ ο ς γεγονὼς κατὰ τὴν ξε ὀλυμπιάδα, κατὰ τὴν Ξέρξου στρατείαν ὢν ἐτῶν μ. Dass hier γεγονώς = natus zu verstehen sei lehrt der Zusatz κατὰ κτλ. Zur Zeit der Περσικά, d. i. Ol. 75, 1 ist Pindar ἀκμάζων (Diodor. XI 26 extr.) d. i. 40 Jahre alt, also geboren Ol. 65, 1 (520)[1]. Wiederum
189 die apollodorische Bestimmung der ἀκμή, welche hier freilich ausser Acht lässt, dass Pindar im dritten Jahre einer Olympiade geboren war (fr. 175 Bgk. Vgl. Ty. Mommsen, Pindaros p. 29 f.). Vermuthlich war schon den Alten nicht genau bekannt, ob P. Ol. 64, 3 oder 65, 3 geboren sei; eben darum begnügten sie sich mit einem mittleren, ungefähren Ansatz.

5) Δ η μ ό κ ρ ι τ ο ς γεγονὼς ὅτε καὶ Σωκράτης ὁ φιλόσοφος κατὰ τὴν οζ ὀλυμπιάδα, οἱ δὲ κατὰ τὴν π φασιν. Gemeint ist das Jahr der G e b u r t des D., welches Thrasyll in Ol. 77, 3, Apollodor in Ol. 80, 1 setzte. Laert. IX 11 (vgl. Diels, Rhein. Mus. XXXI 30 ff.).

6) Ἐ π ί κ ο υ ρ ο ς. γέγονε δ' ἐπὶ τῆς ρθ (so cod. A., οθ die andern Hss.) ὀλυμπιάδος, μετὰ ζ ἐνιαυτοὺς τῆς Πλάτωνος τελευτῆς = ἐ γ ε ν ν ή θ η, Apollodor ap. Laert. X 14.

7) Ἀ χ α ι ὸ ς Πυθοδώρου· γέγονε κατὰ τὴν οδ ὀλυμπιάδα —

[1] Die Ansetzung der ἀκμή des P. auf die Zeit der Περσικά war durchaus stereotyp: sie wollte auch wohl bekräftigen Eustathius V. Pind. p. 91, 18 West. Dort heisst es freilich: τ έ θ ν η κ ε δὲ ὅτε τὰ Περσικὰ ἤκμαζεν κατὰ τὴν πϛ ὀλυμπιάδα, ζήσας ἔτη ξϛ, κατὰ δ' ἐνίους π. Aber dieser Unsinn geht doch wohl über Eustaths Vermögen, wecher ja nachher (p. 92, 45) ganz correct sagt: κατὰ τὴν τοῦ Ξέρξου στρατείαν ἤκμαζε τῇ ἡλικίᾳ. Vielleicht schrieb E.: τέθνηκε δέ, ὅς γ ε κ α τ ὰ τὰ Π. ἤκμαζε, κατὰ τὴν πϛ ὀλ. Der etwas pretiöse Ausdruck (vgl. z. B. Suid. s. Χρυσάνθιος) passt zu dem Ton der ganzen Biographie. Freilich wiederholt Thomas (V. Pind. 99, 9 W.) den Irrthum, aber eben nur aus bereits verdorbenen Hss. des Eustathius: denn kein Verständiger kann verkennen, dass Thomas seine ganze Vita, mit einziger Ausnahme der, aus einer Scholiensammlung copirten Z. 31—53, 56—63 W., einfach aus Eustathius abgeschrieben hat. Uebrigens kann Eustathius, wenn er Ol. 86 den P. 66, oder auch 80 Jahre alt sterben lässt, seine ἀκμή zur Zeit der Perserkriege nicht auf 40 Jahre bestimmt haben (wie denn auch diese Bestimmung der ἀκμή keineswegs die einzig übliche ist): aber dies würde auch aus der blossen Vergleichung von 91, 18 (so wie die Worte überliefert sind) und 92, 45 erhellen und spricht also nicht gegen meine Conjectur. <V i e l l e i c h t ist ὅτε erträglich = quandoquidem, quippe qui (ὅτε κ α τ ὰ τὰ Π. etc.): vgl. Biogr. 134, 23 West., Laert. Diog. oft.>

ἦν δὲ νεώτερος Σοφοκλέους ὀλίγῳ τινί. ἐπεδείκνυντο (so die Hss., nur V. ἐπιδεικνὺς) δὲ κοινῇ σὺν καὶ Εὐριπίδῃ ἀπὸ τῆς πγ̄ ὀλυμπιάδος. Dass hier γέγονε die Zeit der Geburt bezeichnen soll, lehrt Suid. s. Σοφοκλῆς, wonach dieser Ol. 73 (a. 2 : 17 Jahre vor Sokrates) geboren sein soll (an welcher freilich wohl irrigen Angabe man nichts ändern darf). Achaeus also wäre geboren in der nächsten Olympiade. An dem ἐπεδείκνυντο wird man nichts verändern dürfen. Die Zahl πγ kann für Achaeus immerhin richtig sein, wenngleich nur die Nachlässigkeit des Hesychius Sophokles und Euripides zu derselben Zeit ihre dramatische Thätigkeit beginnen lassen kann, von denen jener Ol. 77, 4, dieser Ol. 81, 1 zuerst ein Stück zur Bühne gab[1].

8) Ἀντιφάνης Δημοφάνους. γέγονε δὲ κατὰ τὴν ϙγ̄ ὀλυμπιάδα. Gemeint ist (oder müsste doch sein) das Geburtsjahr. Vollkommen richtig Clinton Philol. Museum I 607, F. H. a. 407, dem sich nur Meineke h. cr. com. 304—307 unbedingt hätte anschliessen sollen. —

Hier hätten wir also acht Beispiele dieses seltneren Gebrauches des γέγονε, von denen freilich zwei ein wenig zweifelhafter Art sind. Es bleiben noch einige Fälle zu betrachten, welche zu ernstlicheren Bedenken Anlass geben.

Voran 1. Σωκράτης: καὶ ἐπὶ μὲν τῶν Πελοποννησιακῶν γέγονεν, ὡς τύπῳ εἰπεῖν, ὀλυμπιάδι οζ̄, ἐβίω δὲ ἔτη π̄. ‚Apparet, 190
numeris transpositis refingendum esse, πζ̄ — ἔτη ο̄.' Bernhardy. Dies ist richtig: denn die 70 Lebensjahre des S. sind ja unbezweifelbar bezeugt; dass Suidas das γέγονε = ἤκμαζεν verstanden wissen wollte, beweist der Zusatz: ὡς τύπῳ εἰπεῖν: der Irrthum ist aber entstanden, indem die beiden Zahlen. Ol. 77 (Geburt des S.) und Ol. 87 (ἀκμή, vierzigstes Lebensjahr des S., zugleich Epoche der Πελοποννησιακά) dem Hesych unklar durch den Kopf gingen. Man könnte also allenfalls den Irrthum aus der Zweideutigkeit eines von Hes. in seiner Quelle (Porphyrius φιλ. ἱστ.) vorgefundenen γέγονε erklären. -

Von ähnlicher Art ist der Irrthum 2. Ἀνακρέων· γέγονε

[1] σὺν Ἴωνι καὶ Εὐρ. vermuthet Bernhardy, ganz unnöthig. Hiermit würde S. seiner eignen Angabe s. Ἴων widersprechen; auch ist σὺν καὶ Εὐρ. eine viel zu erlesene Ausdrucksweise, als dass man sie durch blossen Irrtum entstanden glauben könnte.

κατὰ Πολυκράτην τὸν Σάμιον τύραννον ὀλυμπιάδι νβ. οἱ δὲ ἐπὶ Κύρου καὶ Καμβύσου τάττουσιν αὐτὸν κατὰ τὴν κε (ηε A) ὀλυμπιάδα. Die zweite Zahl ist unzweifelhaft corrupt; die erste corrigirt man seit Küster in ξβ. In der That liessen ja die alten Chronologen Ol. 62 die Tyrannis des Polykrates beginnen, und nichts war natürlicher als nach ihr die ἀκμή des Anakreon zu datiren, wie dies auch Eusebius (Ol. 62, 2 Hier.) thut. Dass gleichwohl νβ wirklich der Meinung des Hesychius entspricht, beweist der Zusatz: οἱ δὲ κτλ. Denn der 62. Olympiade wäre ja doch die Zeit des ‚Cyrus und Cambyses', d. i. wenn wir, wie billig, den Punkt verstehen, wo die Regierungen dieser Beiden aneinander stossen, Ol. 62, 3 (530/29) unmöglich entgegenzusetzen[1]. Hesychius schrieb wirklich νβ: er war sorglos genug, um zu übersehen, dass dieses nun nicht die Zeit des Polykrates genannt werden konnte, dass es auch gar nicht die Zeit der ἀκμή, sondern die (durch einfache Rückwärtsrechnung von der ἀκμή, Ol. 62, um 40 Jahre gefundene, nicht etwa ausdrücklich überlieferte) Zeit der Geburt des Anakreon ist. Er mag auch hier das γέγονε bei Ol. 52, welches er in seinen Quellen fand, als Synonym von ἤκμαζεν, nicht von ἐγεννήθη (wie es gemeint war) verstanden haben, und verband nun damit verkehrt genug ein γέγονε = (ἤκμαζε) κατὰ Πολυκράτην.

3. Θεόπομπος Χῖος, γεγονὼς τοῖς χρόνοις κατὰ τὴν ἀναρχίαν Ἀθηναίων ἐπὶ τῆς ϛγ ὀλυμπιάδος, ὅτε καὶ Ἔφορος. Dass
191 hier γεγονώς = ἀκμάζων gemeint ist, zeigt der Artikel Ἔφορος· ἦν δ' ἐπὶ τῆς ϛγ ὀλυμπιάδος, ὡς καὶ πρὸ τῆς Φιλίππου βασιλείας εἶναι τοῦ Μακεδόνος. Eine Bezeichnung des Geburtsjahres in diesem γεγονώς zu suchen (mit Wichers) ist also unmöglich, auch sachlich nicht thunlich, weil an der Angabe des Photius (cod. 176 p. 120b, 23—25 Bk.), nach welcher

[1] Hieraus ergiebt sich auch, dass statt des sinnlosen κε oder ηε der Hss. nicht νε herzustellen ist mit Clinton F. H. a. 531 (dem Welcker, Rhein. Mus. 1835 p. 148 beistimmt) — wozu wäre dann Cyrus und Cambyses genannt? — sondern wohl ξβ mit Faber. <Sehr thöricht vertheidigt das νε Daub Jahrb. f. Philol. CXXI, 1880, p. 26. Dass man überhaupt — auch von Cambyses abgesehn — auf Ol. 55 den Anacreon setzen konnte ist eben undenkbar: darüber verliert Daub kein Wort.>

Th. nicht vor 381/80 geboren sein kann, zu zweifeln kein ausreichender Grund ist. Hiernach ist für Th. die Angabe des S. völlig unbrauchbar; ob sie für Ephorus brauchbarer ist, steht dahin. Ich sehe keinen Grund, die Möglichkeit dass Ephorus Ol. 93 geboren wäre (wie Marx annahm) zu leugnen, und finde es ganz denkbar, dass Hesychius etwa ein in seiner Quelle vorgefundenes γέγονε, welches die Geburt des Ephorus auf diese Olympiade festsetzen sollte, irrig = ἤκμαζε verstanden, mit dem synonymen ἦν vertauscht und nun, nach der synchronistischen Weise, welche so viele ungenaue Zeitangaben verschuldet hat, auch die Blüthe des Theopomp, als eines Mitschülers des Eph. bei Isocrates, auf Ol. 93 gesetzt habe. Aber ich möchte dieser Vermuthung nicht vertrauen, wegen des eigenthümlichen Zusatzes s. Ἔφορος: ὡς καὶ πρὸ τῆς Φιλ. κτλ. Man hat sich mit Recht über diese sonderbare Redeweise gewundert: ‚Eph. ist geboren (oder gar, wie Hesych offenbar meinte, seine ἀκμή fällt in) Ol. 93, so dass er vor Philipp's Regierung, (welche doch erst Ol. 105, 2 begann) lebte'. Aber gerade dieser naive Zusatz verräth den Sinn der ganzen Datirung. Die Epochen, nach welchen Suidas seine Autoren gruppirt, gehen bis auf Philipps Regierung in grossen Sprüngen: es wird datirt nach den Τρωϊκά, der Zeit πρὸ Ὁμήρου, nach lydischen Königen, der Zeit der sieben Weisen, nach persischen Königen, nach τὰ Περσικὰ = Ξέρξου στρατεία, den Πελοποννησιακά = Olymp. 87[1]. Zwischen dieser letzten Epoche und Philipps Regierung liegt ein grosses Vacuum. Wie in dieser epochenlosen Zeit die Regierung Philipps die Leuchte war, nach welcher Suidas sich orientirt, mag z. B. der Aus- 192
druck s. Καρκίνος Θεοδέκτου zeigen: ἤκμαζε κατὰ τὴν ρ ὀλυμπιάδα (vgl. Meineke h. cr. com. 507), πρὸ τῆς Φιλίππου βασιλείας τοῦ Μακεδόνος. Selbst also, wo eine bestimmte Olympiade

[1] Die Πελοποννησιακά bedeuten gewöhnlich den Anfang des peloponnesischen Krieges, Ol. 87 (2). S. oben <p. 145> zu Σωκράτης. Daher z. B. s. Πλάτων es heisst: ἐτέχθη ἐν τῇ πη ὀλυμπιάδι und nun nicht etwa κατὰ τὰ Πελοποννησιακά, sondern: μετὰ τὰ προοίμια τοῦ Πελοποννησιακοῦ πολέμου. Gemeint ist die Epoche der Πελ. s. Θουκυδίδης· ἤκμαζε κατὰ τὴν πζ ὀλυμπιάδα. Seltsam gedankenlos s. Ἰσοκράτης· γενόμενος (natus) ἐπὶ τῆς πϛ ὀλυμπιάδος ὅ ἐστι μετὰ (κατὰ Coraïs) τὰ Πελοποννησιακά, wo man doch auch nicht πζ corrigiren darf.

angegeben werden kann, muss jene Epoche die eigentliche Bestimmung abgeben[1]. Eine einzige Epoche liegt zwischen dem Anfang des peloponnesischen Krieges und Philipps Regierung: die des Endes jenes Krieges. Diese aber wird mit der ἀναρχία Ἀθηναίων bezeichnet und nicht ganz genau auf Ol. 93 fixirt. So s. Θεόπομπος und noch s. Κέφαλος Ἀθηναῖος[2]. Wer aber die Art des Suidas genugsam kennt, der wird nicht in Zweifel sein, dass diese zur Aushülfe gebrauchte Epochebezeichnung einen weiteren Sinn hat, und nach Umständen auch die ganze Zeit zwischen 404 und 359 umspannen kann, und dass eben hier jener Sinn durch den ominösen Zusatz: ὡς καὶ πρὸ τῆς Φιλίππου βασιλείας εἶναι angedeutet wird. Wir haben ganz analoge Fälle oben beobachtet, in Bezug auf die Zeit zwischen Ptolemäus VII und Augustus, zwischen Nero und Trajan. Ich weiss wohl, dass solche Betrachtungen nur denjenigen überzeugen können, der die Manieren des Hesychius gründlich beobachtet und seine sämmtlichen Epochenbezeichnungen sich zum Ueberblick gebracht hat. Mir jedenfalls scheint es höchst wahrscheinlich, dass die Datirung der ἀκμή (denn die meint ja Hesychius) des Ephorus und Theopomp nach dem Jahre der athenischen Anarchie weiter gar keinen als den eben entwickelten, sehr allgemeinen Sinn hat und zu einer Eruirung ihrer wahren Lebenszeit absolut unverwendbar ist.

---

[1] Diese Epoche hat für Hesych förmlich etwas Fascinirendes. Daher er sie sogar ganz verkehrt einmischt s. Τιμόθεος Θερσάνδρου· ἦν δ' ἐπὶ τῶν Εὐριπίδου χρόνων, καθ' οὓς καὶ Φίλιππος ὁ Μακεδὼν ἐβασίλευεν. Archelaus hier (mit Reinesius) zu substituiren, geht schwerlich an. Dagegen glaube ich, dass s. Πύρρων· ὅς ἦν ἐπὶ Φιλίππου τοῦ Μακεδόνος κατὰ τὴν ρια ὀλυμπιάδα καὶ ἐπέκεινα, statt anderer Aushülfen (mit Eud. und Clinton zu schreiben ρα führt zu gar nichts) einfach an einen Schreibfehler zu denken ist. Φιλ. steht statt Ἀλεξάνδρου; dessen richtige Epoche ist Ol. 111 (vgl. s. Φανίας).

[2] Aus der Vergleichung dieses Artikels geht auch hervor, dass C. Müllers gewaltsame Umdeutung der s. Θεοπ. erwähnten ἀναρχία Ἀθηναίων in eine macedonische ἀναρχία (F. H. Gr. I p. LVIII) nicht das Richtige trifft. Die athenische ἀν. war eben eine der Epochen des Hesychius. Im Uebrigen ist die Zeitangabe am Schluss des Art. Κέφαλος so unsicher in den Hss. überliefert, dass damit nichts anzufangen ist. Jedenfalls wollte aber Hes. mit seinem γέγονε eine Bestimmung der Blüthezeit des K. geben.

4. Σιμωνίδης Ἀμοργῖνος· γέγονε δὲ καὶ αὐτὸς μετὰ 193
ς καὶ ῡ ἔτη τῶν Τρωϊκῶν. Dieser Artikel bietet mancherlei noch ungelöste Schwierigkeiten dar. 490 Jahre nach den Τρωϊκά: das wäre 693 = Ol. 21, 4. Dies ergiebt eine von der gewöhnlichen Datirung des Simonides von Amorgos abweichende Ansetzung: Eusebius setzt ihn, als Zeitgenossen des Archilochus, in Ol. 28, 4. Eine Ausgleichung durch Ausgehen von der troischen Aera des Demokrit (1150) zu versuchen (mit Welcker, Rhein. Mus. 1835 p. 356) wäre nur möglich, wenn sich die Benutzung einer andren troischen Aera als der Eratosthenischen bei Suidas nachweisen liesse: was nicht der Fall ist. Zu der Auslegung des γέγονε = ἐγεννήθη wird wohl schwerlich irgend Jemand hier seine Zuflucht nehmen wollen. Hesychius setzt wirklich den Simonides höher hinauf als Eusebius. Aber welche Gründe bewegen ihn?

Ich würde glauben, dass die Zeit der Colonisirung von Amorgos von Samos aus, deren Suidas in den mit Recht auf Simon. bezogenen Worten s. Σιμμίας Ῥόδιος (p. 753, 9 ff. Bh.) gedenkt, zur genauen Bestimmung der Zeit des Simonides, welcher an der Spitze der Colonisten stand, benutzt sei, wenn nicht theils die Notiz von dieser Colonisirung aus einer andern Quelle in die übrige Aussage des Suidas nur eingeschoben zu sein schiene (wie ich denke aus Philo's Werk π. πόλεων κτλ.[1]), theils die Worte des Suidas: καὶ αὐτός (welche freilich Eudocia p. 383 flüchtig auslässt) einen andern Grund für die Ansetzung des Simon. auf 490 p. Tr. c. vermuthen liessen. Durch ein solches ‚καὶ αὐτός' weist Suidas bald auf einen Namensvetter, bald auf einen Zeitgenossen des gerade behandelten Autors hin, von dem das Gleiche wie von diesem auszusagen sei. Der Artikel, auf welchen hier zurückgewiesen ist, findet sich, wie übrigens in den analogen Fällen bei S. meistens, nicht mehr vor. Auf einen Namensvetter das gedankenlos

[1] Dies wird durch die Aehnlichkeit der Notiz s. Σιμμίας mit Steph. Byz. s. Ἀμοργός sehr wahrscheinlich. Hesychius hat das Werk des Philo auch sonst benutzt (s. Wachsmuth Symb. Bonn. p. 145); Uebereinstimmung zwischen ihm und Stephanus weist auf eine gemeinsame Benutzung des Philo namentlich da hin, wo wie hier (s. Niese, de Steph. Byz. auct. p. 36) schon an und für sich eine Benutzung des Philo bei Stephanus wahrscheinlich ist.

stehen gelassene καὶ αὐτός zu beziehen, wird hier Niemanden in den Sinn kommen. Ohne Zweifel ist an einen Zeitgenossen des Dichters zu denken. An welchen, ist bald gesagt: es kann, in dieser frühen Zeit, gar kein andrer Zeit-
194 genosse des Simon. gemeint sein, als der ihm in poetischer Thätigkeit so nahe verwandte Archilochus[1]. Hätten wir den Artikel Ἀρχίλοχος des Hesychius noch, so würde sicherlich auch dort zu lesen sein, dass dieser grosse Neuerer gelebt habe (γέγονε) 490 Jahre nach Trojas Zerstörung. Der Fall ist also ganz ähnlich dem oben betrachteten von Theognis und Phocylides. Nun aber, wie kam Hesychius dazu, den Archilochus auf Ol. 21, 4 zu setzen? Dieses begreift sich nicht so einfach. Um die durchaus nicht überlieferte Zeit des Arch. zu bestimmen, hatten die alten Forscher zwei Anhaltspuncte. 1) Arch. betheiligt sich bei der Gründung von Thasos. Diese setzte Xanthus in Ol. 18, Dionysius in Ol. 15: Clemens Strom. I p. 333 B Sylb. Man liess den Archilochus gleich bei der Colonisirung mit thätig sein (Oenomaus fr. 14 p. 380b Müll.), vielleicht nur nach einer vagen Vermuthung (ähnlich wie man bekanntlich den Lysias gleich bei der Gründung von Thurii, 15 Jahre alt, mitziehen liess, und dadurch seine Chronologie arg verwirrte). Dass aber jedenfalls diese Vorstellung alt, ja die ganz gewöhnliche (nicht nur ein Autoschediasma des Oenomaus) war[2], zeigen die Ansätze der Gründung von Thasos bei Clemens. Das Schwanken der Ueberlieferung beweist, dass die Zeit der Gründung nur errechnet ist: aber errechnet wonach? höchst wahrscheinlich nach der anderweit gefundenen Zeit der Blüthe des Archilochus. Man hatte hierfür noch einen Anhalt: 2) die Erwähnung des Lyderkönigs Gyges in einem Verse des Archilochus. Man nahm an, dass A. des Gyges Zeitgenosse gewesen sei: Herodot I 12. Für die Zeit des Gyges kannte das Alterthum, wie es scheint, drei

[1] An diesen denkt auch D. Volkmann, der am Genauesten von dem Gebrauche des ‚καὶ αὐτός' bei Suidas gehandelt hat: De Suidae biogr. quaestt. novae (Numb. 1873) p. IV. Er möchte ein: σύγχρονος Ἀρχιλόχου einschieben, hat aber vergessen zu sagen, wo ein solcher Zusatz Platz finden und wie er sich neben dem καὶ αὐτός überhaupt halten könne. <Vgl. oben p. 94 ff.>

[2] Wie Gelzer meint (Rhein. Mus. XXX 251).

Berechnungen. Nach Herodot begann die Regierung des Gyges (ungefähr) 716 v. Chr. (Ol. 16) — nach Euphorion (bei Clemens Str. I p. 324 B/C) Ol. 18. Nur diese zwei Berechnungen kennt Plinius, nach welchem (n. h. XXXV 8 § 55) Candaules stirbt, also Gyges zur Regierung kommt, entweder Ol. 18, oder im Todesjahre des Romulus, d. i. 716 v. Chr. = Ol. 15, 4—16, 1. Sieht man nun, dass nach Clemens Xanthus die Gründung von Thasos auf Ol. 18 berechnete, Dionysius 195
auf Ol. 15, so ist eine Vermuthung sehr einleuchtend, welche mir Gutschmid ausgesprochen hat, dass nämlich jene Ansetzung von Thasos ganz einfach gewonnen sei aus der Beachtung des Regierungsanfanges des Gyges, unter welchem ja Archilochus gelebt haben sollte. Hiernach würde also die Berechnung des Regierungsanfanges des Gyges auf Ol. 18 von Xanthus herrühren, Dionysius aber sich der Berechnung des Herodot angeschlossen haben[1]. Wer nun aber die Gründung von Thasos nach der Regierung des Gyges berechnete, der sagte damit implicite, dass Archilochus bereits als Mann an der Gründung von Thasos theilgenommen habe: denn unter Gyges sollte Archil. ja nicht erst geboren sein, sondern geblüht haben. — Eine dritte Berechnung endlich setzte den

---

[1] Denn daraus dass Dionys. Ol. 15 nennt, nach Herodots Berechnung (170 Jahre vor der Eroberung von Sardes) der Anfang der Regierung des Gyges auf Ol. 16, 1 fallen müsste, wenn er (gleich Eusebius) die Eroberung von Sardes 546 ansetzte (s. Gelzer a. a. O. p. 242; von 546 rückwärts rechneten übrigens auch jene von Plinius l. l. gemeinten Autoren, welche Candaules 716 sterben liessen), wird man ja wohl kein Argument gegen diese Annahme ableiten wollen. Konnte nicht Dionys den Fall von Sardes auf ein andres Jahr, etwa auf 549 berechnen (wie Duncker G. d. Alt. IV[4] 323) und 170 Jahre vorher, also 719 = Ol. 15, 2 die Regierung des Gyges beginnen lassen? — Der Dionysius des Clemens ist übrigens gewiss, wie C. Müller F. H. G. IV 396 annimmt, Dionys von Halicarnass, dessen Χρονικά Clemens noch einmal benutzt. Dies wird um so sichrer, wenn man nun in der Notiz bei Clemens eine Fixirung des Regierungsantrittes des Gyges erkennt und damit vergleicht, wie Dionys von Halicarnass, de Thucyd. iud. 5 extr. vom Beginn der Mermnadenherrschaft bis zum J. 478 240 Jahre verfliessen, die Regierung des Gyges also Ol. 15, 2/3 (718) beginnen lässt. Durch diese Vergleichung übrigens, sieht man wohl, wird wiederum die Vermuthung, dass bei Clemens die 15. Olympiade eigentlich den Regierungsantritt des Gyges, und nur mittelbar die Gründung von Thasos bezeichne, erheblich unterstützt.

Anfang der Regierung des Gyges in das J. 699 vor Chr. = Ol. 20, 2. Es scheint, dass bereits Dionys von Halicarnass (ad Cn. Pomp. 3) auf diese Berechnung hinweist[1]; später mag
196 sie Africanus zur Geltung gebracht haben, und ihr folgen sämmtliche aus Eusebius geflossenen Verzeichnisse der lydischen Könige. Eine spätere Ansetzung des Regierungsantrittes des Gyges kann sich auf griechische Berichte nicht stützen: sie aus Schreibfehlern einiger dieser Verzeichnisse belegen zu wollen ist ein ganz vergebliches Bemühen[2].

---

[1] Dort wird der Zeitraum von Gyges bis 478 v. Chr. auf 220 Jahre geschätzt, wonach denn Gyges 698 zur Regierung gekommen wäre. Ohne Noth corrigirt Clinton F. H. p. 310 Kr. $\overline{\sigma\mu}$ statt $\overline{\sigma\kappa}$. Das Zusammentreffen des Dionysius mit Eusebius kann nicht aus einem reinen Schreibfehler zufällig entstanden sein. Dionys folgt eben an verschiedenen Stellen verschiedener Berechnung.

[2] Ich muss mich ganz entschieden gegen Gelzers Verfahren in seinem übrigens so interessanten Aufsatze ‚das Zeitalter des Gyges‘ (Rhein. Mus. XXX) erklären, wodurch es nach Verwerfung der Angaben aller andren Ausflüsse des Eusebius gelingt, endlich in dem armenischen Eusebius (Euseb. ed. Schoene I 1 p. 69. 70) eine Königsreihe aufzufinden, deren Zahlen sich mit den Ergebnissen der Assyriologie vereinigen lassen, und nun den Schein einer Bestätigung dieser Ergebnisse durch die ächte Ueberlieferung der griechischen Chronographen zu erwecken. An sich schon ist die Vorstellung schwerlich zu rechtfertigen, dass dieser einzige Benutzer des Eusebius reinere (oder gar andre) Quellen als alle übrigen gehabt haben sollte, und dass also, dem einstimmigen Zeugniss von sieben andren Ausflüssen aus Eusebius (Syncellus, Series Regum sec. Armen. [I 2 p. 14 Sch.], Ser. Reg. sec. Hieron. [I 2 p. 30], Χρονογρ. συντ. p. 92 Sch., Exc. Lat. Barbari p. 220 Sch., die Uebers. des Canon durch Hieronymus und den Armenier) gegenüber, die 5 (statt 15) Regierungsjahre des Sadyattes bei dem Armenier (wodurch allein seine Verwendung für Gelzer fruchtbar wird) für etwas andres als einen Schreib- oder Lesefehler gelten könnten. [Nachtrag Rhein. Mus. XXXIII p. 639: Irrtümlich rede ich von ‚sieben andern Ausflüssen aus Eusebius‘: es sind nur fünf. Denn die Ser. reg. sec. Hieron. zählt neben dem Kanon des Hieronymus nicht besonders; die Exc. lat. Barb. schöpfen hier, von Eusebius völlig unabhängig, aus gleicher Quelle wie dieser, d. i. aus Africanus. Natürlich beweist nun die Uebereinstimmung der Exc. mit den Ausflüssen des Eusebius doppelt stark für die Richtigkeit der in diesen gebotenen Ueberlieferung.] Sodann aber ist das Jahr, in welches Eusebius den Regierungsantritt des Gyges fallen lassen wollte, viel sichrer durch Rechnung von oben herunter, als von unten (Einn. von Sardes) hinauf zu finden. Die Discrepanzen in den Zahlen beginnen, in den verschiedenen Versionen des eusebianischen Berichtes, erst bei Gyges selbst, vorher sind sie alle völlig einig: sie geben dem Ardys 36, Alyattes I 14, Meles 12, Candaules 17, zusammen 79 Jahre. Nun steht die

Man hatte also, ganz genau betrachtet, nur Einen Anhalt 197
zur Bestimmung der Zeit des Archilochus: die Regierung des Gyges. Je nachdem man nun diese berechnete, bestimmte man auch die Blüthezeit des Archilochus. Die gewöhnliche Ansetzung derselben ist auf Ol. 23, 500 Jahre nach den Τρωϊκά (Tatian. Euseb.). Dieser Zeitpunkt ist, glaube ich, gewählt

---

Regierungszeit sämmtlicher Könige, 232 Jahre, völlig fest, ebenso fest die Zeit der Einnahme von Sardes, 546: die ganze Reihe beginnt daher 778 (und so auch richtig Hieron. und vers. Armen. des Κανών, Series regum sec. Armen. Irrig beginnt der Barbarus genau mit Ol. 1, wodurch es kommt, dass seine sonst richtig überlieferte Reihe zwei Jahre zu spät endigt). 778—79 führt auf 699 als Anfang der Regierung des Gyges. Warum Africanus, dem Eusebius folgte, die ganze Reihe so viel tiefer herunterrückte, als Herodot und Xanthus, wäre zu untersuchen. Ich fühle mich hierzu völlig incompetent, aber dies Eine scheint mir gewiss, dass, wie sicher oder unsicher auch die Ergebnisse der assyriologischen Forschung in Betreff der Regierung des Gyges sein mögen, die Ueberlieferungen der griechischen Chronographen dieselben nicht unterstützen. — Durch seine gewaltsame Zurechtbiegung der griechischen Ueberlieferung über die Zeit des Gyges ist Gelzer auch veranlasst worden, die Ueberlieferungen über die Zeit des Archilochus nicht ganz unbefangen zu behandeln, um sie mit seiner übrigen Rechnung in's Gleiche zu bringen. Es erschien darnach nicht ganz überflüssig, die verwickelte Angelegenheit noch einmal von einem andern Standpuncte aus zu behandeln. — Zu untersuchen wäre übrigens, bei einer sehr nothwendigen Neubearbeitung der gesammten Chronologie der lydischen Könige, auch die Stellung des Marmor Parium in dieser Angelegenheit. Gelzer (p. 243) schiebt die dort vorliegende Ansetzung des Regierungsantrittes des Alyattes gar zu kurz bei Seite. Allerdings ist in ep. 35 die Zahl verstümmelt: aber einfachste Ueberlegung lehrt, dass eine andre Ergänzung der Zahl als die von Selden vorgeschlagene (341) überhaupt gar nicht möglich ist. Nach dieser absolut sichern Ergänzung begann also die Regierung des Alyattes im J. 605 v. Chr. Freilich sind uns nun im M. P. die Zahlen der Regierungsjahre des Sadyattes, Ardys, Gyges nicht genannt. Wenn ich gleichwohl annehme, dass der Chronolog des M. P. die Regierung des Gyges, mit Xanthus, Ol. 18, 3 = 706/5 beginnen liess, so bewegt mich dazu die Berechnung, dass zwischen dem Regierungsantritt des Gyges nach Xanthus und dem des Alyattes nach M. Par., wie drei Regierungen, so auch gerade 3 γενεαί = 100 Jahre liegen: ein Abstand, den man nicht für zufällig halten wird, wenn man beachtet, dass auch bei Herodot die Regierungen des Gyges, Ardys, Sadyattes (38 + 49 + 12) 99 Jahre füllen. Ist es an sich schon wahrscheinlich, dass zur Zeit des M. P., wer der Berechnung des Herodot nicht folgen wollte, überhaupt nur der des Xanthus folgen konnte, so wird dieses einfache Rechenexempel es wohl noch wahrscheinlicher erscheinen lassen, dass wir in der Ansetzung des Regierungsantrittes des Alyattes auf 605 einen Rest der Berechnung des Xanthus vor uns haben.

als die Mitte der Regierung des Gyges, wenn diese (nach Xanthus) Ol. 18, 3 = 706 begann, und (wie die geläufige Ueberlieferung lautet) 36 Jahre währte: 706—18 = 688 = Ol. 23, 1. Eine andre Ansetzung des Arch., auf Ol. 28, 4 = 665 (Hier. chron. 1352), hat wohl keinen andern Grund als dass man den Arch., um der bei christlichen Chronographen so beliebten Herabdrückung der Zeiten der griechischen Culturentwicklung willen, möglichst spät anzusetzen wünschte, nämlich auf die letzte Zeit des Gyges. Warum nun Hesychius die Blüthe des Archilochus und dessen, nur nach ihm bestimmbaren[1] Zeitgenossen Simonides um 10 Jahre höher
198 hinaufsetzt, weiss ich freilich mit Bestimmtheit nicht zu sagen: aber nach der Regierung des Gyges bestimmt auch er die Zeit des Dichters ohne allen Zweifel. Sehr nahe seiner Datirung kommt die bei Clemens Strom. I p. 333 C gegebene Bestimmung; Διονύσιος (φησὶ) περὶ τὴν πεντεκαιδεκάτην (ὀλυμπιάδα) Θάσον ἐκτίσθαι, ὡς εἶναι συμφανὲς τὸν Ἀρχίλοχον μετὰ τὴν εἰκοστὴν ἤδη (? <κατὰ τὴν εἰκ. σχεδόν?>) γνωρίζεσθαι ὀλυμπιάδα: womit denn Arch. auch etwa in die Mitte der Regierung des Gyges (von Ol. 15 an gerechnet) gerückt wäre. Wie wenn Hesychius seine Zeitbestimmung dem Dionysius verdankte, dessen Χρονικὰ er auch sonst bisweilen benutzt hat?[2]

[1] Dass, nach der Methode der Synchronismen, Archilochus den Simonides nur mitschleppte (es ist freilich beinahe so, wie in der Fabel: von ungefähr musst' einen Blinden u. s. w.), zeigt deutlicher noch als die Zusammenstellung der Beiden bei Eusebius die kurze Notiz bei Clemens Str. I p. 333 B: Σιμωνίδης μὲν οὖν κατ' Ἀρχίλοχον φέρεται. Proclus chrestom. p. 243, 10 Westph. giebt sich zwar den Anschein, als ob er die Zeit des Simonides selbständig bestimmen könne, und zwar nach der Regierung Ἀνανίου τοῦ Μακεδόνος. Diesen König kennt Niemand; Clintons Aenderung Ἀργαίου liegt zu fern, auch würde die Datirung nach einem für die Griechen so gleichgültigen macedonischen Könige so früher Zeit ohne Beispiel sein. Ich vermuthe dass irgend eine Verwirrung vorliegt (vgl. Welcker a. O. p. 357); vielleicht darf man sogar vermuthen, dass durch völlige Zerrüttung der Ueberlieferung des Photius, oder durch eine arge Nachlässigkeit des Photius selbst, der Iambograph Ananius, dessen Proclus in der Aufzählung der berühmtesten Iambographen so gut gedenken konnte, wie etwa Tzetzes prol. ad Lycophr. p. 254 Müll., zu einem Könige von Macedonien geworden ist, wozu die Nennung irgend eines solchen Königs in naher Nachbarschaft Anlass geben konnte.

[2] s. Εὐριπίδης (der jüngere). Vgl. Volkmann a. O. p. XVII. <S. oben p. 66 A.>

Ein sehr bedenklicher Fall ist 5. Στησίχορος· τοῖς δὲ χρόνοις ἦν νεώτερος Ἀλκμᾶνος, ἐπὶ τῆς λζ ὀλυμπιάδος γεγονώς. ἐτελεύτησε δ' ἐπὶ τῆς νς. Man betrachtet es als völlig sicher, dass Suidas γεγονώς = *natus* gemeint habe (S. Kleine Stesich. p. 4. Clinton F. H. a. 553). Mir scheint das höchst zweifelhaft. Den Tod des Stes. setzt, gleich Suidas, auch Hieronymus in Ol. 56 (Eus. Armen. Ol. 55, 3): ich möchte freilich die Richtigkeit der Ueberlieferung nicht verbürgen, wenn ich sehe, dass man gleich darnach die Geburt des Simonides ansetzte: man liebte ja ein solches Spiel mit providentiellen Ersatzmännern namentlich in der Litteraturgeschichte recht sinnreich durchzuführen. Simonides war jünger als Stesichorus, das wusste man aus seiner eignen Aussage (fr. 53)[1]: der lockenden Combination, nach welcher der Eine ein Jahr 199
vor dem Geburtsjahre des Andern starb, nachzugeben, konnte schwerlich eine positive Notiz über das Todesjahr des Stesichorus verhindern, dessen Personalia offenbar schon früh völlig im Dunkeln lagen. Gleichviel: auf Ol. 56 setzte die antike Tradition des Stesichorus Ende. Nun soll er 85 Jahre erreicht haben, wie Lucian Macrob. 26 berichtet, dem Niemand widerspricht. Nach Suidas aber wäre er nur 76 Jahre alt geworden, wenn er wirklich Ol. 37 geboren war. Der von Kleine und Clinton eingeschlagene Ausweg, die Angabe des Suidas zugleich gelten und nicht gelten zu lassen, ihm sowohl wie dem Lucian ein wenig abzuhandeln[2], widerspricht aller vernünftigen Methode.

Die ἀκμή des Stesichorus, im apollodorischen Sinne, kann freilich des Suidas γεγονώς auch nicht wohl bezeichnen sollen: er würde ihm dann ein ungeheures Alter aufbürden. Das γεγονώς muss einen unbestimmteren Sinn, den seiner ‚Ansetzung' im Allgemeinen haben. Aber man kann freilich nicht einmal die Fixirung eines allerersten Auftretens des (in Ol. 37, 4 kaum elfjährigen)[3] Stes. als Grund einer solchen Ansetzung

[1] vgl. Suidas s. Σιμωνίδης· μετὰ Στησίχορον τοῖς χρόνοις. <— Stesichorus Zeitgenosse des Pythagoras: vgl. Wort des Pythagoras über Stesichorus: Anthol. Palat. VII 75 (Ἀντιπάτρου).>

[2] Kl. lässt den St. leben von Ol. 33, 4—55, 1; Clinton von Ol. 37, 1—56, 4 (80 J. lang).

[3] <So wird z. B. bei Eusebius die Blüthe des Epicur in Ol. 112, 4

ansehen <Vgl. oben p. 104 f.>. Vielleicht wird man darauf verzichten müssen, den Grund einer so wunderlichen Zeitbestimmung zu erkennen; vielleicht aber bietet sich doch ein schwacher Schimmer zur Erkenntniss desselben dar. Der Zusatz νεώτερος Ἀλκμᾶνος wird schwerlich ganz umsonst gemacht sein. Die Zeit des Alkman ist nun freilich nicht sichrer überliefert als die des Stesichorus: aber ich denke, die Notizen darüber sind durchsichtiger als die den Stes. betreffenden. Man scheint den nach eignem Zeugniss ‚vom hohen Sardes' stammenden Dichter nicht unpassend nach einem lydischen Könige datirt zu haben. Suidas sagt: ἦν δ' ἐπὶ τῆς κζ̄ ὀλυμπιάδος βασιλεύοντος Λυδῶν Ἄρδυος τοῦ Ἀλυάττου[1] πα-
200 τρός. Ol. 27 (672) würde nach der Berechnung des Africanus noch in die Regierung des Gyges (699—663) fallen; Suidas folgt guten älteren Autoren, denen diese Berechnung noch nicht bekannt war: wie oben s. Σιμωνίδης Ἀμοργῖνος sehen wir ihn der Herodoteischen Rechnung folgen, nach welcher Ardys regiert haben würde 678—629. Ol. 27 (672) ist das siebente Jahr des Ardys. — Eusebius bietet für Alcman zwei Ansätze. Ol. 42: Alcman, ut quibusdam videtur, agnoscitur (vgl. Syncell.) ist sehr durchsichtig: nach einem leichtfertigen Synchronismus wird A. hier neben den unmittelbar vorher genannten Stesichorus gestellt. Stes. selbst ist auf diese Olympiade nur gesetzt worden als ungefährer Zeitgenosse des Alcaeus und der Sappho (vgl. Suidas s. Σαπφώ). Ernstlicher gemeint ist die Ansetzung auf Ol. 30, 4 (Abr. 1360). Welchen Sinn diese Datirung habe, lehrt ein Blick auf die Regententafeln des Eusebius: Ol. 30, 4 (657) ist das siebente

(329) gesetzt: damals war er 12 Jahre alt, da er 342/1 geboren war: aber die Ansetzung bezieht sich wohl auf sein erstes Befassen mit Philosophie in seinem 12. Jahre: s. Laert. X 14.>

[1] Nach Herodot und Eusebius sollte man Σαδυάττου erwarten. Verwechselte Hesych den Ardys I des Eusebius, Vater des Alyattes, mit Ardys II, Vater des Sadyattes? oder gab es eine abweichende Tradition über den Namen des Sohnes des Ardys II? oder ist Ἀλυάττης statt ΣΑΔυάττης einfach ein Schreibfehler? Ich glaube das Letzte: zumal da auch in den Escorialexcerpten aus Nicolaus Dam. der Sohn des Ardys I bald Σαδυάττης bald Ἀδυάττης genannt wird (F. H. Gr. III p. 382. 383). — Bei Nicol. Dam. fr. 63 ist statt Σαδυάττης—Ἀλυάττεω παῖς vielleicht Ἀλ. πατήρ zu corrigiren.

Jahr der Regierung des Ardys, nach der Rechnung des *Africanus*, nach welcher Ardys regiert 663—626. Ich denke, die Uebereinkunft des Suidas und des Eusebius genau auf das *siebente* Jahr des Ardys ist zu frappant als dass sie für zufällig gehalten werden könnte. Dann kann aber der Ansatz des Eusebius nicht für eine *andre* Datirung als die des Suidas gelten. Vielmehr *meinen* beide Autoren ganz denselben Zeitpunct, das siebente Jahr des Ardys. *Warum* man gerade dieses Jahr wählte, bliebe zu untersuchen; ob vollends die Berechnung der Alten richtig und wohlbegründet sei, ist eine ganz andre Frage[1]. Um nun zu Stesichorus zurückzukehren, so halte ich wenigstens für sehr denkbar, dass seine Blüthe (γεγονώς), welche ausdrücklich *nach* Alcman gesetzt wird, einfach um einen solchen Zeitraum von der Zeit der Blüthe des Alcman abgerückt ist, wie er zwischen Geburt und ἀκμή eines Mannes, aber auch zwischen ἀκμή des *Lehrers* und ἀκμή des *Schülers* passend angenommen wird, nämlich um 10 Olympiaden[2]. Dies zu glauben, bewegt mich ein ganz analoger Fall. Vom *Arion* sagt Suidas: τινὲς δὲ καὶ μαθητὴν *Ἀλκμᾶνος* ἱστόρησαν αὐτόν. Nun bemerke man den wohlabgemessenen Zwischenraum zwischen der Blüthe des Alcman und der des Arion bei Eusebius. Alcman blüht Ol. 30, 4, Arion genau *10 Olympiaden später*, Ol. 40, 4 (so Schöne im Hieronymus mit codd. B. R. S.). Diese Ansetzung kann schwerlich einen andern Grund haben, als die Berechnung des Verhältnisses des Arion zu Alcman. Suidas 201
folgt einer andern Rechnung, indem er des Arion Blüthe (*γέγονε*) einfach gleichsetzt mit der Blüthe des Periander, nämlich auf Ol. 38[3]. Wie also, wenn Suidas, ähnlich wie Eusebius einen vermeintlichen Schüler des Alcman, so den als Nachfolger des Alcman in dem Principat der melischen Dich-

[1] Welckers Ausg. der Fragmente des Alcman (Giess. 1815) habe ich nicht benutzen können.

[2] <S. unten p. 171 Lasos und Pindar und vgl. Diels Rhein. Mus. XXXI p. 35.>

[3] Es bedarf nur dieser höchst einfachen Beobachtung, um das von Gaisford und Westermann (Biogr. p. 104) aufgenommene κη der Hss. BE als einfachen Schreibfehler, das λη der andern Hss. als die richtige La. zu erkennen <vgl. Suidas s. Περίανδρος>.

ter bekannten Stesichorus einfach in die nächste Generation, 40 Jahre nach der ἀκμή des Alcman, setzte, ohne sich um genauere Bestimmung seiner wirklichen ἀκμή zu bekümmern? —

6. Μίμνερμος· γέγονε δ' ἐπὶ τῆς λ̅ζ̅ ὀλυμπιάδος ὡς προτερεύειν τῶν ἑπτὰ σοφῶν· τινὲς δ' αὐτοῖς καὶ συγχρονεῖν λέγουσι. Da wir keinerlei andre Berichte über die Zeit des Mimnermus haben, so ist wohl schwerlich auszumachen, welche Berechnungen diesem Ansatz zu Grunde liegen. Gewiss ist nur, dass Suidas das γέγονε = ἤκμαζε verstand: denn wenn er damit die Zeit der Geburt des M. hätte bezeichnen wollen, so hätte er unmöglich hinzusetzen können ὡς προτερεύειν κτλ. Denn wer Ol. 37 geboren war, stand ja im Zeitalter der sieben Weisen gerade in seiner ἀκμή. Im Uebrigen hatten ja diejenigen Recht, welche den M. zum Zeitgenossen der sieben Weisen machten: seine Bekanntschaft mit Solon ist sicher. Wer dennoch seine ἀκμή in Ol. 37 setzte, mochte etwa für angemessen halten, die Blüthe des Dichters, welcher von dem Kampf der Smyrnäer gegen Gyges noch durch Augenzeugen erzählen hören konnte (fr. 13. 14), nicht gar zu weit von der Zeit des Gyges ab, sondern ungefähr 50 Jahre nach seinem Tode anzusetzen, in die Regierung des Sadyattes, welche nach Herodots Berechnung etwa in der Mitte der 37. Olympiade begann. Ob ein Synchronismus mit Stesichorus zur Bekräftigung dieser Datirung beitrug? —

7. Φερεκύδης Σύριος. γέγονε κατὰ τὸν Λυδῶν βασιλέα Ἀλυάττην, ὡς συγχρονεῖν τοῖς ἑπτὰ σοφοῖς καὶ τετέχθαι περὶ τὴν με ὀλυμπιάδα. — Man fasst hier gewöhnlich γέγονε = natus est (z. B. Clinton F. H. a. 544, Zeller Philos. d. Gr. I[3] 72); ob damit die Meinung des Hesychius getroffen ist, scheint mir zweifelhaft. Freilich fällt ja Ol. 45 (600) jedenfalls in die Regierung des Alyattes, aber, stelle man sich wie man wolle, diesem Ansatz widerspricht die Behauptung, dass Ph. ‚ein
202 Zeitgenosse der sieben Weisen' gewesen sei. Hiermit soll nämlich ohne allen Zweifel ausgesagt werden, dass die Blüthe des Ph. falle auf jene ganz bestimmte Olympiade, auf welche man auch die Blüthe der sieben Weisen herkömmlicher Weise festgesetzt hatte. Nun ist allerdings aus den verschiedenen Erwähnungen der Epoche der sieben Weisen bei Suidas (s.

Πιττακός, Τυρταῖος, Μίμνερμος, Περίανδρος) nicht viel mehr zu entnehmen, als dass ihm der Zeitpunct dieser Epoche nicht sonderlich klar war, dass er ihn aber jedenfalls nach Ol. 37 suchte. Einzig die Worte s. Ἐπιμενίδης· γέγονε δ' ἐπὶ τῆς λ ὀλυμπιάδος, ὡς προτερεύειν καὶ τῶν ἑπτὰ σοφῶν, ἢ καὶ ἐπ' αὐτῶν γενέσθαι· ἐκάθηρε γοῦν τὰς Ἀθήνας τοῦ Κυλωνείου ἄγους κατὰ τὴν μϛ ὀλυμπιάδα, lassen erkennen, dass er diese Epoche in der Nähe der 46. Olympiade suchte. Die gewöhnliche Ansetzung der sieben Weisen war die von Demetrius Phal. gegebene: ἄρχοντος Ἀθήνησι Δαμασίου (Laert. I 22), d. i. wie man aus sehr triftigen Gründen annimmt, nicht der ‚Damasias II', Archon Ol. 49, 3, dessen Marm. Par. ep. 38 gedenkt, sondern ein eben durch das M. P. indicirter Damasias I, dessen Archontat sehr wahrscheinlich in Ol. 48, 4 fiel (s. Fischer Gr. Zeitt. a. 585; Diels, Rhein. Mus. XXXI 17). Wenn bei Eusebius die ‚Benennung der sieben Weisen' auf Ol. 50, 2 (so Hier.: Ol. 50, 4 Eus. Armen.)[1] angesetzt ist, so erklärt sich, denke ich, diese Differenz abermals einfach aus der verschiedenen Berechnung der Zeiten der lydischen Könige. Nach Herodoteischer Rechnung wäre Ol. 48, 4 = 585/4 das 33. Regierungsjahr des Alyattes; es müsste ein höchst intelligenter Zufall sein, der es so gefügt hätte, dass in Ol. 50, 2 nach der Rechnung des Africanus nun auch gerade das 33. Jahr des Alyattes mit der Blüthe der sieben Weisen zusammenfiele. Vielmehr sagt auch hier die Ansetzung des Eusebius im Grunde dasselbe wie die des Demetrius[2]. Da es mithin nur Eine Ansetzung der Epoche der sieben Weisen gab, so hat es alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass auch Hesychius, welcher ja in der Chronologie der lydischen Könige dem He-

---

[1] <So Tatian ad Gr. 41 p. 162 Otto: Θάλητος γενομένου περὶ τὴν πεντηκοστὴν ὀλυμπιάδα (daraus Clemens Str. I p. 332 B: aber ebenso derselbe p. 302 A, nicht aus Tatian). Ob die ganze Exposition des χρόνος bei Tatian c. 41 aus Africanus ist? d. h. natürlich aus des Africanus Quelle.>

[2] Die Abweichung des Euseb. Armen. von Hieronymus ist nur eine scheinbare: er setzt allerdings die ‚Benennung' der 7 Weisen in Ol. 50, 4: aber dieses Jahr ist ihm eben das 33. Jahr des Alyattes. Er lässt nämlich Ol. 1 nicht wie Hieronymus auf 1241 Abr., sondern auf 1240 fallen, und die Regierung des Alyattes nicht 1406, wie Hier., sondern 1407 beginnen. Daher die Differenz um zwei Jahre.

rodot folgt, diese Epoche auf Ol. 48, 4 bestimmt habe. Wenn
203 er also von Pherecydes sagt: ‚er lebte zur Zeit des Alyattes, so dass er ein Zeitgenosse der sieben Weisen war', so hängt das zwar in sich wohl zusammen, bestätigt auch obendrein meine Beobachtung, dass man die Zeit der sieben Weisen nach der Regierung des Alyattes berechnete, — aber wie verträgt es sich mit dem Schluss: ‚und (so dass!) er um die Zeit der 45. Olympiade geboren ist'? Dass dies ein ‚vollkommener Widerspruch' ist, mag man nun γέγονε = ἤκμαζε oder = ἐγεννήθη verstehen, leuchtet nach meinen Auseinandersetzungen nun wohl ein. Ich könnte diesen Widerspruch getrost so ‚geheimnissvoll' lassen, wie er nach seiner Natur ist, wenn nicht meine Aufgabe einen Versuch, seine Entstehung zu erklären, forderte. Ich vermuthe nun dass die beiden Berichte: γέγονε—σοφοῖς und καὶ—ὀλυμπιάδα, unvereinbar wie sie sind, aus verschiedenen Quellen geflossen und von Hesychius eben nur in harmloser Unwissenheit unter Einen Hut gebracht sind. Es ist leicht wahrzunehmen, dass die Notiz des Hesychius über Pherecydes Syrius nicht, gleich den meisten Philosophenbiographien des Hesychius aus Laertius Diogenes oder, wie Nietzsche wahrscheinlicher gemacht hat, mit diesem aus gemeinsamer Quelle geschöpft, sondern aus durchaus verschiedenen Berichten entnommen ist. Ich denke, dass für den Hesychius die φιλόσοφος ἱστορία des Por-
204 phyrius hier Quelle gewesen ist[1]. Da nun aber der andre,

[1] Aus Porphyrius stammt die Notiz πρῶτον συγγραφὴν ἐξενεγκεῖν πεζῷ λόγῳ: vgl. Suid. s. Φερεκύδης Ἀθηναῖος. Vgl. auch das oben <p. 124 ff.> zu Suid. s. Οἰνόμαος Bemerkte. Die Idee, des Pherecydes Weisheit aus den Φοινίκων ἀπόκρυφα βιβλία abzuleiten (statt aus der Lehre des Pittacus: Laert. I 116) ist gewiss im Sinne des Porphyrius; die Lehrerstellung des Ph. zu Pythagoras, sein Tod an der φθειρίασις stimmen durchaus mit des Porphyrius Berichten in der Vita Pythagorae (namentlich c. 55) überein. Es scheint aber überhaupt, dass Hesychius für die Biographien der Philosophen bis Plato ausser derjenigen Quelle, die ihm mit Laert. Diog. gemeinsam ist, nur noch den Porphyrius benutzt habe. Die Biogr. des Sokrates bei Suidas scheint z. B. ganz aus Porphyrius zu stammen, mitsammt der sehr merkwürdigen Aufzählung der Schüler und Diadochen. (Aus derselben Quelle ganz ersichtlich auch Suid. s. Πύρρων, wo denn vom Bryson vielleicht gesagt war: τοῦ Κλεινομάχου συμμαθητοῦ, nämlich beim Euclides [μαθητοῦ verkehrt die Hss.; καθηγητοῦ Nietzsche Rh. Mus. 25, 323; aber das bezeugt Niemand]. So Suidas von Xenophon:

sonst von Hesychius wie von Laertius benutzte Autor — heisse er, wie er wolle — keinesfalls doch den Pherecydes ganz übersprungen haben kann, so hat es, denke ich, nichts Unwahrscheinliches, dass Hesych, mit der bei Porphyrius vorgefundenen, ungenauen Bestimmung der ‚Blüthe' (γέγονε) des Pherecydes unter Alyattes, als Zeitgenossen der sieben Weisen, nicht zufrieden, an dieser Stelle einen Blick in die ihm sonst geläufige Quelle für Philosophenbiographien geworfen, und daraus nun jenes zweite Datum ‚geboren in Ol. x', entliehen habe, welches er, ohne seine Unvereinbarkeit mit der Angabe des Porphyrius zu bemerken, einfach an diese anhing. Dass Porphyrius sich mit einer ganz allgemeinen Ansetzung der Lebenszeit des Pherecydes begnügt habe, wird nichts Unglaubliches für denjenigen haben, der bedenkt, wie völlig unfassbar für einen sichern Griff die phantastisch schwankende Gestalt des Wundermannes Pherecydes durch die litterarhistorische Mythologie der Griechen den spätern Forschern überliefert war. Nun aber jenes andre Datum. Dieses k o n n t e nicht wohl aus einer andern Angabe genommen sein, als der ohne Zweifel dem A p o l l o d o r entlehnten, auch von Laertius I 121 wiedergegebenen Notiz, der einzigen festen Bestimmung der Zeit des Pherecydes, welche das Alterthum gekannt hat: γέγονε κατὰ τὴν νθ· ὀλυμπιάδα. Kein andres Datum kannte auch Eusebius, wenn er die B l ü t h e (ἐγνωρίζετο Syncell.) des Ph. auf Ol. 59 oder 60 setzte[1]. Hieraus, glaube ich, hat Hesy-

γέγονε δὲ συμφοιτητής Πλάτωνος). <Pyrrho Schüler des Bryso auch nach Diog. L. IX 61 (τοῦ Στίλπωνος — ob scil. πατήρ? Vgl. Zeller II 1 p. 213, 3 (resultatlos). Besondere Notizen des Suidas über die megarische διαδοχή auch s. Στίλπων, Εὐκλείδης.> Porphyrius ging freilich nur bis zum Plato herunter (Eunap. V. S. init.), aber sehr passend kann er, bei Sokrates angelangt, einen Blick voraus auf die ganzen von ihm wie von einem Gebirge ausgeflossenen Ströme der verschiedenen Secten geworfen haben. Seine ganze φιλοσ. ἱστ. mochte eben darum mit Plato abschliessen, weil nach seiner Ansicht von diesem ächtesten Sokratiker doch alles Heil zu erwarten, zu ihm unmittelbar (durch Vermittlung des Plotinus) zurückzukehren sei. Wie aber seit Sokrates ausser Plato nichts eigentlich Neues in die Philosophie eingetreten sei, konnte gerade ein solches, alle Späteren an Sokrates anknüpfendes, aus ihm ableitendes Stemma zu veranschaulichen dienen, welches also keineswegs aus der Aufgabe des Porphyrius herausfiel.

[1] Die Hss. des Hieronymus schwanken zwischen Ol. 59, 1—59, 4—60,

205 chius die Zeit der Geburt des Pherecydes einfach erschlossen. Fiel die ἀκμή des Ph. in Ol. 59[1], so hatte man seine Geburt zu setzen auf Ol. 49: ΜΘ, nicht ΜЄ, schrieb wohl Hesychius. Sein Verfahren ist dasselbe wie s. Πιττακός: auch dort hat er einfach die Zeit der Geburt (Ol. 32) hingesetzt, wo Laertius (I 79) nur die Zeit der Blüthe (Ol. 42) notirt[2].

I—60, 4; Eus. Armen. 60, 1. Je nachdem fiele dann die Blüthe in das 17., 20., 21., 24. Jahr der Regierung des Cyrus. Dass man nach dessen Regierung die Blüthe des Pher. datirte, kann Plinius n. h. VII § 205 lehren: prosam orationem condere Pherecydes Syrius instituit Cyri regis aetate. Da man nun für die Ansetzung der ἀκμή des Pher. auf Ol. 59 (Laert.) in den Nachrichten von den Lebensverhältnissen des Pher. schwerlich irgend einen Anlass auffinden kann, so möge folgende Vermuthung den Grund dieser Ansetzung zu erläutern versuchen. Cyrus begründet das persische Reich Ol. 55: dies die allgemeine Ueberlieferung (Africanus bei Euseb. Pr. ev. X 10 p. 488 c). Nun nimmt freilich Africanus an, dieser Zeitpunct falle in Ol. 55, 1 (560/59), und so denn auch Eusebius im Kanon. Aber richtigere Berechnung führt in Ol. 55, 3 = 558 (Duncker Gesch. d. Alt. IV[4] 228). Meistens nun gab man dem Cyrus 30 Regierungsjahre (Ktesias bei Phot. bibl. p. 36 a, 24; Dino Persic. fr. 10, Iustin. I 8, 14: Hieronymus Chron. Euseb. Armen.): zählt man aber von 558 bis Ol. 59, 1 = 544, so wird man finden, dass man gerade bis in das 15. Jahr, die Mitte der Regierung des Cyrus geführt ist. (Das Schwanken des Eusebius darf uns hierbei nicht stören.) Wir haben oben gesehen, dass auch Archilochus auf Ol. 23 als die Mitte der Regierung des Gyges gesetzt wurde. — Die Stellung des Pher. als Lehrer des Pythagoras mag vielleicht auch zur Auswählung von Ol. 59 bewogen haben: Apollodor konnte es für rathsam halten, den zeitlich schwer fixirbaren Pherec. möglichst nahe an die stützende Epoche seines Schülers (Ol. 60) heranzurücken.

[1] <Ol. 59 = 544 = Unterwerfung Ioniens durch Harpagus — eine der Epochen des Apollodor (Theognis).>

[2] Dass ich mit der Annahme, Hes. habe aus einer zweiten Quelle eine vereinzelte Notiz in einen sonst aus andrer Quelle geschöpften Bericht eingeschoben, nichts dem H. zugetraut habe, was seinen Gewohnheiten zuwiderliefe, mag das lehrreiche Beispiel des Artikels Πυθαγόρας Σάμιος bei Suidas beweisen. Hier ist Alles aus Laert. Diog. (resp. aus gemeinsamer Quelle) entnommen, ausser den Worten p. 543, 6. 7: εἶτα (ἤκουσεν) Ἀβάριδος τοῦ Ὑπερβορέου καὶ Ζάρητος τοῦ μάγου und p. 543, 17 f.: ἢ ὥς τινες — — Ἀριγνώτη. Die letzte Notiz κατά — Ἀριγν. ist eingeschoben aus Porphyrius: v. Pyth. § 4; die andern Notizen (über Mnesarchus, Pyth. fil., s. Jamblich V. Pyth. 265; über Zaratas, namentlich Aristoxenus bei Hippol. refut. haer. I 2, aber auch Porphyr. v. Pyth. 12) mögen aus der uns ja nur verstümmelt vorliegenden Vita Pyth. des Porph. ebenfalls abzuleiten sein. Uebrigens schöpft aus Hesychius, gleich Suidas, auch Schol. Platon. Rep. X 600 B (p. 360 Herm.), in einigen Puncten etwas vollständiger, sonst auch z. B. in der irrthümlichen Verwandlung der Tochter Δαμώ des Pyth. in einen Sohn Δάμων

8. Ἀναξιμένης Μιλήσιος· γέγονεν ἐν τῇ νε ὀλυμπιάδι, ἐν 206
τῇ <οἱ δὲ ἐν τῇ Daub a. a. O. p. 25, unwahrscheinlich> Σάρδεων ἁλώσει, ὅτε Κῦρος ὁ Πέρσης Κροῖσον καθεῖλεν. —

Einige Gelehrte fassen dieses ‚γέγονε' als eine Bezeichnung des Geburtsjahres auf (z. B. Zeller Phil. d. Gr. I³ 205), andre als Synonym von ἤκμαζεν, indem sie νε in νη corrigiren (so Clinton F. H. a. 548). Apollodor scheint die ἀκμή des An. in Ol. 58, seinen Tod in Ol. 63 gesetzt zu haben: s. Diels, Rhein. Mus. XXXI 27. Den Suidas mit ihm in Einklang zu setzen, und zugleich die unsinnige Fixirung der Einnahme von Sardes auf Ol. 55 zu beseitigen, würde nichts im Wege stehen, wenn nicht das Zusammentreffen des Suidas auf Ol. 55, als Zeitpunct der Blüthe mit dem Kanon des Eusebius (Hier. 1455 = Ol. 54, 3 cd. F.; 1460 = Ol. 55, 4 Schöne mit BRS.; richtiger wohl 1457 = Ol. 55, 1 cod. AP.) warnen müsste, an dem νε vorschnell zu bessern. Die Worte: ‚ἐν τῇ νε ὀλυμπιάδι', als eine Interpolation aus Eusebius, zu streichen (wie Diels vorschlägt), ist so lange völlig unthunlich, bis man nachgewiesen hätte, dass dergleichen Interpolationen der Biographica des Suidas aus dem eusebianischen Kanon überhaupt stattgefunden haben: wovon mir nichts bekannt ist. Ich sehe keinen Ausweg aus diesen Verwirrungen, als die Annahme, dass auch hier Hesychius zwei ganz verschiedene Ansätze der ἀκμή des An. gedankenlos mit einander verbunden habe. Die Einnahme von Sardes (Ol. 58) ist dem Apollodor entlehnt, die 55. Olympiade einem andern, auch von Eusebius benutzten Autor, und warum nicht dem P o r p h y r i u s, dessen φιλόσοφος ἱστορία ja auch Eusebius benutzt und citirt hat (Chronic. l. I p. 190 Sch.)? Uebrigens mag mit der Fixirung der ἀκμή des An. auf Ol. 55 nichts andres als seine Gleichzeitigkeit mit Croesus und Cyrus bezeichnet werden sollen, welche beide Ol. 55 zur Regierung kamen. — Eines nur ist gewiss: dass

mit Suidas übereinkommend. (Aus Hesychius hat derselbe Scholiast auch entlehnt seine Notizen über Solon [zu Rep. X 599], Kreophylus [zu R. X 600 B], Protagoras [zu 600 C], Prodicus [ibd.] <vgl. p. 77 A.>.) — Verschreibungen einer Zahl in a l l e n Hss. des Suidas (wie hier με statt μθ) ist nicht selten. Aus Laertius Diog., wie hier, ist eine Zahl zu corrigiren z. B. s. Ζήνων Ἐλεάτης (οη: zu corr. in οθ nach Laert. IX 29, s. Diels, Rhein. Mus. 31, 35).

man die Verwirrung unlösbar macht, wenn man γέγονε hier = ἐγεννήθη versteht.

9. Ξάνθος Κανδαύλου, Λυδὸς ἐκ Σάρδεων, ἱστορικός, γεγονὼς ἐπὶ τῆς ἁλώσεως Σάρδεων. Dass ein Autor, der frühestens unter Artaxerxes schrieb, zur Zeit der Eroberung von Sardes (Ol. 58, 3) weder ‚blühen‘ noch auch nur geboren sein konnte, ist freilich gewiss. γέγονε = natus zu verstehen und an die Einnahme von Sardes durch die Ionier (wahrscheinlich Ol. 70, 2 = 499) zu denken (Müller F. H. G. I p. XX) ist unmöglich: niemals hat in chronologischen Bestimmungen der griechischen Litterarhistoriker die Epoche der Σάρδεων ἅλωσις
207 etwas anderes als die Einnahme von Sardes durch Cyrus bedeutet. Es bleibt demnach nur ein grober Irrthum des Hesychius zu constatiren, der sich aber wohl noch am leichtesten erklären lässt, wenn man annimmt, Hes. (resp. sein Gewährsmann) habe den Xanthus zur Zeit der Σάρδεων ἅλωσις bereits im Mannesalter stehen lassen, weil X. dieses Ereigniss in seinen lydischen Geschichten beschrieb (fr. 19), und nun die Annahme galt, er sei ein Zeitgenosse jenes Ereignisses (jedenfalls ja des letzten in seiner gesammten Erzählung) gewesen und zwar bereits (nach dem Ausdruck des Thucydides) αἰσθανόμενος τῇ ἡλικίᾳ; dies wäre dieselbe naive Vorstellungsweise, welche sich, der Geschichte zum Trotz, den Homer als Zeitgenossen des troischen, den Choerilus (und den Herodot) als Zeitgenossen des persischen Krieges dachte (s. oben S. 165 <118, 1>). Dann aber müsste auch hier γεγονώς = ἀκμάζων gemeint sein.

10. Πανύασις. γέγονε κατὰ τὴν ο̅η̅ ὀλυμπιάδα, κατὰ δέ τινας πολλῷ πρεσβύτερος· καὶ γὰρ ἦν ἐπὶ τῶν Περσικῶν. Es ist nicht möglich, in dieser bereits so vielfach hin und her gewandten Notiz alle Anstösse durch günstige Auslegung zu beseitigen. Ol. 78 fällt auf das J. 468 v. Chr.; wie ist es möglich, dass die Ansetzung der Blüthe (ἦν) des Panyasis auf die Zeit der Περσικά, nach vernünftiger Deutung, ‚um vieles‘ früher genannt werden kann, als wenn Pan. Ol. 78 ‚γέγονε‘? An den Zug des Darius zu denken (mit Naeke Choer. p. 15, Tzschirner Panyas. frgm. [Vratisl. 1842] p. 16), könnte die Ansetzung der ‚Blüthe‘ des P. auf Ol. 72, 4 bei Eusebius verleiten. Aber Suidas versteht unter den Περσικά stets den

Zug des Xerxes; daher die Zeit des Darius den Περσικά, d. i. dem Zuge des Xerxes, Ol. 75, geradezu entgegengesetzt werden kann, s. Χάρων Λαμψακηνός. Hier ist zudem jede Ausrede abgeschnitten durch die authentische Interpretation des Suidas selbst, welcher s. Χοιρίλος Σάμιος ganz unzweideutig sagt: γενέσθαι (τὸν Χ. ἱστοροῦσι) δὲ κ α τ ὰ Π α ν ύ α σ ι ν τοῖς χρόνοις, ἐπὶ δὲ τῶν Περσικῶν ὀ λ υ μ π ι ά δ ι οε νεανίσκον ἤδη εἶναι, wo ja ganz unverkennbar der zweite Satz ἐπὶ δὲ κτλ. nur eine Erläuterung des ersten ist. Man könnte ferner meinen, Suidas fasse das γέγονε als Synonymum von ἐγεννήθη: wer in Ol. 78 die G e b u r t des P. versetzte, der kam ja freilich ‚um vieles' tiefer herunter mit der Ansetzung der Blüthe desselben, als wer diese Blüthe in Ol. 75 setzte. Aber es ist undenkbar, dass irgend Jemand die G e b u r t des Panyasis, welcher von Lygdamis jedenfalls geraume Zeit vor 444 ermordet wurde, in das Jahr 468 gesetzt habe. Immerhin hat man die Wahl, ob man dem Hesychius zutrauen will, durch ein grobes Miss- 208
verständniss die Geburt des P. in Ol. 78 verlegt, oder die geringe Zeitdifferenz von 12 Jahren, zwischen Ol. 75 und 78, übertrieben als eine grosse bezeichnet zu haben. Mir scheint das Letztere glaublicher. Was die Ansetzung der ἀκμή (‚γέγονε') des Pan. auf Ol. 78 für einen Sinn haben könne, lässt vielleicht ein Blick auf die gleiche Epoche im Kanon des Eusebius errathen: man findet dort die Blüthe (ἐγνωρίζετο Chron. Pasch. agnoscitur Hier.) des H e r o d o t notirt; es mag sein, dass man diesen Zeitpunct für den geeigneten hielt, auf welchen die zwei Verwandten als halbe σύγχρονοι gesetzt werden könnten: wobei denn Panyasis etwas herunter, Herodot etwas hinaufgerückt, endlich aber doch die beliebte Gruppenbildung abermals erreicht wurde[1].

---

[1] Einem συγχρονισμός mit irgend einer andern Celebrität möchte Panyasis denn auch die Ansetzung auf Ol. 72, 4 verdanken: wie Ol. 78 Herodot, so wurde Ol. 72, 4 Pan., dem Genossen zu Liebe, etwas in die Höhe gerückt. Eusebius nennt uns hier freilich keine Zeitgenossen: aber die Procedur an und für sich hat ja zahlreiche Seitenstücke in der griechischen Litteraturgeschichte. Sehr ähnlich ergeht es z. B. gleich dem Pindar: seine legitime ἀκμή ist Ol. 75; bei Eusebius erscheint er, a l l e i n, Ol. 76, aber mit S i m o n i d e s zusammen bereits Ol. 73. 2, rein um des συγχρονισμός willen, zu dessen Gunsten denn auch hier Pindar

11. *Ἐπιμενίδης*· γέγονε δ' ἐπὶ τῆς λ̄ ὀλυμπιάδος, ὡς προτερεύειν καὶ τῶν ἑπτὰ κληθέντων σοφῶν, ἢ καὶ ἐπ' αὐτῶν γενέσθαι· ἐκάθηρε γοῦν τὰς Ἀθήνας τοῦ Κυλωνείου ἄγους κατὰ τὴν μδ̄ (μς̄ corrigirt unstreitig richtig Bernhardy <? doch fraglich! vgl. Psyche II² p. 99 Anm.>: so nicht nur Laert. Diog. I 110, sondern auch Eusebius) ὀλυμπιάδα, γηραιὸς ὤν. — Das γέγονε fasst = ἐγεννήθη z. B. Fischer Gr. Zeittafeln Ol. 30, 2 (p. 91). Wie mir scheint, mit Unrecht. Den Epimenides liess man sterben *bald* nach dem Werke der Entsühnung Athens (μετ' οὐ πολὺ μετήλλαξεν Laert. I 110). Die Sage wusste eben nichts weiter von ihm zu melden, und so liess man ihn abtreten. Nun erreichte er ein Alter von 154, 157, 299 Jahren (Laert. ibid.); Suidas giebt ihm rund 150 Jahre (wie er ihn rund 60 Jahre lang schlafen lässt, statt 57, wie die genauere Ueberlieferung ist [Laert. I 109; Theopomp bei Apollonius Mirab. 1. Vgl. Müller, F. H. Gr. I 288]). Liess man ihn also etwa Ol. 48 (588) sterben, so konnte man seine Geburt
209 doch *spätestens* in Ol. 10, 3 (738) fallen lassen[1]. Hesychius meinte also gewiss mit seinem ‚γέγονε' die Zeit der ungefähren Blüthe des Epimenides. Was den Chronographen, welchem Hes. folgt, bestimmen konnte, gerade Ol. 30 für die Blüthe des Epim. auszuwählen, weiss ich nicht zu errathen[2]. Dass die ganze Chronologie dieses Wundermannes erst von alexandrinischen Gelehrten künstlich zurecht gemacht ist, lässt ja Platons Aussage (Leg. I p. 642 D) erkennen, der ganz unbefangen den Epimenides erst 10 Jahre vor den Περσικά (dem *ersten* Perserkrieg vermuthlich) nach Athen kommen und im

hinauf, Simonides (dessen eigentliche ἀκμή Ol. 66 wäre) herunter gerückt wird.

[1] Es kommt noch hinzu, dass wenn Epimenides Ol. 30 *geboren* war und 150 Jahre lang lebte, er doch auf jeden Fall ein *Zeitgenosse* der auf Ol. 48 fixirten sieben Weisen genannt werden musste. Wie kann also Hesychius dann die Möglichkeit offen lassen, dass er *vor* den sieben Weisen gelebt habe? Das konnte er nur dann, wenn er annahm, dass Epim. *alsbald* nach seinem Sühnungswerk gestorben sei und also Ol. 48, die Epoche der sieben Weisen, nicht mehr erreicht habe. Dann kann er aber unmöglich in Ol. 30 die *Geburt* des Ep. haben setzen wollen.

[2] <War Ol. 30 (660) die *Mitte* seines Lebens? Wenn er 154 Jahre lebte, also etwa von 737—583?>

Auftrage des Gottes allerlei Opfer darbringen lässt. Bei der späteren Pragmatisirung des Märchens vom Epimenides mochten dann in Bezug auf die Chronologie desselben mancherlei verschiedene Berechnungen sich geltend machen. Es war eben ein missliches Unternehmen, dem an sich zeitlosen Märchen eine passende Chronologie anzumessen[1].

[1] Dass Epimenides im Wesentlichen nichts ist als ein williger Träger alter Märchenmotive, zeigt sich deutlich genug an den Berichten von seiner Fähigkeit, die Seele ohne Leib herumschweifen zu lassen (Suid. vgl. mein Buch über den griechischen Roman p. 261), von seinen vielen ἀναβιώσεις (Laert. I 114), von der niemals abnehmenden Speise im Kuhhuf, welche ihm die Nymphen geschenkt hatten (ib. 114, nach Demetrius von Magnesia; vgl. griech. Roman p. 256), endlich in der Erzählung von seinem langen (57 Jahre andauernden) Schlafe. Diese letzte Erzählung stammt offenbar aus sehr alter Märchenüberlieferung. Gewiss nicht der Sage von Epim. nachgedichtet, sondern gleich dieser aus uralter Volkserzählung geschöpft, sind die Sagen von den sieben Schläfern zu Ephesus, welche in christlichen Legenden sehr früh (vielleicht seit dem dritten Jahrhundert) in eine bestimmte Form gebracht wurden, seit Gregor von Tours und Paulus Diaconus auch (mit missverständlichen Ausschmückungen) in den Norden verpflanzt, dem muhamedanischen Osten bereits in der 18. Sure des Koran dargeboten, endlich auch den Juden (s. Geigers Jüd. Ztsch. f. Wiss. und Leben V p. 39. 40) durch eine talmudische Version vertraut, und seitdem dann mannichfach variirt wurden. <Vgl. Rhein. Mus. XXXV p. 157.> Nachweise in den Acta Sanctorum zum 27. Juli. und bei Iken, Touti Nameh p. 288—311. Nichts als neue Spielarten des gleichen Sagenmotivs sind dann aber solche Erzählungen wie die Legende von der Vision des Mönches Felix oder Fulgentius (s. v. d. Hagen Gesammtab. n. 90, III 613 ff., Dunlop-Liebrecht, Gesch. d. Prosad. 543; Pfeiffer Germania IX 260), und deren Gegenspiel, die Sage vom Scheich Schahabeddin, der in einem Momente Abenteuer langer Jahre erlebt (Cab. des Fées XVI 22 ff., 1001 Nacht N. 228; vgl. Keller, Li rom. des sept sages p. CLVI). Alle diese Sagen dienen, ein dunkles Gefühl von der Idealität der Zeit in einem naiven Bilde zu illustriren. In ihrem Wunderzustande sind die Helden der Sagen in die Anschauungsart der Gottheit aufgenommen, vor welcher ‚tausend Jahre sind wie ein Tag‘ <vgl. Plut. ser. num. vind. 9: ἐπεὶ τοῖς γε θεοῖς πᾶν ἀνθρωπίνου βίου διάστημα τὸ μηδέν ἐστι>. — In der soeben durch die Güte des Verfassers mir zukommenden Dissertation von Carl Schultess, De Epimenide Crete (Bonn. 1877) wird (p. 55) der Ansatz des Suidas: γέγονεν ἐπὶ τῆς $\overline{\lambda}$ ὀλ., vom Geburtsjahre verstanden, so erklärt, dass von 500, in welchem Jahre Plato den Epim. nach Athen kommen lässt, 157 Jahre zurück gerechnet und so Ol. 30, 4 = 657 gewonnen sei. Abgesehen davon, dass Pl. ja 500 nicht (wie er nach solcher Rechnung müsste) den Ep. sterben lässt, dass Suid. ausdrücklich des Ep. Lebensalter auf 150 Jahre angiebt, dass also die Rechnung gar nicht stimmt, dass ein solcher Rechner den Epimenides kaum vier Jahre alt seinen

210 12. Φερεκύδης Λέριος· γεγονὼς πρὸ ὀλίγου τῆς οε ὀλυμπιάδος. Dieses γεγονώς versteht Sturz vom Jahre der Geburt des Ph. Durch diese Deutung meint er mit Suidas die Angabe des Eusebius in Einklang bringen zu können, nach welcher Φερεκύδης ὁ δεύτερος, ἱστοριογράφος blüht Ol. 81 (81, 3 Eus. Armen.; 81, 2 oder 3 Hieron.). Aber wer sagt uns denn, dass Suidas und Eusebius denselben Pherecydes meinen? Eusebius, der nur zwei Pherecydes (den von ihm irrig als ‚Historiker' eingeführten Lehrer des Pythagoras und einen wirklichen Historiker Ph.) kennt[1], folgt offenbar (von Apollodor angeleitet?) dem Urtheil des Eratosthenes (Laert. I 119); Suidas (wie Andron, wenn auch in anderer Art) unterscheidet ja aber drei Schriftsteller des Namens Pherecydes: den Syrier, den Athener, den Lerier. Wer heisst uns nun, gerade den Lerier mit dem Ph. des Eusebius zu identificiren? da es zumal viel wahrscheinlicher ist, dass Eus. den Athener meint.
211 — Eusebius ist also bei der Deutung der Artikel des Suidas über die drei Pher. ganz bei Seite zu lassen. Mir scheint, in allen drei Artikeln des Suidas ist die Hand des Porphyrius nicht zu verkennen: den Syrier hält dieser für den ältesten, für den ἀρχηγὸς συγγραφῆς (d. i. im Unterschied von ἱστορία, der prosaischen Schriftstellerei überhaupt: vgl. Suid. s. Ἑκαταῖος Μιλήσιος), den Athener, nach Verwerfung der entgegenstehenden Meinung Andrer, für jünger (gleich Strabo X p. 487): ob er diesen, wie Eusebius, erst Ol. 81 blühen liess, wäre zu bedenken. Den Lerier aber liess er (ob mit Recht, ist eine andre Frage: die ihm zuertheilten Büchertitel sehen nach späterer, antiquarischer Schriftstellerei aus) blühen (γεγονώς) ‚kurz vor Ol. 75'. Das soll heissen kurz vor den Περσικά. Er machte ihn also zum etwas älteren Zeitgenossen z. B. des Hippys Rheginus, von dem Suidas sagt: γεγονὼς ἐπὶ τῶν Περσικῶν.

Wunderschlaf beginnen lassen muss, so ist überhaupt an ein Hereinziehen jener Angabe des Plato in die Rechnung gar nicht zu denken, da die Ansetzung der Reinigung Athens auf Ol. 46, welcher auch Suid. folgt, ist mit der Platonischen Sage ganz unvereinbar und daher auch mit dieser von keinem Alten combinirt worden.

[1] <Zwei Pherecydes auch nur bei Strabo X p. 487.>

13. Θ α λ ῆ ς· γεγονὼς πρὸ Κροίσου, ἐπὶ τῆς λε ὀλυμπιάδος, κατὰ δὲ Φλέγοντα γνωριζόμενος ἤδη ἐπὶ τῆς ζ. — In dem letzten Abschnitt: κατὰ δὲ κτλ. hat man nichts zu ändern: für Phlegon ist der Unsinn nicht zu arg, und dass nicht an einen blossen Schreibfehler zu denken sei, beweist die Uebereinstimmung des Hieronymus mit dieser Notiz: bei diesem blüht Thales Ol. 8, 1; vermuthlich liegt auch hier Phlegon, dessen Olympiadenverzeichniss ja Eusebius unter seinen Quellen nennt, zu Grunde[1]. — In der ersten Angabe des Suidas würde man allerdings nothwendig γεγονώς = natus deuten müssen, indem man auf Laert. Diog. I 37 hinwiese: φησὶ δ' Ἀπολλόδωρος ἐν τοῖς Χρονικοῖς γ ε γ ε ν ῆ σ θ α ι αὐτὸν (den Thales) κατὰ τὸ πρῶτον ἔτος τῆς λε ὀλυμπιάδος, — wenn nicht ein alter Schreibfehler hier die ganze Ueberlieferung getrübt hätte. Diels hat im Rhein. Mus. XXXI p. 15—18 schlagend nachgewiesen, dass Apollodor den Thales Ol. 58, 3 sterben, Ol. 48, 4 in seiner ἀκμή stehen, Ol. 39, 1 also geboren sein liess, dass demnach λε bei Laertius aus λθ verschrieben sei. Gegen diese Beweisführung lässt sich schlechterdings nichts einwenden. Nun muss aber diese Verschreibung sehr alt sein: sie findet sich nicht nur bei Laertius und Suidas, sondern lag auch den mit diesen Beiden nur durch eine sehr weit nach rückwärts verzweigte Verwandtschaft zusammenhängenden Autoren vor, denen Eusebius seine Notiz 212
unter 1377 Abr. = Ol. 35, 1 verdankt: Θαλῆς ἐγνωρίζετο. Ja, ich vermuthe, dass schon S o s i c r a t e s diesen Schreibfehler im Texte des Apollodor vorfand: vielleicht wurde Er wiederum Ursache, dass derselbe sich in späterer Tradition so festgesetzt hat[2]. Man sieht nun aber weiter aus der Notiz des Eusebius,

[1] Verwechselte etwa Phlegon Ardys I. von Lydien mit Ardys II. und setzte in das Ende der Regierung jenes statt dieses die Blüthe des Thales? <Oder Verwechselung des Thales mit Thaletas?>

[2] Wenn es nämlich bei Laertius heisst: Thales war geboren ol. 35 — er wurde 78 Jahre alt — oder, wie Sosicrates meint, 90 — d e n n er s e i gestorben (τελευτῆ σ α ι γάρ) Ol. 58, so kann man doch nicht ohne Gewaltsamkeit anders als in dem letzten Satz einen von Sos. für seine Meinung angeführten Grund finden. Zumal da ein andrer Grund als eine förmliche Rechnung für die Meinung des Sos. sich nicht auffinden lässt: wenn er bloss — wie Diels meint — ein hohes Alter bezeichnen wollte, warum folgte er dann nicht der Ueberlieferung die dem Thales hundert Jahre gab? Es wird in der That nichts übrig bleiben als zu glauben,

dass nicht nur die Zahl, sondern auch ihre Bedeutung missverstanden wurde: statt des Geburtsjahres findet Eusebius in Ol. 35 (resp. 39) das Jahr der ‚Blüthe' des Thales (ἐγνωρίζετο Syncell. *agnoscitur* Hieron.). Wer verbürgt uns also, ob Hesychius mit seinem γέγονε ein ἐγεννήθη oder ebenfalls ein ἐγνωρίζετο ausdrücken wollte? Muss doch selbst Porphyrius, welcher im Uebrigen die richtige Bestimmung des Apollodor wiedergiebt (siehe Diels p. 18), die Geburt des Thales mit dessen ἀκμή verwechselt haben, wenn er im Jahre 624 v. Chr. den Thales statt geboren werden vielmehr ‚auftreten' (so Schahrastani bei Nauck, Porphyrii op. tria p. IX; *floruisse* Abulfaradsch) lässt. Diese Stelle des Suidas muss also bei unserer Untersuchung bei Seite gelassen werden[1].

14. Μελανιππίδης der ältere; von ihm sagt Suidas: γε-
213 γονὼς κατὰ τὴν ξε ὀλυμπιάδα. Man fasst den Ansatz des Suidas allgemein als Bezeichnung der Zeit der ἀκμή des Mel.: z. B. Clinton F. H. a. 520, Emperius Ztsch. f. A. W. 1835 p. 7[2]. Und dies muss in der That die Meinung des Hesychius gewesen sein: denn wenn er den jüngeren Mel., des älteren Tochtersohn, bei Perdiccas (II.) von Macedonien (also zwischen 436[3] und 413) sterben lässt, so konnte er freilich

was Laertius ja entschieden sagt, dass Sosicrates durch Rechnung vom Todesjahre Ol. 58, 3 zurück zu dem angeblichen Geburtsjahre des Thales eine von Apollodor abweichende Zahl der Lebensjahre gefunden habe. Nahm er Ol. 39 als Geburtsjahr an, so war das freilich nicht möglich; aber ich denke eben, der ganze Zusammenhang der im Uebrigen von Diels so schön aufgeklärten Stelle des Laertius wird erst klar, wenn wir annehmen, dass bereits Sosicrates von der verschriebenen Zahl λε ausging und nun, von Ol. 58 rückwärts rechnend, mit Kopfschütteln fand, dass Apollodor sich in der Angabe der Lebensjahre (78) verzählt haben müsse: in Wirklichkeit seien es ja — nun freilich nicht neunzig, wie der Text des Laertius angiebt, sondern 94 (640—546): ϘΔ. (Sind die ϘΑ Jahre, welche Chron. Pasch. 268, 10 dem Thales giebt, ebenfalls ein — verschriebener — Rest dieser Berechnung?) <Vgl. Unger Philol. XLI, 1882, p. 620.>

[1] Der Fall ist dem oben behandelten s. Σιμωνίδης Ἰουλιήτης sehr ähnlich.

[2] Scheibels Programme: De Melanippide Melio (Guben 1848. 1853) habe ich nicht benutzen können.

[3] Denn erst 436 beginnt die Alleinherrschaft des Perdiccas II. S. Abel. Mac. vor Philipp p. 166 ff., dem Gutschmid Symb. Bonn. p. 104 beistimmt.

den Grossvater nicht wohl im Jahre 520 erst *geboren* werden lassen[1], zumal da, nach allem zu schliessen, die Thätigkeit und also auch die Dauer des Lebens des jüngeren Mel. eine *lange* gewesen sein muss. Gleichwohl bliebe zu überlegen, ob nicht vielleicht die ganze Zerschneidung des Dithyrambikers Melanippides in zwei Homonymen lediglich eine ‚rettende That‘ irgend eines Chronologen ist. Von der Thätigkeit eines *älteren* Melanippides ist, in unsrer sonstigen Ueberlieferung, nicht die allergeringste Spur zu erkennen. Niemand ausser Hesychius unterscheidet überhaupt zwischen zwei Dithyrambikern dieses Namens; alles, was von ‚Melanippides‘ schlechtweg ausgesagt wird (namentlich bei Plutarch de mus. 30), trifft auf denjenigen M. zu, den Suidas den jüngeren nennt. Ja, Hesychius selbst hat seine Unterscheidung zweier Dichter dieses Namens vergessen s. Διαγόρας Μήλιος, wo Diagoras genannt wird τοῖς χρόνοις ὢν κατὰ Πίνδαρον καὶ Βακχυλίδην, Μελανιππίδου δὲ πρεσβύτερος· ἤκμαζε τοίνυν οη̅ ὀλυμπιάδι[2]. Hier kennt offenbar auch Hesychius nur Einen Mel., und zwar den später bei Perdiccas Verstorbenen. Ein directes Indicium endlich gegen die Kenntniss eines ‚älteren‘ Mel. bei älteren Litterarhistorikern liegt in der bekannten Ueberlieferung (Schol. Ar. Av. 1403 etc.), dass Einige den Arion, Andre den Lasus für den ältesten Dithyrambiker gehalten hätten: von Melanippides ist in diesem Zusammenhang nie die Rede, und doch müsste dieser angebliche ‚ältere‘ Mel. mindestens ein Zeitgenosse, ja wohl ein etwas älterer Concurrent des Lasus gewesen sein, dessen Blüthe sich nach seiner Rivalität mit Simonides 214
(dessen ἀκμή in Ol. 66 fällt) und seinem Aufenthalt am Hofe des Hipparch[3] etwa auf Ol. 65—68 festsetzen lässt. Wie nun, wenn Melanippides, den man als ἐπιγενόμενος nach Lasus (Plut. mus. 30) kannte, in dieselbe Distanz von dessen ἀκμή gerückt wäre, wie Pindar, des Lasus Schüler, nämlich um 40 Jahre, seine Blüthe also auf Ol. 75, demnach seine *Geburt* auf

[1] <So gleichwohl Bergk, Gr. Lit.gesch. II p. 536 f.>

[2] Die Olympiade ist bestimmt nach Bacchylides allein (denn Pindars ἀκμή fällt ja auf ὀλ. οε̅). S. Eusebius-Hieronymus Ol. 78, 1. 2.

[3] Dieses bleibt immer noch das sicherste Datum für die Lebenszeit des Lasus. S. Schneidewin, index schol. Gotting. hib. 1842 p. 8. 9.

Ol. 65 gesetzt wäre[1], das γεγονὼς κατὰ τὴν ξε̄ ὀλυμπιάδα also ursprünglich = natus Ol. 65 bedeuten sollte, genau so wie dieselben Worte bei Suid. s. Πίνδαρος, irgend ein Chronolog aber dieses zweideutige γεγονώς von der ἀκμή verstand, und nun das Bedenken, wie denn Mel., der schon 520 ‚blühte', bei Perdiccas II. sterben konnte, durch die Erschaffung eines älteren Melanippides weise gelöst zu haben meinte? Dieses Hülfsmittel für chronologische Bedrängnisse war ja den Alten stets zur Hand. Unterscheidet nicht Suidas mit gleicher Verkehrtheit zwei Tragiker Nicomachus, zwei Tragiker Phrynichus, zwei Komiker Krates, zwei Komiker Timokles, und gar zwei Dichterinnen Sappho?[2].

15. Σαπφώ· γεγονυῖα κατὰ τὴν μβ̄ ὀλυμπιάδα, ὅτε καὶ Ἀλκαῖος ἦν καὶ Στησίχορος καὶ Πιττακός. A. Schöne, nachdem er diese Worte angeführt hat, fährt fort (Symb. Bonnens. p. 744): ‚Nach Suidas ist sie also geboren um das Jahr 612 v. Chr.'. Welches Recht zu einem solchen ‚also' geboten ist in dem Sprachgebrauche des Suidas, ist nunmehr wohl klar genug. Schöne selbst meint es durch folgende sonderbare Begründung gerechtfertigt zu haben: Suidas wechsle ‚allerdings' in dem
215 Gebrauche von γέγονε, da er ‚sich lediglich nach seinen Quellen richte'. Diese letzte, so bestimmt ausgesprochene Belehrung weist auf die Kenntniss verborgener ‚Quellen' des Suidas hin, die uns Andern verschlossen sind; möchte doch Herr Schöne sich entschliessen, diese ‚Quellen' uns Allen zu eröffnen! ‚Aber' fährt Schöne fort, der ‚ziemlich allgemein gültige Gebrauch

[1] Natürlich könnte dies nur ein ungefähr gemeinter Ansatz gewesen sein, aus einem ungefähren συγχρονισμός mit Pindar gewonnen. Dabei konnte immerhin eine andre Berechnung den Melanippides, weil er jünger sei als Diagoras, dessen ἀκμή man nach dem Synchronismus mit Bacchylides bestimmte, unter Ol. 78 herunterrücken.

[2] Man bemerke auch noch folgenden seltsamen Umstand. Nach Suidas (und Eudocia p. 302) ist der ältere Mel. Sohn des Kriton, Sohn eines Kriton aber auch der jüngere Mel., der doch nicht, wie man darnach erwarten müsste, υἱωνός, sondern θυγατριδοῦς des älteren M. sein soll. Das wäre doch ein seltsamer Zufall! Dass der Sohn des ‚älteren' M. den Namen des Kriton geerbt hätte, entspräche ja nur der Regel: aber wie kommt sein Schwiegersohn zu diesem Namen? Sieht das nicht völlig so aus, als ob der Erfinder des zweiten Mel. nun doch keinen zweiten Vaternamen zu erfinden gewagt hätte?

der Chronographen' u. s. w. Wir haben oben gesehen, dass die ‚Chronographen' von der Schöne'schen Regel, wonach γέγονε ‚immer' durch natus est zu übersetzen sei, so wenig gewusst haben, dass sie es vielmehr *nie* so übersetzt haben. Selbst *wenn* aber die ‚Chronographen' derselben Meinung wären, wie Herr Schöne — was würde denn daraus folgen für *Suidas*? Selbst *wenn* Suidas in dem Gebrauch von γέγονε nur ‚allerdings wechselte', und nicht vielmehr in ganz überwiegender *Mehrzahl* der Fälle γέγονε als ein Synonymum von ἐγνωρίζετο gebraucht hätte — wo wäre die Berechtigung in dem einzelnen Falle der Sappho, mit einem kahlen ‚*also*', γεγονυῖα = geboren zu deuten? Gleichwohl hat Schöne ausser diesem, wie wir sehen mehr verwegenen als berechtigten ‚also' nicht die allergeringste Stütze seiner Auslegung des ‚γεγονυῖα' aufzustellen gewusst, von welcher ausgehend er denn richtig die gesammten Zeitverhältnisse der Sappho und des Alcaeus in Verwirrung gebracht hat. Denn nun muss Alcaeus, der Zeitgenosse der Sappho, auch erst Ol. 42 (612) *geboren* sein, und wir müssen nun für glaublich halten, dass jene lesbischen φυγάδες, gegen welche Pittacus im Jahre 590 zum Aesymneten gewählt wurde, sich einen 22jährigen Mann zum Anführer (als welchen uns Aristoteles und Dionysius Halicarn. den Alcaeus bezeichnen) ausersehen hätten, dass Alcaeus jenen bedeutenden Theil seiner Στασιωτικά, welcher gegen Myrsilus (wenn dieser nicht etwa gar *vor* Melanchros geherrscht hat), die Kleanaktiden ‚und einige andre' Tyrannen gerichtet war (Strabo XIII p. 617), bereits als Jüngling von 18—20 Jahren gedichtet hätte[1]; endlich sollen wir gar noch glauben, dem klaren Zeugniss des Strabo (XIII p. 599) oder eines jener gelehrten Grammatiker, welche dessen Text gelegentlich durch 216
Zusätze erweitert haben, zuwider, dass Alcaeus seinen Schild verloren habe nicht in jenem Kampfe der Mytilenäer und Athener in Troas, welchen der Zweikampf des Pittacus und

[1] Wenn 590 Pittacus zum Aesymneten πρὸς τοὺς φυγάδας ὧν προειστήκεσαν Ἀντιμενίδης καὶ Ἀλκαῖος ὁ ποιητής gewählt wurde, so muss zwischen der letzten Tyrannis und der Einsetzung des Pittacus ein durch jene *oligarchischen* νεωτερισμοί, an welchen Alc. sich betheiligte, ausgefüllter Zeitraum liegen, den man wohl auf einige Jahre anschlagen darf.

Phrynondas berühmt gemacht hatte (denn damals, Ol. 42 oder höchstens 43 lag Alcaeus ja, nach Schönes Vorstellung, noch in den Windeln), sondern in einem Kampfe des Pisistratus um Sigeum, von welchem Herodot V 94, 95 einen confusen Bericht giebt[1], aus dem indessen doch so viel klar wird, dass auch Herodot das Abenteuer des Alcaeus vor das Schiedsgericht des Periander über den Besitz von Sigeum, also jedenfalls vor Ol. 48, 4 (585) setzt. Und für alle diese incredibilia giebt es keinen andern Grund[2] als die willkürliche Deu-

[1] Ich finde nicht, dass durch die gewaltsame Behandlung der auf die Kämpfe in Troas bezüglichen Berichte (Diog. La. I 74 — Strabo XIII p. 599 — Herodot V 94. 95) bei Schöne p. 747—751 die ganze Angelegenheit aufgehellt ist. Liest man alle drei Berichte unbefangen durch, so ergiebt sich, glaube ich, folgender Verlauf der Kämpfe. Sigeum, eine Gründung der Mytilenäer, nehmen die Athener unter Phrynondas; sie bedrohen auch Achilleum, eine andre mytilenäische Besitzung. Pittacus stellt durch Besiegung des Phrynondas das Waffenglück der Mytilenäer wenigstens so weit wieder her, dass der gemeinsam gewählte Schiedsrichter Periander nur Sigeum, nicht auch Achilleum, den Athenern (welche S. thatsächlich besetzt hielten) zuspricht. Später gewinnen aber die Mytilenäer Sigeum doch wieder; Pisistratus nimmt es ihnen mit Gewalt ab und setzt seinen Sohn Hegesistratus dort als Tyrannen ein, welcher gegen die, in Achilleum sitzenden Mytilenäer seinen Besitz in fortwährenden Kämpfen zu behaupten hatte, ihn aber wirklich behauptete bis zur Ankunft des Hippias. — Bei dieser Darstellung geschieht keinem der Zeugen Gewalt: alles greift wohl in einander, wenn man nur annimmt, dass Laertius in dem Excerpt aus Apollodor sich ungenau ausdrücke, wenn er den Periander Achilleum (statt Sigeum) den Athenern zuertheilen lässt. <Vgl. unten p. 185 ff. Hängt mit dem Schiedsgericht des Periander irgendwie zusammen, was Aristoteles Rhetor. I 15 p. 56, 20 Sp. sagt? Nach dem dortigen Zusammenhang vindicirten sich die Tenedier irgend ein Gebiet im Sigeischen oder Sigeum selbst und beriefen sich dabei auf ein Zeugniss des Periander (freilich nach dem Zusammenhang des Aristoteles dubiös). Ob ihr Zusammenhang mit Athen, von dem, in jener Zeit, Demosthenes mehrmals redet, sie zu solchen Ansprüchen berechtigen sollte? Die Tenedier im Seebunde a. 378/7: CIA. II 17 Z. 79; Athens Bundesgenossen 340/39: CIA. II 117.>

[2] Denn das sind ja doch keine Gründe, welche Schöne p. 751 vorbringt: das ‚ganze spätere Verhalten' des Alcaeus gegen Pittacus lasse jenen ‚nicht unwesentlich jünger' als diesen erscheinen; auch sei Alcaeus nicht, gleich seinen Brüdern, bei der Ermordung des Melanchros durch Pittacus betheiligt. Da wir über den Grund der Nichtbetheiligung des Alcaeus keinerlei Nachrichten haben, so steht es natürlich frei, sich irgend einen beliebigen Grund von den tausenden, die sich denken lassen, auszuwählen: an Verhinderung durch zu grosse Jugend zu denken, liegt kein specieller Grund vor.

tung des ‚γεγονυῖα‘ bei Suidas! Dass dabei die deutlichsten Zeugnisse bei Seite geworfen werden müssen, ist Herrn Schöne so gleichgültig, dass er in seiner sehr breiten Auseinandersetzung 217
kein Wort darüber verlieren zu müssen geglaubt hat, wie er eigentlich um diese Zeugnisse herumzukommen gedenke. Es steht aber ganz unzweideutig bei Strabo (XIII p. 617), nach vorausgegangener Erwähnung des Pittacus, Alcaeus und Antimenidas, zu lesen: συνήκμασε δὲ τούτοις καὶ ἡ Σαπφώ. Hierdurch wird also die ἀκμή des Pittacus, des Alcaeus und der Sappho auf denselben Zeitpunkt fixirt, während nach Schönes Vorstellung ἀκμή der Sappho und des Alcaeus und Tod des Pittacus zusammen treffen würden auf Ol. 52. Bei Suidas aber heisst es ja s. Σαπφώ· γεγονυῖα κατὰ τὴν μβ̄ ὀλυμπιάδα ὅτε καὶ Ἀλκαῖος ἦν κτλ.: wodurch denn mit so dürren Worten in die 42. Olympiade nicht die Geburt, sondern die ἀκμή des Alcaeus gelegt wird, dass hierdurch allein das ganze Kartenhaus der Schöneschen Combinationen umgeworfen wird. Oder wird Schöne etwa auch behaupten wollen, ‚der ziemlich allgemein gültige Gebrauch der Chronographen‘ sei der, dass ἦν ‚zur Bezeichnung der Geburt‘ diene? Vorbeugend sei denn versichert, dass unter den 25 Fällen, in welchen, ausser dem gegenwärtig vorliegenden, ἦν in den Biographica des Suidas in Verbindung mit chronologischen Bestimmungen gebraucht wird, kein einziger sich findet, in welchem hiermit etwas andres als die ἀκμή eines Autors bezeichnet würde[1].

Alle Bedenken der chronologischen Berechnung schwinden sofort, wenn wir, den bestimmtesten Zeugnissen folgend, ganz einfach in Ol. 42 die ἀκμή wie des Pittacus so der Sappho und des Alcaeus setzen, den Grund der Datirung des Alcaeus gerade nach dieser Olympiade aus seiner, von den Alten bezeugten Theilnahme an dem Krieg um Sigeum ableiten, dessen Höhepunkt, den Zweikampf des Pittacus und Phrynondas, man eben in Ol. 42 setzte, und den eusebianischen Ansatz der Blüthe des Alcaeus und der Sappho auf Ol. 46, 2

[1] Instar omnium zwei besonders frappante Beispiele. Suid. s. Ἡράκλειτος: ἦν δ' ἐπὶ τῆς ξθ̄ ὀλυμπιάδος = Laert. Diog. IX 1: ἤκμαζε κατὰ τὴν ξθ̄ ὀλυμπιάδα. Suid. s. Κράτης Ἀσκώνδου: ἦν δ' ἐπὶ τῆς ρ̄ιγ̄ ὀλυμπιάδος = Laert. Diog. VI 87: ἤκμαζε κατὰ τὴν ρ̄ιγ̄ ὀλυμπιάδα.

<so Eus. Armen.; 45, 2 Hieron.> aus der auch im Marmor Parium ep. 36 benutzten Notiz von einer ‚Flucht' der Sappho (und des Alcaeus?) im 15. Jahre der Regierung des Alyattes (nach Eus. ol. 46, 2, nach M. Par. 47, 1) erklären. <? vgl. unten p. 187.> Denn diese Erklärung der Ansetzung des Eusebius und die damit zusammenhängende Ergänzung der
218 ep. 36 des M. Par. scheint mir allerdings ein höchst einleuchtendes Ergebniss der Untersuchungen Schönes zu sein. In allem Uebrigen wird man zu der alten Chronologie des Lebens der beiden Dichter zurückkehren müssen — und so wäre denn auch in diesem Falle γεγονυῖα als Bezeichnung der *ἀκμή* aufzufassen.

16. *Πολύβιος*· γεγονὼς κατὰ Πτολεμαῖον τὸν ἐπικληθέντα Εὐεργέτην. — Gewöhnlich fasst man dieses γεγονώς als Bezeichnung der Geburt und versteht unter Euergetes den ersten Ptolemäer dieses Namens[1]. Dabei bürdet man dem Hesychius einen Irrthum auf (da Euergetes I. im Jahre 222 stirbt, und Polybius vor 214 unmöglich geboren sein kann, vermuthlich aber noch ziemlich viel später geboren ist), von welchem man sehr einfach ihn entlasten kann, wenn man an Euergetes II. (Physcon) denkt, dessen Alleinherrschaft im Jahre 146 beginnt. Hesychius verwendet auch hier γέγονε zur Bezeichnung des ‚Ansatzes' (wenn auch nicht eben der ‚Blüthe') des Polybius. Den Grund gerade *dieser* Datirung gibt ihm seine Gewöhnung, nach aegyptischen Königen zu datiren und die eigne Erzählung des Polybius von seiner Anwesenheit in Alexandria unter Ptol. Physcon (XXXIV 14, 6 Hultsch).

17. *Δίδυμος* Διδύμου· γεγονὼς ἐπ' Ἀντωνίου καὶ Κικέρωνος καὶ ἕως Αὐγούστου. In wie fern Bergk Gr. Litt. Gesch. I 301—2 gerade durch diesen Artikel die Bedeutung von γέγονε = ἐγεννήθη ‚sicher gestellt' finden könne, ist mir nicht verständlich. Dass Hesychius γεγονώς = ἀκμάζων, ὤν, verstand, beweist ja schon die Form des Ausdrucks. Kann man auch Jemanden ‚*geboren* zur Zeit des Ant. und Cic. und *bis* August' nennen? Dieser Fall stellt sich also den im Anfang

[1] So Schweighäuser, Polyb. vol. 5 p. 3. 4. — Nitzsch ‚Polybios' stand mir nicht zu Gebote.

unsrer ganzen Betrachtung aufgezählten zur Seite[1].

Unter diesen zuletzt besprochenen 17 Beispielen sind also 219
8, in welchen die Bedeutung des γέγονε = ἤκμαζε oder ἦν *sicher* (N. 1, 3, 4, 6, 8, 15, 16, 17), vier, in denen dieselbe *wahrscheinlich* ist (N. 7, 10, 11, 12), *keines* in dem die Bedeutung des γέγ. = ἐγεννήθη *sicher* wäre, *eins* (N. 5) in welchem sie wenigstens *möglich* ist, gänzlich unentscheidbar N. 13, wegen unlösbarer Verwirrungen unbrauchbar 3 (N. 2, 9, 14).

Will man nun alle bis hierher durchgemusterten Beispiele zusammenzählen, so wird man als deren Summe 129 finden, von welchen bedeutet γέγονε

sicher die Zeit der Blüthe in	88	Fällen
wahrscheinlich die Zeit der Blüthe in	17	„
sicher die Zeit der Geburt in	6	„
vielleicht die Zeit der Geburt in	4	„
gegen die Bedeutung = ἤκμαζεν nichts vorliegt in	9	„
eine Entscheidung ganz unthunlich ist in . . .	5	„
	129	

[1] In Wirklichkeit freilich wird Didymus, dessen Schüler (Apion, Heraclides Pont.) unter Tiberius und bis Nero lebten, kaum ein eigentlicher Altersgenosse des Cicero gewesen sein <s. u.>. Vgl. Bergk, Ztsch. f. A. W. 1845 p. 126. Ihn (mit M. Schmidt, Didym. p. 6) erst *nach* Ciceros Tode im J. 41 v. Chr. geboren werden zu lassen, sehe ich keinen zwingenden Grund. Vielmehr lässt ihn sowohl sein Verhältniss zu Aristonicus, dem Zeitgenossen des Strabo, als auch die Polemik, welche Trypho (den man indessen ohne sicheren Anhalt, ja gegen alle Wahrscheinlichkeit zum Schüler des Did. gemacht hat) gegen ihn richtete (Apollon. de adv. 569, 14 ff. <s. u.>), als nicht unerheblich älter erscheinen. Tryphon mag ungefähr von 120—50 v. Chr. gelebt haben; nichts hindert, den Didymus von c. 80 bis gegen Chr. Geb. anzusetzen. So begreift man, wie schon unter Tiber sein Schüler Apion ‚cymbalum mundi' genannt werden konnte. <Als ‚Altersgenosse des Cicero' wird ja Didymus auch nicht bezeichnet; er blüht unter *Antonius* und Cicero = 43, also geboren 83. An jener Stelle des Apollonius schreibt Wackernagel de pathologiae veterum initiis (Diss. Basil. 1876) statt πρὸς ὃν (scil. Did.) φησι Τρύφων vielmehr πρὸς οὓς und Egenolff, Jahrb. f. Philol. 1878 p. 844 πρὸς ὃ oder πρὸς ἃ (vgl. denselben Burs. Jahresber. 1878 I p. 170). Egenolff hat nicht Unrecht: Tryphon mag ein wenig weiter herunter gehören (etwa 116—46): viel kann man aber schwerlich herabgehn; man kann aber mit Didymus hinaufgehn. Aristonicus soll (meint Lehrs Arist.[2] p. 27) *vor* Didymus über Homer geschrieben haben; ebenso vor Didymus über Pindar, wie Böckh Pindar II 1 p. XVI aus schol.

Welches bei Suidas der **normale** Gebrauch des ‚γέγονε‘ sei, kann nun wohl nicht mehr zweifelhaft sein; nur in sehr wenigen Fällen ist der Gebrauch ein schwankender.

Wenn ich schliesslich über den **Ursprung** einer so seltsamen Unbestimmtheit im Gebrauche eines so wichtigen Terminus eine Meinung aussprechen sollte, so würde ich allerdings annehmen, dass in manchen Fällen nicht erst Hesychius, sondern bereits seine Quellen γέγονε in uneigentlichem Sinne, zur Bezeichnung der Geburt gebraucht haben. Man muss in der That glauben, dass der sorglose Gebrauch von γέγονε,
220 ἐγένετο[1], γίνεται in zweideutigem Sinne nicht erst den letzten

---

Ol. VII 153 schliesst. Völlig sichere Zeugnisse giebt es darüber nicht. Wegen des καθ' ἡμᾶς bei Strabo vgl. Niese. Hermes XIII p. 40 und Zeller III 1 p. 509 f. (in Betreff des Posidonius).>

[1] Hiervon noch ein Wort. Wenn für γέγονε der legitime und ganz überwiegende Gebrauch ist, dass es zur Bezeichnung der ἀκμή dient, so ist für **ἐγένετο** (γενόμενος) der Gebrauch als eines Synonymum von ἐγεννήθη der vorwiegende. <S. Nachtr. I a. E.> So steht es bei Apollodor fr. 77. so bei Ps. Plutarch V. X or. Lys. p. 241. 6 (Westerm.). Isocr. p. 247. 6; so im Γένος Ἀντιφῶντος p. 235. 2 West. In den Biographica des Suidas habe ich 5 Fälle von Anwendung des ἐγένετο, γενόμενος notirt. Entschieden = natus steht es s. Ἰσοκράτης. als Synonym von ἤκμαζε verstehe ich es s. Χοιρίλος Σάμιος; vielleicht steht es so auch s. Θέων Γυμνασίου Σιδώνιος γενόμενος ἐπὶ τοῦ βασιλέως Κωνσταντίνου (der Vater Gymnasius wird freilich von Suidas ebenfalls unter Constantin gesetzt, aber sie haben unter dessen Regierung Beide Platz. Vgl. Clinton F. Rom. II p. 311 n. 294). S. Χάρων ist die Zahl (οθ) zu arg entstellt, als dass eine sichre Deutung des γενόμενος möglich wäre. Ganz seltsam s. Σωσιφάνης Σωσικλέους· ἐγένετο δ' ἐπὶ τῶν τελευταίων χρόνων Φιλίππου, οἱ δ' Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνος. τελευτᾷ δὲ ρια ὀλυμπιάδι, οἱ δὲ ριδ. οἱ δὲ ἀκμάσαι αὐτὸν γράφουσιν. Die Zahlen mit Clinton (F. H. vol. III: welches ich nicht benutzen konnte) in ρκα und ρκδ zu ändern ist nicht gerathen: Naekes Vorschlag (Opusc. I 3) trifft sicher nicht das Richtige; Welckers Meinung (Gr. Trag. 1266) verstehe ich nicht recht. Vor Aenderungen der Zahlen muss uns der sicher nicht zufällige Umstand warnen, dass Ol. 111 u. 114 gerade die vorhergenannten Zeitpunkte, das Ende der Regierung des Philipp und (das Ende der) Regierung des Alexander bezeichnen. Ich glaube, wir haben es mit einer freilich ungewöhnlich argen Dummheit des Hesychius (oder Suidas?) zu thun. Er merkt nicht, dass Ol. 111 und 114 ja mit den vorhergenannten Regierungsenden der zwei macedonischen Könige zusammenfallen. dass also, wenn Sos. unter einem jener Könige ἐγένετο, gar keine Wahl blieb, ob man ihn Ol. 111 resp. 114 gestorben sein oder geblüht haben lassen solle. Die **Entgegensetzung** der zwei identischen Zeitpunkte (Philipps Ende — Ol. 111; Alexanders Ende — Ol. 114) ist wohl gewiss sein eignes Werk. Ob er

Stopplern auf dem Felde der Litteraturchronologie eigen gewesen ist. Ob er geradezu bis auf Apollodor zurückgehe, weiss ich nicht zu sagen. Ob Hesychius in dem wechselnden Gebrauche von γέγονε ‚lediglich seinen Quellen folge‘ ist mir noch weniger klar; ich finde vielmehr, dass er γέγονε gesetzt hat, wo in Parallelberichten (z. B. des Laertius Diogenes) bestimmtere Ausdrücke, bald ἤκμαζε bald ἐγεννήθη gesetzt sind. Einen gewissen Einfluss des Sprachgebrauchs seiner Quellen könnte man immerhin aus dem eigenthümlichen Umstande erschliessen, dass γέγονε in der dem Hesychius so wenig geläufigen Bedeutung = ἐγεννήθη nur bei solchen Autoren angewendet ist, welche vor den Zeiten der Diadochen geboren sind. Wiewohl ich einen hinreichenden Grund dieser Erscheinung nicht anzugeben weiss. Ich gedenke aber überhaupt mit der Feststellung der Thatsachen mich zu begnügen und verzichte sehr gern auf das aussichtslose Geschäft, die Ursachen des wechselnden Gebrauches in den einzelnen Fällen aufspüren zu wollen. Zu sicheren Ergebnissen reicht das Material nicht aus; und ich wüsste nicht, welchen Reiz die eben so billige als unfruchtbare Keckheit, mit welcher gelegentlich einem solchen Material prunkende Scheinresultate, durch Scheingründe gestützt, erpresst werden, für mich haben könnte.

Nachtrag I *).

Ich stelle noch einige Fälle zusammen, in denen γέγονε in 638
Verbindung mit chronologischen Bestimmungen gebraucht wird.

---

aber einen Zweifel, ob auf Ol. 111, resp. 114 des Sos. Blüthe oder Tod (oder gar Geburt) zu setzen sei, bereits in seinen Quellen ausgesprochen fand? und ob der Zweifel durch den Gebrauch eines unbestimmten Wortes, wie γέγονε oder ἐγένετο, in der Vorlage dieser Quelle hervorgerufen wurde? Dass ein solcher unbestimmter Ansatz zu Zweifeln ob Geburt, Blüthe oder Tod eines Autors gemeint sei, gelegentlich wirklich Anlass geben konnte, haben wir oben <p. 139> zu Suidas Σόλων gesehen. Wenn übrigens jene Vorlage etwa vom Sos. sagte: γέγονε (ἐγένετο) ἐπὶ τῆς ριδ̄ ὀλυμπιάδος, so meinte sie jedenfalls weder das Jahr seiner ἀκμή noch gar das seines Todes, sondern das seiner Geburt. Denn dann fiele seine ἀκμή in Ol. 124, d. i. in die Epoche der tragischen Pleias, zu welcher Sos. gehörte.

*) <Rhein. Mus. XXXIII, 1878, p. 638.>

γένονε = ἐγεννήθη: Pseudoherodot. v. Homeri p. 20, 33 West. (= γίνεται, ἐγένετο Z. 27. 28. Dass damit die Geburt gemeint ist, zeigt der Anfang der ganzen Schrift); vit. x orat. Antiphont. p. 231, 29 West. (= γενόμενος p. 235, 2. Missverständlich macht Photius bibl. p. 486, a, 26 daraus: ἤκμαζεν); vit. Platonis p. 390, 59 West.

γέγονε = ἤκμαζεν: Vita Homeri VI. p. 31, 13 West. — Vita Arati p. 53, 40 — Anon. π. κωμῳδίας p. 535, 19 Mein. (vgl. Suidas s. Ἐπίχαρμος) — Strabo p. 853, 1—1056, 29—1059, 6 ed. Meineke — Josephus c. Ap. p. 177, 6—217, 29—226, 1—246, 31 ed. Bekker — Tatian ad Gr. (ed. Otto) p. 124 (bis) — p. 142 (Berosus: s. Müller FHG. II 495) — p. 150—158 (bis) — p. 160 (Draco: vgl. Hieron. 1395 [ol. 39, 3]: Draco *agnoscitur*) — Hippolyt. ref. haer. IX 12 p. 285, 5 ed. Miller — Photius, bibl. cod. 279 p. 526 a, 1. — Gemeint ist jedenfalls γέγονε = ἤκμαζε (welches Eustathius p. 279, 26 geradezu substituirt) auch in der Notiz des γένος Διονυσίου τοῦ περιηγητοῦ p. 427, 2 (Müller, Geogr. gr. min. II). — Unbestimmbar bleibt, wegen heilloser Corruption des Zahlzeichens (μ), der Sinn des γεγονώς in der Vita Aeschyli des Mediceus (ed. Dindorf Z. 11).

Aus diesen Beispielen, deren Zahl Andre vermehren mögen, erhellt wohl zur Genüge, dass γέγονε nicht bei Suidas allein, sondern in der Fixirung chronologischer Daten überhaupt seine legitime Bedeutung, als eines Synonymum von ἤκμαζε, ἦν, ὑπῆρχε, nur selten und missbräuchlich mit der eines gleichwerthigen Ausdrucks für ἐγεννήθη vertauscht. — Uebrigens steht ἐγένετο (γενέσθαι, γενόμενος) = ἤκμαζε z. B. auch bei [Plutarch.] v. Homeri p. 24, 90 West.; v. Homeri V. p. 29, 9; v. Apoll. Rhod. p. 532, 22 Merkel; v. Arati p. 56, 5 West.; v. Nicandri p. 62, 10 West.; Hippolyt. ref. haer. p. 12, 5; p. 5, 23. Hiernach wäre denn meine Behauptung auf S. 219 <178, 1> einzuschränken. < ἐγένετο meist = ἤκμαζε meint Io. Wachtler de Alcmaeone Crotoniata (Lips. 1896) p. 10 ff. >

Nachtrag II*).

620 1. Antiphanes. Suid. (I 1, 491, 1) ἔστι δὲ καὶ ἕτερος

*) <Rhein Mus. XXXIV, 1879, p. 620 ff.>

Ἀντιφάνης, Καρύστιος. τρανός (τραγικός Toup.), κατὰ Θέσπιν γεγονὼς τοῖς χρόνοις. Eudocia p. 61: καὶ ἄλλος (Ἀντιφάνης), Καρύστιος, κωμικός. ἔγραψε κωμῳδίας λ, οἱ δὲ ν. Sollte hier wirklich von einem Tragiker Ant. von Karystos geredet werden (wie Meineke Hist. crit. com. p. 340 glaubt), so würde man diesen angeblichen ‚Zeitgenossen des Thespis' etwa zu den berühmten 16 Tragikern zu stellen haben, welche die litterarhistorische Fabel zwischen Epigenes und Thespis einschaltete (Suid. s. Θέσπις). Einen Komiker Antiphanes von Karystos (wie Eudocia berichtet) nur hier erwähnt zu finden, könnte weniger befremden: sind uns doch aus der kürzlich aufgefundenen Liste athenischer Komödiensieger für alle Perioden der athenischen Komödie eine lange Reihe sonst völlig unbekannter Komiker bekannt geworden. Nur könnte freilich ein solcher Komiker nicht zur Zeit des Thespis gelebt haben; ist dieser Zusatz nicht etwa ein albernes Autoschediasma des Suidas (was wenig wahrscheinlich ist), so wird man an eine Verschreibung denken müssen. Vielleicht ist κατὰ ΘΕCΠΙΝ entstellt aus: κατὰ ΘΕΟΓΝΙΝ. Zu denken wäre an den Tragiker Theognis (ἐκ τῶν λ Suid. s. Θέογνις: vielleicht εἷς τῶν λ); vgl. Suid. s. Θέογνις, s. Νικόμαχος Ἀλεξανδρεύς. Jedenfalls bedeutet γεγονὼς *florens*.

2. Πολύαινος Σαρδιανός, σοφιστής, γεγονὼς ἐπὶ τοῦ πρώτου Καίσαρος Γαΐου. Ohne Zweifel die ‚Blüthe' dieses Pol. soll gesetzt werden unter C. Julius Cäsar (nicht unter Caligula, wie C. Müller FHG. III 522 versteht); die ihm zugeschriebenen 3 Bücher θριάμβου Παρθικοῦ bezieht man (z. B. Pfau, Realencycl. V 1807) auf den Triumph des Ventidius über die Parther (Act. triumph. a 716, p. 461 Momms.).

3. Πολέμων ὁ νεώτερος σοφιστής. γέγονε καὶ αὐτὸς ἐπὶ Κομόδου. γέγονε zweifellos = *floruit*. Das ‚καὶ αὐτός' mag hier, wie bei Suidas noch öfter, seine deutliche Beziehung durch Schuld des Epitomators des Hesychius verloren haben (nicht ganz genügend D. Volkmann, de Suidae biogr. quaest. nov. p. V).

4. Κῦρος Πανοπολίτης ἐποποιός, γεγονὼς ἐπὶ Θεοδοσίου τοῦ νέου βασιλέως. Unter Theodosius II ‚blühte' Cyrus. S. Tillemont, hist. des emp. VI 609 f. (Quartausg.).

5. Διογένης ἢ Οἰνόμαος, Ἀθηναῖος, τραγικός· γέγονεν ἐπὶ

τῆς τῶν λ̄ καταλύσεως. δράματα αὐτοῦ: es folgen die Titel der sieben, bei Laert. Diog. VI 80 dem Cyniker Diogenes aus Sinope zugeschriebenen Tragödien, alphabetisch geordnet und zuletzt noch, aus der alphabetischen Reihenfolge herausfallend: Σεμέλη. Dieser letzte Titel ist aus Athen. XIV p. 636 A aufgelesen. Mag die ‚Semele' auch (wie allerdings sehr wahrscheinlich ist) einem von dem Cyniker Diogenes, resp. von dem
621 Verfasser der mit sehr zweifelhaftem Rechte unter seinem Namen umlaufenden sieben ‚Tragödien'[1] gänzlich verschiedenen wirklichen Tragiker Diogenes angehören: dass Suidas (resp. Hesychius) von diesem Tragiker eine, mit der Notiz über die cynischen Tragödien zusammengeworfene, aber noch deutlich auszuscheidende Nachricht darbiete, kann ich Meineke, Anal. crit. in Athen. p. 307 nicht zugeben. Nach Meineke bezögen sich auf den Tragiker die Worte: Διογένης Ἀθηναῖος, τραγικός, γέγονεν ἐπὶ τῆς τῶν λ̄ καταλύσεως. Hier scheint allerdings auf eine von dem Cyniker verschiedene Person hinzudeuten das Ἀθηναῖος. Indessen könnte nach seinem Wohnsitze der Cyniker aus Sinope sogut einmal Athener heissen, wie etwa sein Landsmann Diphilus (vgl. Meineke h. crit. com. p. 446). Die Zeitbestimmung ferner, meint man, passe nicht auf den Cyniker; immer noch besser als Bernhardy, der die Worte: γέγονεν — καταλ. willkürlich als ein ‚ineptissimum commentum' verwarf, bezieht Meineke sie auf den Tragiker D. aus Athen. Aber, richtig verstanden, treffen sie gerade auf den Cyniker vollkommen zu. Dieser starb im J. 323, angeblich an demselben Tage wie Alexander d. Gr. (s. Demetrius Magn. bei Laert. Diog. VI 79. Plut. Sympos. VIII 1, 1), und zwar im 81. Jahre: Censorin. d. nat. 15, 2. Darnach wäre er geboren im J. 403, und das wäre ja gerade ἐπὶ τῆς τῶν λ̄ καταλύσεως. Die Notiz bezieht sich also unzweifelhaft auf den Cyniker Diog.;

[1] Ihre Aechtheit bezweifelte schon Satyrus (der sich mit Diogenes besonders genau beschäftigt zu haben scheint: s. Hieron. adv. Iovin. II 15; Bernays, Theophrast üb. Frömm. p. 159 ff.); was dem gegenüber ein einfaches Citat bei Philodemus π. τῶν φιλοσ.: Διογένης ἔν τε τῷ Ἀτρεῖ καὶ τῷ Οἰδίποδι für die thatsächliche Aechtheit der Tragödien (selbst wenn etwa Philod. diese Aechtheit ausdrücklich gegen Zweifel behaupten wollte, was nicht deutlich ist) beweisen könne (Gomperz, Ztschr. f. d. österr. Gymn. 1878 p. 253), ist mir nicht recht verständlich.

γέγονε bezeichnet hier das Jahr der Geburt, mag sich Hesychius was immer dabei gedacht haben. Denn es liegt ja nun wohl auf der Hand, dass er (oder einer der Autoren περὶ ὁμωνύμων, deren Werke er benutzt hat[1]) eine ursprünglich einfach auf den Cyniker Diog. bezügliche Notiz, in welcher diese ihm befremdliche chronologische Angabe vorkam, benutzt hat, um von dem Cyniker einen andern Diogenes als den Verfasser der (wie aus dem Laert. Diog. oder etwa direct aus dessen Quellen ihm bekannt sein mochte) in ihrer Aechtheit bestrittenen ,Tragödien' zu unterscheiden. Dass er (resp. sein Gewährsmann) diesen zweiten Diog., den ,Tragiker' rein fingirte, ist ja wahrlich ein nicht beispielloser Kunstgriff; dadurch mochte er meinen, die Uebertragung der Autorschaft jener 622
Tragödien auf Diog. den Cyniker glaublicher erklärt zu haben, als wenn dieselben in Wahrheit von Philiscus oder von Pasiphon geschrieben wären. — Dass die Nachricht bei Suidas auf einer Combination der beiden durch Demetrius Magn. und durch Censorinus erhaltenen Notizen beruhe, ist, denke ich, klar. Es gab auch andere Berechnungen der Lebenszeit des Diogenes. Nach Laert. VI 76 wäre er gegen 90 Jahre alt geworden. Wer so rechnete, schob wohl eher seine Geburt über 403 hinauf als seinen Tod unter 323 herunter: darnach wäre er denn etwa 412 geboren. Aber selbst nach dieser Rechnung konnte man seine ,Blüthe' nicht wohl auf Ol. 96, 1 (396/5) setzen, wie dies bei Eusebius (Hieron.-Armen. Ol. 96, 4) geschieht. Den Sinn dieser Ansetzung weiss ich nicht anders zu deuten als so, dass ich annehme, mit derselben habe eigentlich nicht die ,Blüthe', sondern (indem man den Diog. gegen 412 geboren sein liess) der erste Beginn seiner Lehrzeit bei Antisthenes bezeichnet werden sollen. So wird bei Eusebius Ol. 103, 2 (hier, nicht 103, 3 war die Notiz des Hieronymus, mit den Hss. APF, zu fixiren) ausdrücklich (nach Apollodor) der Beginn der Schülerschaft des Aristoteles bei Plato notirt;

[1] Citirt wird bei Suid. s. 'Απολλώνιος ἕτερος, Τυανεύς (I 1. 626, 20) 'Αγρεσφῶν ἐν τῷ περὶ Ὁμωνύμων. Der corrupte Name wäre nach Nietzsche Rhein. Mus. 24, 227 in 'Αργεσιφῶν corrigirt von O. Schneider (wo?). Ich schriebe (da auch 'Αργεσιφῶν nicht vorzukommen scheint) lieber 'Αγεσιφῶν (vgl. Inschr. bei Letronne Rech. pour servir à l'hist. de l'Eg. p. 134).

so ist, unserm Falle völlig analog, bei Eusebius auf Ol. 112, 4 (329/8) die Blüthe des Epicur gesetzt, während in dieses (sein vierzehntes) Jahr vielmehr der Beginn seiner philosophischen Studien fiel[1]; so ist vielleicht auch die unmittelbar auf die Notiz über Diogenes folgende Bemerkung des Eusebius zu Ol. 96, 2 (395/4): Speusippus insignis habetur richtiger von dem Beginn der Schülerschaft des Sp. bei Plato[2] zu verstehen: denn da Sp. Ol. 110, 2 (339/8) starb (Laert. IV 14) ‚γηραιὸς ὤν' (ib. IV 3), so kann freilich in das Jahr 395 nicht wohl seine wirkliche ἀκμή (aber auch nicht etwa seine Geburt) fallen. — Bezeichnet übrigens die Notiz des Eusebius zu Ol. 96, 1 ursprünglich den Beginn der Studien des Diogenes, so vielleicht die unmittelbar davorstehende Angabe desselben: Ol. 95, 4: Socratici clari habentur die Zeit der Blüthe seines Lehrers A n t i s t h e n e s. Plato wenigstens und Xenophon sind unter den ‚Socratici' nicht gemeint, da deren Blüthe erst später notirt wird; unter den übrigen Schülern des Socrates speciell an Antisthenes zu denken, kann eine Notiz des Philodemus π. τῶν φιλοσόφων (Vol. Hercul. VIII) col. XI (p. 15) bewegen, wonach die Cyniker, Antisthenes und Diogenes, den Namen der Σωκρατικοί im Besondern sich vindicirt hätten. Jedenfalls fällt die ‚Blüthe' des Antisthenes eher in diese Zeit als in die Zeiten um (‚κατὰ τούτους τοὺς χρόνους') Ol. 103, 3 (366), wohin sie Diodor XV 76 setzt. Diodor, könnte man meinen, hätte statt des Antisthenes eher dessen Schüler Diogenes nennen sollen, dessen ‚Blüthe', wenn er 403 geboren war, in Ol. 104, 2 (363), wenn um 412, etwa in Ol. 102, 1 (372) fiel, also in der That nicht weit von 366.

[1] Epicur ist geboren Ol. 109, 3 = 342/1: Apollodor bei Laert. X 14; er begann ἐφάψασθαι φιλοσοφίας ἔτη γεγονὼς ιδ, nach eigenem Zeugniss: Laert. X 2; das wäre also 329/8, wo er sein 14. Jahr vollendete (dieses ιδ nach Ariston bei Laert. X 14 und Suidas in ιβ zu verändern [mit Diels Rhein. Mus. 31, 46] widerräth offenbar der Ansatz des Eusebius).

[2] v o r der Eröffnung einer eigentlichen Schule in der Akademie.

III.

Die Zeit des Pittacus *).

Laertius Diogenes I 79 sagt von Pittacus: ἤκμαζε μὲν οὖν 475
περὶ τὴν τεσσαρακοστὴν δευτέραν ὀλυμπιάδα· ἐτελεύτησε δ᾽ ἐπὶ
Ἀριστομένους, τῷ τρίτῳ ἔτει τῆς πεντηκοστῆς δευτέρας ὀλυμπιάδος, 476
βιοὺς ὑπὲρ ἑβδομήκοντα. — Dass statt ἑβδομήκοντα zu schreiben sei: ὀγδοήκοντα, hat Susemihl, oben S. 141, richtig bemerkt. Neu ist die Emendation nicht; schon Meursius, vor kurzem wieder Bergk haben sie in Vorschlag gebracht, und wohl jeder aufmerksame Leser wird auf sie geführt werden. Ihre Rechtfertigung findet sie nicht sowohl in Susemihls ‚Hypothesengewebe‘ als in einer einfachen Betrachtung jener Worte des Laertius, deren Inhalt jeder Kundige auf Apollodor zurückführen wird, in ihrem Zusammenhange. Die ἀκμή des Pittacus wird auf Ol. 42 gesetzt. Dem regelmässigen, insonderheit von Laert. Diogenes fast überall festgehaltenen Sprachgebrauch nach wird man hierunter das erste Jahr der Olympiade verstehn; es liegt auch gar keine Veranlassung vor, lieber an Olymp. 42, 2 (= 611/10, nicht 612/11, wie Susemihl angiebt) zu denken. In Ol. 42, 1 fiel also, nach Apollodors Schema in der Berechnung der ἀκμή, das 40. Lebensjahr des Pittacus: wie denn auch Suidas s. Πιττακός seine Geburt in Ol. 32 fallen lässt. War demnach Pittacus geboren 652, so war er in seinem Todesjahre, Ol. 52, 3 = 570, allerdings über 80 Jahre, nämlich 82 Jahre alt. Der unbestimmte Ausdruck (mit βιοὺς ὑπὲρ ὀγδώκοντ᾽ ἔτη konnte der Vers schliessen) mag gewählt sein

*) <Rhein. Mus. XLII, 1887, p. 475 ff.>

um anzudeuten, dass die Ansetzung der ἀκμή (Ol. 42) genau auf das 40. Lebensjahr eben doch nur auf ungefährer Schätzung beruhe.

Offenbar ist nun in dieser Ansetzung die Zahl der erreichten Lebensjahre nur errechnet; den Grundstein der Rechnung bildet die Fixirung der ἀκμή auf Ol. 42, und dieses Jahr ist nicht das ohnehin feststehende 40. Lebensjahr des Pittacus, sondern es ist zur Feststellung der ἀκμή erkoren, weil ein im Leben des Pittacus bedeutendes Ereigniss dahin fiel. Es fragt sich nur, welches Ereigniss dies war. Ich habe früher an den Zweikampf des Pittacus mit Phrynon (an dessen Geschichtlichkeit zu zweifeln kein hinlänglicher Grund ist) gedacht, aus besonderen Gründen, die ich hier nicht entwickeln will, weil sie mich selbst nicht mehr überzeugen. Was Susemihl annimmt, auf Ol. 42 sei ‚Phrynons Eroberung von Sigeion' gefallen, hat gar keine äussere Gewähr und ersetzt diesen Mangel nicht durch innere Wahrscheinlichkeit. Es bleibt nichts übrig als (mit Bergk) auszugehen von Suidas, welcher mit sehr bestimmten Worten in Ol. 42 die Ermordung des Melanchros verlegt: τῇ μβ ὀλυμπιάδι Μέλαγχρον τὸν τύραννον Μιτυλήνης ἀνεῖλεν. Ich hielt ehemals diese Angabe für eine sachlich werthlose Combination der bei Laertius auf § 74/75 und 79 vertheilten Notizen. Aber es ist (worauf ja gerade Susemihl hinweist) nicht zu verkennen, dass wir in der Nachricht des Suidas über Pittacus in der That einen jener Fälle vor uns haben, in denen Hesychius statt des Laertius (oder neben ihm?) dessen Quelle (direct oder indirect) benutzt hat, dass also die nur bei Suidas vorkommenden Angaben einen selbständigen Werth haben. Nicht aus Laertius entnommen ist in dem Ar-
477 tikel des Suidas: υἱὸς Καΐκου[1] — μητρὸς δὲ Λεσβίας — γηραιὸς δὲ ἀναγκαζόμενος στρατηγεῖν. Ganz besonders aber: οὗτος γέγονε κατὰ τὴν λβ ὀλυμπιάδα, und: Φρύνωνα στρατηγὸν Ἀθηναίων πολεμοῦντα ὑπὲρ τοῦ Σιγείου μονομαχῶν ἀπέκτεινε. Dass der Kampf um Sigeion ging, ist ja richtig[2], konnte aber aus Laer-

---

[1] Nicht selten giebt Suidas die Väternamen genauer und vollständiger als Laertius: s. Nietzsche, *Rhein. Mus.* 24, 214. Dies gegen J. Töpffers sonderbaren Einfall, *Quaestt. Pisistr.* p. 65 Anm. 4.

[2] S. *Rhein. Mus.* 33, 216 <oben 174> Anm. Töpffer, *Quaestt. Pisistr.* p.

tius, der eben dieses nicht sagt, nicht entnommen werden. Dass Pittacus Ol. 32 geboren sei, war zwar gewiss die Meinung des auch von Laertius benutzten Apollodor, ist indessen bei Laertius nicht ausgesprochen, und wird schwerlich von Hesychius durch reinen Schluss aus Apollodors Gewohnheit bei Ansetzung der ἀκμή herausgebracht worden sein. Las also Hesychius diese, die Angaben des Laertius so erwünscht ergänzende Notiz in seiner Quelle, so ohne Zweifel auch jene andere: τῇ μβ ὀλυμπιάδι Μέλαγχρον ἀνεῖλε. Wir wagen gar nichts, wenn wir die, bei Laertius nur mangelhaft ausgezogenen und über § 74/75 und 79 verstreuten Angaben des Apollodor durch Mitbenutzung des Suidas dahin ergänzen, dass Pittacus geboren sei 652, den Melanchros tötete 612, 590 zum Aesymneten erwählt wurde[1], 580 dieses Amt freiwillig niederlegte, 570, über 80 Jahre alt, starb. Ob wir die Notiz des Eusebius, dass Pittacus den Zweikampf mit Phrynon bestanden habe Ol. 43, 1 (so Hieron. cod. Freher.) 2 (so die meisten Hss. des Hieron., auch der Middlehill.) 3 (so Eus. vers. Arm.) mit in diese Reihe stellen, d. h. dem Apollodor vindiciren dürfen, darüber weiss ich nichts zu sagen.

Für Alcaeus gewinnen wir (da seine Ansetzung auf Ol. 42 für sein Leben nichts Besonderes, sondern eben nur die Verlegenheit um eine bessere chronologische Fixirung bedeutet) nichts als einen etwas festeren Rahmen für die Einordnung seiner politischen Leiden und Lieder, wenn wir uns diese Apollodorischen Daten für das Leben des Pittacus (mit Ausnahme der nur summarisch errechneten Geburt in Ol. 32) als einfach historisch überliefert gefallen lassen. Hierzu haben wir, bis

---

80 ff. redet so als ob er die Thatsache, dass *id de quo inter Athenienses et Mitylenaeos eo bello actum est, fuit Sigeum* polemisch, im Gegensatze zu mir, erst bekräftigen müsse. Aber eben dieses hatte ich nachdrücklich betont und gerade darum eine Ungenauigkeit des Laertius angenommen, nicht anders als jetzt T. auch. Wie denn Töpffers ausführliche aber nicht sonderlich klare Auseinandersetzung schliesslich in allen Hauptsachen zu demselben Ergebniss führt (p. 107), welches ich bereits in möglichster Kürze hingestellt hatte. Was T. über Achilleum Abweichendes vorbringt, kann ich nicht richtig finden.

[1] <Vgl. auch Plut. Sol. XIV νῦν δὲ Μιτυληναίοις Πιττακὸν ᾑρημένοις τύραννον, womit Solons Archontat vielleicht auf 591/90 gesetzt wird.>

etwa eine nur combinatorische Bedeutung dieser Festsetzungen
nicht nur a priori angenommen, sondern glaublich nachge-
wiesen wäre, allen Grund. Es steht mit den Daten der poli-
478 tischen Geschichte auch schon der 2. Hälfte des 7. Jahrhun-
derts doch anders als mit denen der litterarischen Geschichte
dieses und des nächsten, ja z. Th. noch des 5. Jahrhunderts.

IV.

Die Chronologie des Zeno von Kition *).

Der διάδοχος des Zeno, Kleanthes, war geboren ἐπ' ἄρχον- 622
τος Ἀριστοφάνους, d. i. Ol. 112, 2 = 331/30. So berichtet die von Comparetti edirte Geschichte der stoischen Philosophen (Papiro Ercolanese inedito, Torino 1875) col. XXVIII—XXIX (p. 58). Kleanthes erreichte ein Alter von 99 Jahren (Lucian Macrob. 19; Val. Max. VIII 7 ext. 11). Er starb mithin 232/1, und dieses wäre denn das auch aus Inschriften (C. I. Att. II n. 460. 461. 625, 18) sonst nicht bestimmbare Jahr des Archon Iason, unter welchem, nach eben jener Geschichte der Stoiker, Col. XXVIII (p. 57), Kleanthes ἀπηλλάγη. Weiter hören wir ebendaselbst Col. XXIX (Κλεάνθην) τὴν σχολὴν κατασχεῖν ἐπ' ἔτη τριάκοντα καὶ . . .: δύο supplirt Gomperz, Jenaer Lit.-Ztg. 1875 n. 34. Gehen wir um diese 32 Jahre von 232 zurück, so finden wir als Anfangspunkt der Scholarchie des Kleanthes, und somit als Todesjahr des Zeno das Jahr 264. Wenn wir nun bei Hieronymus zu Ol. 129, 1 = 264/3 bemerkt finden: Zeno Stoicus moritur, post quem Cleanthes, so werden wir mit Befriedigung wahrnehmen, wie in diesen bisher so dunklen Verhältnissen sich alle Glieder der Rechnung so vollkommen aneinander schliessen, dass an der Zusammengehörigkeit dieser Daten kein Verständiger zweifeln kann[1]. Es gehört nun keine

*) <Rhein. Mus. XXXIII, 1878, p. 622 ff.>

[1] Dass die Summe von 99 Lebensjahren, wie sie Lucian und Val. Max. <auch Censorin d. n. 15, 3> dem Kl. geben, in diese Rechnung so vortrefflich sich fügt, beweist, dass sie aus dem Ganzen dieser Combination (und also wohl aus Apollodors Chronik) herstammt. Bei Laert.

grosse Verwegenheit dazu, um diese ganze Rechnung auf die gewichtigste Autorität, die Chronik des Apollodor zurückzuführen. Dass Ἀπολλόδωρος ὁ τοὺς χρόνους ἀναγράψας speciell auch des Zeno gedacht hatte, bezeugt Philodemus περὶ τῶν φιλοσόφων, col. XI (Herculan. vol. coll. prior. VIII 2 p. 15). Vgl. ibid. Col. III Z. 4. Dass Eusebius für die Chronologie der Philosophen wenigstens neben andren Hülfsmitteln auch 623 Apollodors Chronik benutzt hat, ist leicht zu erweisen. Ein gegründeter Zweifel an der Richtigkeit dieser Angaben, welche Apollodor, der erprobte Chronograph, selbst ein Stoiker und ein Freund des gerade in litterarhistorischen Dingen so gelehrten Stoikers Panaetius (Comparetti col. LXIX), aus bester Quelle schöpfen konnte, wird kaum aufkommen dürfen. Trotzdem scheint eine andre Berechnung sich neben der Apollodorischen breit gemacht zu haben. Apollonius von Tyrus war es, der den angeblichen Briefwechsel des Antigonus Gonatas und des Zeno hervorzog: Laert. Diog. VII 6 extr. Hierin nannte sich nun Zeno einen achtzigjährigen Mann. Das Zeugniss des Persaeus (der diese Dinge doch wahrlich kennen musste) stand entgegen, darnach wäre Zeno überhaupt nur 72 Jahre alt geworden: Laert. VII 28[1]. Anstatt nun die

VII 176 hören wir freilich, dass Kl. nur 80 Jahre gelebt und 19 Jahre lang den Zeno gehört habe. Entweder hat also Laertius hier eine andere Quelle, oder er hat irgend eine Confusion angerichtet. Vielleicht hat er, eilfertig seine Quelle excerpirend, die 19 Lehrjahre von den gesammten 99 Jahren, in wunderlichem Missverständniss, abgezogen.

[1] Unsere weitere Betrachtung wird von selbst ergeben wie falsch die ganz willkürliche Aenderung dieser 72 Jahre in 92 ist, welche Clinton (F. Hell. p. 380 Kr.) zuerst vorgeschlagen, Zumpt (Best. d. philos. Schulen p. 100) aufgegriffen, Droysen, Gesch. d. Hellenismus[2] III 1 p. 228, 244 zu einer in allen Punkten verfehlten Combination über die Lebenszeit des Zeno benutzt hat. Dieser Art der conciliatorischen Kritik, die es glaublicher findet, dass die Angaben über Zenos Lebensdauer zwischen 92 und 98, als zwischen 72 und 98 Jahren geschwankt haben, und nun, da doch die Rechnung an keinem Punkte stimmen will, an allen Daten der Ueberlieferung ein wenig nachbessern muss, sollten wir endlich den Abschied geben. Man soll nicht zuerst eine selbständige Meinung über die chronologischen Verhältnisse sich zurechtmachen und diese dann durch Zwangsmittel in die Ueberlieferung hineindeuten, sondern zuerst den Sinn und Zusammenhang der überlieferten Daten zu ergründen, die verschiedenen Reihen alter Combination zu sondern suchen, und dann erst zusehen, welchen positiven Gewinn uns diese Ueberlieferungen bieten.

Aechtheit jenes Briefes zu bezweifeln, hielt Apollonius vielmehr an dessen Aussage so fest, dass er dem Zeno sogar 98 Lebensjahre aufbürdete: Laert. VII § 28 (s. oben p. 178 <133>). Wie kam er aber gerade zu dieser Zahl? Der angebliche Brief des Zeno müsste geschrieben sein zwischen 276 und 271, wahrscheinlich schon 276 (s. R. Köpke, de Arati Solensis aetate. Guben 1867 p. 3). Ueberlebte Zeno diesen Termin noch um 18 Jahre, so starb er frühestens 258 (ol. 130, 3). Aber nun und nimmermehr lässt sich glauben, dass ein Stoiker so willkürlich das ohne Zweifel in der Schultradition sicher fixirte Todesjahr des Stifters der Schule um 6 Jahre habe herunterrücken können. Bevor ich dergleichen aus Laert. VII 6 herauslese, ziehe ich den S. 178 <133> angedeuteten Weg einer kühnen, aber bei der Arbeitsmanier des Laertius nicht undenkbaren Auslegung jener Stelle vor. Wie aber Apollonius seine 98 Jahre sich errechnete, lässt sich auch dann begreifen, wenn er an 264, als dem Todesjahre des Zeno festhielt. Er mochte in der arg verwirrten Geschichte Macedoniens vor der thatsächlichen Thronbesteigung des Antigonus Gonatas wenig unterrichtet sein. Wusste er nun, dass Zeno jenen Brief an Antigonus schrieb bald nach dessen Thronbesteigung, so konnte er dabei leicht an die Zeit unmittelbar nach dem Tode des Demetrius Poliorketes (283) denken, als von welchem Zeitpunkte an Antigonus ja allerdings sich legitimer König von 624
Macedonien dünken mochte[1]. Schrieb also Zeno 282 seinen Brief als Achtzigjähriger, so lag zwischen diesem Zeitpunkte und seinem Tode im J. 264 ein Zeitraum von 18 Jahren: mithin war er bei seinem Tode nicht 72, sondern volle 98 Jahre alt.

Es giebt viel ärgere Vexirrechnungen in der griechischen

[1] Dies war sogar die officielle Rechnung. Antigonus starb 240 und τέσσαρα καὶ τεσσαράκοντα Μακεδόνων ἐβασίλευσεν ἔτη. Medius bei Lucian. Macrob. 11. So auch Eusebius chron. I p. 237/38 Sch. Antigonus nahm eben seit dem Tode seines Vaters den Königstitel an. S. Müller FHG. III 700. Die Hochzeit des Antigonus und der Phila, zu welcher Arat und Persäus nach Macedonien kamen, fiel in die erste Zeit der thatsächlichen Regierung des Ant. in Macedonien (Köpke a. a. O.); Apollonius mochte meinen, sie ganz passend in das erste Jahr der officiellen Regierung desselben gelegt zu haben.

Litteraturgeschichte als diejenige, welche ich hier dem Apollonius zutraue, der in dem ‚ὕμνος‘ περὶ τοῦ τῆς οἰκείας αἱρέσεως ἡγεμόνος welchen er περὶ Ζήνωνος überschrieb, sonst wohl leichtsinnig genug ἰδίᾳ γέγραφεν οἷα βούλεται: denn alle diese Vorwürfe, welche Comparetti's Autor gegen einen ungenannten Zenobiographen erhebt (col. III. VI), werde ich wohl nicht ohne Wahrscheinlichkeit auf unsern Apollonius von Tyrus beziehen, den Jener obendrein Col. XXXVII 2 citirt.

Uebrigens wird es jedem Kenner des Laertius Diogenes wahrscheinlich sein, dass die Aussage des Persaeus, nach welcher Zeno nur 72 Jahre alt geworden und im 22. Jahre nach Athen gekommen ist (Laert. VII 28), von Apollodor seiner Berechnung zu Grunde gelegt und erst aus Apollodor der Quelle des Laertius zugeflossen ist. Combiniren wir diese Angaben mit den vorhin auf Apollodor zurückgeführten, so wäre also Zeno geboren 336, nach Athen gekommen 314, gestorben 264. Das Jahr der Schuleröffnung mag der vorsichtige Apollodor unbestimmt gelassen haben. Hier hatte also Apollonius freie Hand: und so wäre denn nach s e i n e r Combination Zeno geboren 362; hätte die Schule eröffnet, wie sich's gebührt (s. oben S. 183 <138> A. 3), im 40. Lebensjahre, 322, und wäre nach 58jährigem Scholarchat gestorben 264, im 98. Lebensjahre. — Noch überboten wird Apollonius in einer bei Philodemus π. τῶν φιλοσόφων col. IV erhaltenen Notiz eines ungenannten Autors, nach welcher Zeno gar gelebt hätte [ἄχρ]ις ἔ[γγιστ]α τῶν ρ̄ καὶ ᾱ ἐτῶν. Natürlich ist auch diese Zahl durch R e c h n u n g gefunden: der Urheber dieser Berechnung liess die Regierung des Antigonus Gonatas bereits mit seines Vaters Gefangenschaft, ol. 123, 2 = 287/286 beginnen (wie Euseb. Armen. I p. 237 Sch.: s. Müller FHG. III 700 f.), setzte also den Brief des Zeno in das Jahr 286/5, und kam nun allerdings, wenn er zu den damals erreichten 80 Jahren des Zeno die zwischen 285 und 264 liegenden 20—21 Jahre hinzuzählte, sehr nahe an 101, als die Summe der Lebensjahre des Zeno[1].

[1] Ganz sinnlos und wohl nur durch Versehen des Schreibers entstanden ist die Angabe im cod. Marcian. 434 des Lucian, Macrob. 19,

Endlich noch Eines. Wenn meine Combination richtig 625
ist, so müsste Apollodor die ἀκμή des Zeno in das J. 297 = ol. 120, 3/4 gesetzt haben. Nun lesen wir bei Laert. VII 6 dass Persaeus, des Zeno Schüler, ἤκμαζε κατὰ τὴν τριακοστὴν καὶ ἑκατοστὴν ὀλυμπιάδα. In solchen summarischen Bestimmungen pflegt die ἀκμή des Schülers um 10 Olympiaden später als die des Lehrers angesetzt zu werden: s. oben p. 200; 214 <157. 171>; Diels, Rhein. Mus. XXXI 35. Folglich wird, wer den Persaeus ol. 130 blühen liess, die ἀκμή des Zeno auf Ol. 120 fixirt haben. Und das wäre denn die Probe auf mein Exempel.

---

wonach Zeno ρ καὶ ς, also 106 Jahre erreicht hätte. Diese Zahl (in welcher die Stellung der Hunderte und Einer der Gewohnheit des Verf. der Macrobii zuwider läuft) findet sich nur in jenem Marc., auch da von dritter Hand corrigirt in η καὶ ϙ, welches die andern Hss. (auch Vatic. 90 und Vindob. philos. philol. 123) darbieten.

V.

Schuster, Dr. Paul, Heraklit von Ephesus.

Ein Versuch, dessen Fragmente in ihrer ursprünglichen Ordnung wiederherzustellen. Leipzig 1873 *).

1025 Eine neue Betrachtung der heraklitischen Philosophie, wie sie sich in diesem an eigenthümlichem Inhalte sehr reichen Buche darbietet, wird, nach so vielen früheren Bemühungen, gleichwohl immer willkommen sein, wäre es auch nur, um eine vorzeitige Krystallisirung der Meinungen in dieser durchaus problematischen Angelegenheit durch erneute Bewegung zu verhindern. Wenn sich überhaupt einer sicheren Erkenntniss der uns so trümmerhaft überlieferten vorplatonischen Philosophie der Griechen die allergrössten Hindernisse in den Weg stellen, so tragen, um die Reconstruction des heraklitischen Systemes noch besonders zu erschweren, zwei ganz eigene Uebelstände bei. Die Gedanken des Ephesiers sind uns zum Theil durch die Vermittlung solcher späteren Schulen erhalten, die nie mehr als nur historisches Interesse an ihnen nahmen und sie, als eine Anregung ihres eigenen Denkens, unwillkürlich in der fremdartigen Färbung mittheilen, die sie erst im Zusammenhange ihres eigenen Systemes gewonnen hatten. Wo aber auch Heraklit's eigene Worte uns erhalten sind, da lässt doch wieder die oft beklagte *Dunkelheit* seines Ausdruckes der Deutung einen weiten Spielraum: ὄρφνη καὶ σκότος ἔνδον ἀλάμπετον. Erfreulich ist es, dass Schuster, im Gegensatze zu seinen Vorgängern, das einstimmige Zeugniss der Alten nicht verworfen hat, wonach diese Dunkelheit zum Theil wenigstens eine *beabsichtigte* war. Zwar dass sie den Philosophen vor

*) <Literarisches Centralblatt 1873, No. 33, p. 1025 ff.>

politischer und namentlich religiöser Verfolgung habe schützen sollen, wie Schuster meint, ist wenig wahrscheinlich; denn gerade Heraklit's zornige Scheltreden gegen die politische und religiöse Verworfenheit seiner Mitbürger (fr. 40, 118 ff., 129 ff.) lassen doch an kühnster Deutlichkeit nichts vermissen. Aber warum sollen wir der Aussage der Alten nicht ganz vertrauen, dass er schon durch die schwierige Form nur den zu ernsterem Erfassen tiefer Gedanken Befähigten den Zugang zu seinem Werke habe möglich machen (ὅπως οἱ δυνάμενοι [μόνοι] προσίοιεν L. Diog. IX 6), die Alltagsköpfe aber abschrecken wollen, denen das mühelos Erworbene leicht werthlos dünke? — Bedeutend würde es nun freilich zur Aufhellung dieser Dunkelheit beitragen, wenn es wenigstens gelänge, den Gedankenzusammenhang des Werkes wiederherzustellen: und hierzu gerade hat Schuster den muthigen Versuch gemacht. Mit vollständigem Rechte hat er dabei die seit Schleiermacher verschmähte Nachricht des Laertius von den drei λόγοι, in die das Eine Werk eingetheilt gewesen sei, wieder zu Ehren gebracht; sind auch die Titel jener 3 Abschnitte jung (Sch. S. 54, 331), 1026
so ist doch kein Grund zu bezweifeln, dass in der That das Werk des Heraklit sich in drei Abschnitte gliederte, die man nicht unpassend als λόγος περὶ τοῦ παντός, λ. πολιτικός und λ. θεολογικός bezeichnen konnte. Wie nun freilich im Einzelnen jeder der drei Abschnitte sich aufbaute, bleibt völlig unsicher; es ist ja ganz ungewiss, ob wir eine so reinliche, logische Anordnung, wie wir sie zu unserer Belehrung allerdings wünschen möchten, dem dunkeln Philosophen wirklich zuschreiben dürfen. — Schuster stellt eine erkenntnisstheoretische Einleitung voran und zerlegt dann im Besonderen den ersten, wichtigsten Abschnitt in zwei „Hauptsätze", von denen der erste die unaufhörliche Bewegung, den „Fluss der Dinge", der zweite die Rückläufigkeit dieser Bewegung und die Einheit der Gegensätze behandelt. Dass diese recht zweckmässige Gliederung wirklich von Heraklit stamme, deuten leider die Fragmente keineswegs an; vielmehr finden sich sogar einige Anzeichen dafür, dass gleich anfangs neben dem steten Werden auch von dem Einen Seienden die Rede war. Wenn es schon in dem „Beispiele vom Flusse" (S. 87) heisst: ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς

ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν, so konnten namentlich die letzten Worte vom Leser unmöglich verstanden werden, wenn nicht schon vorher von der Einheit der Gegensätze und von dem Einen Sein im Strome des Werdens geredet worden war. Und in der That reden ja von dem ewig Seienden, dem λόγος, gleich die Eingangsworte des ganzen Werkes, die freilich von Schuster nicht nur in ganz neuem Sinne verstanden, sondern sogar von ihrem Ehrenplatze verdrängt worden sind, trotz der entgegengesetzten ausdrücklichen Zeugnisse des Aristoteles und Sextus. Hierin scheint er Unrecht zu haben; denn selbst wenn Heraklit jenen Anfangssatz mit einem „Aber“ eingeleitet haben sollte (wogegen alle Wahrscheinlichkeit ist), so wiederholt sich ja dieselbe Erscheinung nicht nur bei Philolaus, sondern auch bei Pseudoxenophon de rep. Ath., Xenophon de rep. Laced., Theophrast de sensu. — Scheint also die Haupteintheilung dieses ersten Abschnittes bei Schuster eine schärfere, als sie Heraklit selbst beliebt hatte, so würde sich natürlich über die Stellung des Einzelnen endlos rechten lassen. Z. B. könnte man fragen, ob die Parallelisirung des Makrokosmos und des menschlichen Mikrokosmos, welche als einen Hauptgedanken des Heraklit erwiesen zu haben ein hervorragendes Verdienst Schusters ist, nicht passender als am Anfange des ersten Abschnittes ihre Stelle fände beim Uebergange von dem ersten Abschnitte zum λόγος πολιτικός, der ja, wie Schuster sehr probabel annimmt, eine Anwendung der physikalischen Gedanken des ersten Abschnittes auf den Mikrokosmos menschlichen Wesens und Thuns enthielt. In-
1027 dessen würden wohl solche Einwürfe dem Verf. Unrecht thun, der selbst nicht daran denkt, seine Anordnung bis in ihre feineren Theile für die ursprüngliche mit Bestimmtheit auszugeben.

Wir wenden uns von der Form zum Inhalte der heraklitischen Lehre, die sich dem Verf. in einigen wesentlichen Punkten anders darstellt, als allen bisherigen Forschern. Gleich in Bezug auf die Mittel der philosophischen Erkenntniss schreibt er, im vollsten Gegensatze zu seinen Vorgängern, dem Heraklit eine Erkenntnisstheorie zu, die sich vor allem auf das Zeugniss der Sinne gestützt habe. Wir dürfen es hier nur

kurz aussprechen, dass die eigenen Worte des Heraklit uns hierfür durchaus keinen Beweis zu geben scheinen. Was er gegen den Unverstand der Menschen sagt (fr. 1—7, 10 etc.), enthält einen derartigen Beweis sicherlich nicht; und wenn Heraklit, nach fr. 8, das „vorzieht", was Gegenstand des Gehöres und Gesichtes sei, so redet auch dieser, der Meinung des Verf.'s günstigste Ausspruch doch eben nur von einem Vorziehen der einfachsten Sinnenerkenntniss, etwa vor der ganz unbeglaubigten οἴησις (fr. 33) der Menschen, keineswegs aber von einem eigentlichen philosophischen Erkenntnissmittel, und zu dem Zeugnisse der Sinne tritt obendrein die μάθησις sofort ergänzend hinzu. Was ohne diese das Sinnenzeugniss werth sei, spricht fr. 11 kräftig aus, und das: νοῦς ὁρῇ καὶ νοῦς ἀκούει κτλ. stammt ja gerade von dem heraklitisirenden Epicharm. War aber einmal mit Bewusstsein eine solche Controlle der Sinneswahrnehmung gleich anfangs festgesetzt, so konnte der Philosoph, selbst wenn er eine „inductiv-naturwissenschaftliche Methode" befolgen zu wollen vorgab, in seinen weiteren Speculationen immerhin zu dem Gegentheile aller naturwissenschaftlich sinnlichen Betrachtung verschlagen werden; und keinesfalls ist ein Schluss auf seine wirklichen Lehren aus jenem angeblich vorangestellten Principe (wie ihn Schuster S. 211 bei der Lehre vom „Flusse" versucht) zulässig. Nun ist aber eine solche Methode für Heraklit nicht nur nicht nachweisbar, sondern sie wird (von späteren Zeugnissen abgesehen) direct abgewiesen durch Aristoteles, welcher, von Heraklit's Hauptsatze von der ewigen Bewegung aller Dinge redend, ausdrücklich hinzusetzt: „Doch (behauptet er) dieses entgehe unserer sinnlichen Wahrnehmung" (ἀλλὰ λανθάνειν [φασί, nämlich οἱ περὶ Ἡράκλειτον] τοῦτο τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν; Phys. VIII, 3. 253b, 10). Wir finden nicht, dass Schuster diese Aussage des Aristoteles irgendwo ausdrücklich widerlegt hätte. Und wenn doch Heraklit ernstlich auf ein sinnlich naturwissenschaftliches Fundament der philosophischen Erkenntniss drang, warum finden sich dann zu einer naturwissenschaftlichen Betrachtung der Welt und ihrer Theile gerade bei ihm und seinen Schülern so durchaus gar keine Ansätze? Denn seine phantastischen Annahmen über die Sonne wird man dahin

ja wohl nicht rechnen wollen; und selbst die Sonne hatte nur als das grossartigste Erzeugniss des Weltfeuers für ihn ein Interesse. Seine eigentliche Untersuchung ist auf die verborgene Harmonie der Welt gerichtet (fr. 8, von Schuster mit Unrecht zu einem gerade entgegengesetzten Sinne umgedeutet); er will die Dinge „auseinandernehmen“ κατὰ φύσιν (fr. 3), diese φύσις aber versteckt sich (fr. 74). Eine eigentliche philosophische ἐπιστήμη bezieht sich nicht auf die αἰσθητά (Aristot. metaph. I 6 in.); die Weisheit besteht darin, die Einheit im All zu erkennen (S. 82). Diese Einheit ist das Weltfeuer, welches zugleich der mit gesetzmässiger Nothwendigkeit ordnende λόγος ist. Erkennbar aber ist nach Heraklit, so scheint es, dieses Eine, vermöge des alten Gesetzes, dass Gleiches durch Gleiches erkannt werde, durch die „Seele“ des Menschen. Denn diese ist Feuer (S. 135), ein Theil des vernünftigen göttlichen Weltfeuers, das wir athmend in uns hineinziehen (Plut. de Is. 76, und namentlich Sextus adv. math. VII 127 ff.). Zwar besitzt nur „die göttliche Art“, nicht die menschliche Erkenntniss (fr. 14), d. h. vernünftig (φρενῆρες) ist nur „das Umgebende“, das Weltfeuer (S. 160), aber durch Theilnahme an dem göttlichen Feuer
1028 gewinnt doch auch der Mensch Einsicht, die ihm also, bildlich ausgedrückt, vom Gotte gelehrt wird (fr. 138). Wenn also das Feuer, als das einzig Vernünftige, im Menschen gewissermaassen sich selbst wiedererkennt, so wird natürlich diejenige Seele die weiseste sein, in der das Feuer am meisten Herrschaft über die andern Elemente gewonnen hat (fr. 54); eine „nasse Seele“ ist der Einsicht baar (fr. 53), sie hat an dem „Gemeinsamen“, d. i. dem Feuer, keinen Theil, ihr ergeht es wie Jedem im Traume, wo er sich beim Erlöschen des Seelenfeuers (S. 160) von der Allen gemeinsamen zu seiner eigenen Welt abwendet (fr. 56). Das vernünftige Feuer kann im Menschen durch andere Elemente überwältigt werden; die nothwendige Folge ist der Irrthum, der in dem Wesen einer „besonderen“ (von dem allgemeinsamen vernünftigen Feuer sich loslösenden) Einsicht (fr. 7) besteht. (So heben sich vielleicht Heinze's Zweifel, Lehre vom Logos S. 46 ff.). — Dass bei diesem Erkenntnissprocesse Heraklit die Sinne gerade nur so weit gelten liess, als sie (angeblich) auf eine Erkennt-

niss (nicht der einzelnen Sinnenobjecte sondern) des Einen Feuers hinleiten, sagt Lucretius I 690 ff. so deutlich, dass Schuster's Umdeutung dieser Stelle (S. 28) wohl nur Wenige überzeugen wird. Wenn alles Rauch würde, so wäre die Nase das Organ einer philosophischen Erkenntniss (so könnte man, halb scherzhaft, das wunderliche fr. 12 verstehen); in der Erkenntniss des Feuers steht natürlich das Auge voran (fr. 9). Dieses zündet sich der Mensch wie ein Licht an in der Nacht; sein „Erlöschen“ in der Blindheit bringt ihn einem (an allen Sinnen zeitweilig „erloschenen“) Schlafenden nahe, der seinerseits wieder dem definitiven Erlöschen des Feuers im Tode nicht fern steht (fr. 91, wo Schuster falsch interpungirt). — War dieses die Erkenntnisstheorie des Heraklit, so setzt sie freilich, ihrer ganzen Art nach, die Kenntniss seiner eigentlichen Lehre schon voraus, aus der sie vielmehr folgt, als dass sie dieselbe begründete; schwerlich wird sie daher die Einleitung des Ganzen gebildet haben. Vielmehr berichten uns ja unverdächtige Zeugen, dass Heraklit gleich in den Anfangsworten seines Werkes von dem „ewigseienden λόγος“, „dem gemäss Alles wird“, gesprochen habe. Ein „Dringen auf Induction“, wie es Schuster hier ausgesprochen findet, würde, nach unserer Meinung, selbst dann sich aus diesen Anfangssätzen nicht herauslesen lassen, wenn der λόγος wirklich eine „Rede der sichtbaren Welt“ (S. 24) oder, im vollständigen Psalmentone (S. 19), „eine Predigt der Natur“ (S. 74) bedeuten könnte, wie Schuster gegenüber der bisherigen Auslegung annimmt. Man ist aber doch wohl durch nichts berechtigt, zu Gunsten einer neuen, eigenmächtigen Deutung von der bei den Alten (Marcus Aurelius, Sextus u. A.) gegebenen Erläuterung des λόγος als des vernünftigen Weltgesetzes abzugehen, welches mit anderen Namen als γνώμη, εἱμαρμένη, ἀνάγκη näher bezeichnet wird und von dem Feuer nicht verschieden ist (s. Heinze a. a. O.). Am wenigsten berechtigen dazu Heraklit's eigene Worte. Denn was wäre wohl eine „immer seiende Rede“ (oder „Predigt“), und was hiesse vollends γινομένων πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε, wenn λόγος eine „Rede der Natur“ bezeichnete? Dass hier Schuster (S. 18) zu einer Aenderung dieser, bei der Auffassung des

λόγος als des Gesetzes des ewigen Weltprocesses so leicht verständlichen Worte sich genöthigt sieht, hätte ihm wohl selbst über die Richtigkeit seiner Deutung Zweifel erwecken können. „Vernunft“ übrigens bedeutet (worauf auch Heinze S. 57 schon aufmerksam gemacht hatte) λόγος schon dem Parmenides (der, wenn nicht gar vor, so doch jedenfalls sehr bald nach Heraklit schrieb), V. 57 (bei Laert. IX 22): κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον. — Dieser λόγος, auf den als das ewig Seiende allein die ἐπιστήμη gerichtet ist, beharrt einzig in dem unaufhörlichen Wechsel der Einzeldinge, die nie sind, sondern stets nur werden (Plat. Theaet. 152 D). Auch diese Lehre vom steten „Flusse“ fasst Schuster anders als seine Vorgänger auf. Indem er zu zeigen unternimmt, dass die Zeugnisse der Alten, die man bisher auf einen fortwährenden Kreislauf der
1029 Elemente bezog, vielmehr nur von der Verwandlung des gesammten Feuers zu anderen Elementen bei der Bildung der Welt und der Rückbildung der Welt zum Feuer bei dem periodisch eintretenden Weltbrande handeln, schwächt er (S. 201 ff.) den hiermit eng zusammenhängenden Cardinalsatz des Heraklit: πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει dahin ab, dass darin den einzelnen Dingen keineswegs ein unverändertes Bestehen für lange Zeit, sondern nur ein Beharren in ihrer „individuellen Existenz“ „für die Ewigkeit“ abgesprochen werde. Wenn man nun aber auch zuzugeben geneigt sein könnte, dass in den Aussagen über „den Weg nach oben und nach unten“ wirklich nur der allgemeinste Vorgang bei der Bildung und Zersetzung der Welt im Ganzen bezeichnet werden solle, so spricht doch nichts dafür, dass dieser Weg gleichsam ruckweise, mit zeitweiligen Pausen in der Bewegung zurückgelegt gedacht werde. Dagegen legen vielmehr Heraklit's eigene Worte (namentlich in Fr. 43) nicht minder lauten Protest ein, als das Zeugniss des gesammten Alterthumes, voran Plato und Aristoteles, deren Aussagen von einer fortwährenden Bewegung aller Dinge auch dem Verf. (S. 202) grosse und, wie wir meinen, durch allen Scharfsinn keineswegs beseitigte Hemmnisse zur Glaublichmachung seiner Ansicht entgegen geworfen haben. Sollen auch jene bisher auf den Kreislauf der Elemente innerhalb der vollendeten διακόσμησις bezogenen Aussagen dafür nicht mehr

Zeugniss ablegen können, so muss doch, um hier nur einen Punkt zu berühren, der Vorgang im Makrokosmos jedenfalls demjenigen im menschlichen Mikrokosmos analog sein. Durch eine bestimmte Verbindung der Elemente kommt in dem unaufhörlichen Flusse die, eine zeitlang in ihrer Grundform scheinbar beharrende Gestalt der Welt im Grossen so gut wie die kleine Welt des Menschen zu Stande.

Wie nun aber innerhalb dieses menschlichen Wesens, nach ausdrücklichen Zeugnissen, niemals ein Stillstand eintritt (so wenig wie etwa in dem scheinbar sich gleich bleibenden Wirbel im Flusse), sondern Alles stets in einem „fortlaufenden Processe" sich befindet (Sch. S. 269. S. 137 ff.; dasselbe besagt die von Schuster S. 214 Anm. 2 in mir unverständlicher Weise für seine Meinung in Anspruch genommene Stelle des Epicharm), bis endlich im Tode der Sieg eines Elementes über die anderen zur Auflösung selbst des nur scheinbaren Seins des Menschen führt: ebenso muss es sich, auf dem Wege von einer ἐκπύρωσις zur anderen, mit der gesammten (zudem ja aus lauter Mikrokosmen zusammengesetzten) Welt verhalten, soll anders mit der Parallelisirung des Makrokosmos und Mikrokosmos wirklicher Ernst gemacht werden. Was nun eigentlich beharrt und „ist" in diesem ununterbrochenen Processe, ist durchaus nur der λόγος, „nach dem Alles wird". Heraklit suchte das ewig Seiende sicherlich nicht vor oder über den Dingen, aber wohl auch in den Dingen nicht einmal in der Weise, dass er, scholastisch gesagt, die universalia in re anerkannt hätte (Sch. S. 263). Consequenter Weise hätte er, wenn ihn damals Jemand darum hätte befragen können, auch das Beharren der Typen der Genera und Species nur als ein scheinbares gelten lassen können und hätte, sogar über das (stoisch-)nominalistische Glaubensbekenntniss der universalia post rem hinausgehend, auch das reale Sein der Individuen leugnen, vielmehr das, nun freilich dem Feuer immanente, ja mit ihm identische Weltgesetz im ewigen Werden als einziges Reales anerkennen müssen. — Es ist unmöglich, die weiteren Lehren des Heraklit, namentlich die von der Harmonie und die ewig problematische von der Identität der Gegensätze hier auch nur zu berühren. Bemerken wollen wir nur noch, dass

von den zwei übrigen Abschnitten des heraklitischen Werkes der politische in seinem allgemeinen Inhalte (einer Nachbildung der Natur in den staatlichen und socialen Verhältnissen der Menschen) von Schuster mit entschiedenstem Glücke restituirt ist, während wir das über den theologischen Abschnitt Vorgebrachte für verfehlt halten müssen. Schuster
1030 vindicirt dem Heraklit den Satz von der „natürlichen Richtigkeit“ der Bezeichnung der Dinge (richtiger der Begriffe) in der Sprache, und glaubt als Inhalt des theologischen Abschnittes die Durchführung jenes Satzes an der etymologischen Deutung der Götternamen zu Gunsten der heraklitischen Grundlehre nachweisen zu können. Erstens aber schreibt kein glaubwürdiges Zeugniss schon dem Heraklit selbst jenen allerdings von den späteren Herakliteern eifrig verfochtenen Satz zu, am wenigsten findet sich im Platonischen Kratylus irgend eine Spur, die auf Heraklit selbst als den Urheber jener Meinung hinleitete. Alles weist vielmehr darauf hin, dass erst Heraklit's spätere Anhänger den damals so lebhaft geführten Streit um φύσις und νόμος (zu dem sich allerdings, auf ethischem Gebiete, schon bei Heraklit ein Ansatz zeigt: fr. 96) auf die Sprache übertragen haben. Zweitens aber findet sich unter Heraklit's Fragmenten nur ein einziges etymologischen Inhaltes (fr. 139), und gerade dieses beschäftigt sich nicht mit Götternamen (fr. 140 enthält keine Andeutung von der darin gesuchten etymologischen Absicht). Alle übrigen, diesem Abschnitte möglicherweise angehörigen Fragmente reden nur von der Thorheit und Verwerflichkeit des populären Götterdienstes; und vielleicht beschränkte sich der ganze Abschnitt auf diesen rein negativen Inhalt.

In der Behandlung des Einzelnen verdient die Sorgfalt und Sicherheit der philologischen Behandlung grosse Anerkennung. Es ist kein geringes Lob, dass, nach so vielfachen Bemühungen Früherer, Schuster für manche der zahlreichen Räthsel, die Heraklit's Fragmente uns aufgeben, eine neue Lösung in treffender Auslegung oder Verbesserung gefunden hat. Von Emendationen heben wir als besonders glücklich die von fr. 64 und 67 hervor. Abweichungen von des Verfassers Meinung über die Auffassung einzelner Stellen sind schon hie

und da von uns angedeutet. Zweifelhaft scheint die Ergänzung und Wiederherstellung mancher arg verstümmelten Fragmente; so fr. 22[b]. 29. 61. 79. 137. In fr. 31 gehören die Worte ἔργον δὲ κτλ. sicher nicht dem Heraklit, sondern dem Plutarch an. — Wie man in dem bekannten Worte von dem παῖς παίζων πεσσεύων διαφερόμενος fr. 49 das vieldeutige διαφερόμενος (im Medium) als „zerstreuend“ (nämlich die Steine im Brettspiel) verstehen könne, sehen wir nicht ein. (Sollte nicht διαφ. = δ. ἑαυτῷ „mit sich selbst im Kampfe liegend“ stehen können?) Sehr bedenklich scheint auch die Auffassung von fr. 24; nicht minder die von fr. 18, in welchem οὗ πλέων λόγος ἢ τῶν ἄλλων unmöglich etwas anderes heissen kann, als: „der in höherem Ansehen steht, als die Anderen“. Von einem „Ausspruche“ des Bias ist gar nicht die Rede. Völlig verfehlt ist die Uebersetzung von fr. 116 (S. 297), γραμματική heisst überhaupt nie „Sprachkunst“, selbst nicht in späterer Zeit, als man eine γραμματικὴ μικρά und μεγάλη unterschied; in älterer Zeit, und bis auf Aristoteles, heisst γραμματική durchaus nur die Kunst des Schreibens (s. Wolf proleg. CLXXI, Anm. 36). Ganz richtig definirt Pseudohippocrates diese Schreibekunst als σχημάτων σύνθεσις σημήια (logischer wäre wohl σημηίων) φωνῆς ἀνθρωπίνης, d. h. Zusammenstellung von (Buchstaben-) Gestalten, (welche sind) Zeichen für die menschliche Stimme. Die „Sprachkunst“ würde vielmehr Zeichen für die menschlichen Gedanken liefern. — Fr. 77 soll nach Schuster's ziemlich unwahrscheinlicher Annahme mit einem εἰ δέ beginnen, dessen Sinn und Inhalt nicht mit angegeben wäre. Hier könnte man doch schreiben ἔτι δὲ χρὴ κτλ. — In der auf S. 191 citirten Stelle des Porphyrius könnte man auch die Schlussworte τέρψιν δέ etc., wie sie es beanspruchen, als heraklitische gelten lassen, wenn man nur vor τήν ein καί einschöbe. — S. 101 zwingt Schuster eine Stelle des heraklitisirenden Pseudohippocrates de diaeta durch eine Emendation etwas gewaltsam, seiner Meinung von Heraklit's empirischer Erkenntnisstheorie zu dienen. Der Autor sagt ausdrücklich ἐγὼ δὲ τάδε γνώμῃ ἐξηγέομαι. Nun hat er zwar vorher gesagt: ὀφθαλμοῖσι δὲ δεῖ πιστεύειν μᾶλλον ἢ γνώμῃσιν. Es fragt sich aber doch sehr, ob man die Meinungen so zu ver-

1031 einigen habe, dass man mit Schuster vor γνώμῃ ein καί einschiebt, oder ob man nicht, den Autor bei seinem vollen Vertrauen auf die γνώμῃ belassend, vielmehr das δεῖ in δεῖν zu verändern habe, sodass dieses von dem vorausgehenden νομίζεται ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων abhängig und nun gerade, im Gegensatze zu der γνώμῃ des Philosophen, das Vertrauen auf die Sinne als eine verkehrte Meinung der Menge bezeichnet würde.

VI.

Ueber Leucipp und Demokrit*).

In der Philosophie der Griechen vor Sokrates vollzieht 64
sich eine entscheidende Wendung unter dem Einfluss der eleatischen Schule. Die Undenkbarkeit der qualitativen Veränderung eines Urstoffes und damit überhaupt eines eigentlichen Werdens und Vergehens bildet von da an die anerkannte Voraussetzung der philosophischen Physik. Verwarf man nun den eleatischen Begriff eines starren und unbeweglichen Seins, so suchte man Werden und Vergehen der Dinge aus der Mischung und Trennung einer Mehrzahl an sich unveränderlicher Urstoffe zu erklären. Unter den drei Systemen, welche bis zu der Zeit, in welcher die Sophisten und Sokrates die Philosophie überhaupt in neue Bahnen wiesen, das Leben der Welt aus einer solchen μῖξίς τε διάλλαξίς τε μιγέντων zu erklären suchten, ist das des Anaxagoras in jeder Beziehung das schwächste; das des Empedocles das kühnste und tiefsinnigste; das klarste, anschaulichste, consequenteste, von phantastischen Zuthaten freieste das der Atomistik. Der unverfälschte Materialismus des atomistischen Systems ist nicht

*) <Verhandlungen der 34. Philologenvers. zu Trier, 1880, (Leipzig 1881) p. 64 ff.>

[Die Anmerkungen und Excurse sind erst, als die Veröffentlichung des Vortrags durch den Druck ins Auge gefasst werden musste, ausgearbeitet worden. Eben heute, indem ich das Ganze abschliesse, kommen mir die „Doxographi graeci ed. H. Diels" zu Gesicht. Es ist zu spät, dieses Werk noch zu benutzen; ich werde nun nachträglich zu prüfen haben, in welchen Punkten — es können nur nebensächliche sein — die Resultate desselben meine Ansichten zu bestätigen dienen, oder dieselben zu modificiren nöthigen. 15. Nov. 1879. E. R.]

eines jener ganz individuellen philosophischen Kunstwerke, welche das Wesen der Welt, nachdichtend, zwar dem Dichter selbst befriedigend enthüllen mögen, aber im Grunde auch nur für ihn volle Wahrheit und Ueberzeugungskraft haben: vielmehr ist mit ihm eine der *nothwendigen* Vorstellungsweisen nicht sowohl erfunden als *entdeckt*, nach welchen sich die philosophische Weltbetrachtung, so lange sie sich im Bereiche eines naiven Realismus erhält, das Werden und Sein der Dinge deuten *muss*. Daher denn z. B. ein eigentlicher Empedocleer nicht wieder aufgestanden ist: die Atomistik dagegen ist nicht nur im Alterthum durch Epicur vollständig erneuert worden, sie bricht auch in neueren Zeiten, als eine der plausibelsten Weisen der philosophischen Naturerklärung, immer und immer wieder hervor.

Es wäre gewiss von Interesse, mit voller Bestimmtheit angeben zu können, *wer* es nun eigentlich war, der als selbständiger Entdecker der materialistischen Atomistik dieser starken und lange nachwirkenden Bewegung den ersten Anstoss gegeben hat.

Demokrit von Abdera ist freilich der ruhmreichste
65 Vertreter dieser alten Atomistik; hören wir aber die geläufigste Ueberlieferung des Alterthums, so verdankte Demokrit wiederum seine Weisheit dem *Leucippus*, als seinem Lehrer. Man giebt denn auch in neuerer Zeit gewöhnlich an, Leucippus habe die *Grundzüge* der Atomistik festgestellt: dem Demokrit wird dann wohl das Verdienst vorbehalten, diese Grundzüge erst zu einem förmlichen *System* ausgeführt und belebt zu haben [1]. Es scheint aber dass Niemand, die Lehre des Leucipp von der des Demokrit gründlich isolirend, sich völlig klar gemacht habe, wie weit eigentlich der Lehrer dem Schüler vorgearbeitet habe. Und doch würde sich, bei einer solchen Ausscheidung des Eigenthums des Leucippus aus der Gesammtheit der Ueberlieferung über die älteste Atomistik, ein bedenkliches, zum Nachdenken aufforderndes Resultat ergeben haben.

---

[1] So etwa denkt sich wohl auch Cicero die Sache, Acad. prior. II § 118: — Leucippus, plenum et inane (dixit esse, e quibus omnia gignerentur): Democritus huic in hoc similis, uberior in ceteris.

Wir haben zwei Hauptquellen für die Kenntniss der Philosophie des Leucippus. Zunächst spricht Aristoteles an einigen Stellen seiner physischen Schriften von den Lehrmeinungen des Leucippus; an andern, zusammenfassend, im Plural, von der Lehre des Leucippus und seines ἑταῖρος, des Demokrit: man darf auch die Aussagen der zweiten Art um so unbedenklicher ihrem vollen Inhalte nach von Leucippus verstehen, als Aristoteles ausserdem sehr oft, wo er eben Lehrsätze des atomistischen Systems nicht auch dem Leucipp zuschreiben will, von Demokrit allein redet[1].

Zweitens haben wir einen kurzen, leider nicht überall klaren Bericht über Leucipp's Lehre beim Laertius Diogenes, und einen sehr nahe verwandten in den „Philosophumena“ des sogenannten Origenes oder Hippolytus. Der Letztere zeigt ausserdem eine unverkennbare Verwandtschaft mit den sehr knappen Angaben über Leucipp's Dogmen, welche Simplicius den Φυσικῶν δόξαι des Theophrast entlehnt hat. Man darf, zusammenfassend, Simplicius, Laertius und die Philosophumena auf Theophrast zurückführen, dessen Aussagen indessen den beiden Letzten durch Vermittlung einer gemeinsam benutzten Secundärquelle, vermuthlich des Sotion, zugekommen sind[2]. — Nur geringfügige Ergänzungen bieten 66

[1] Von Leucipp allein redet Aristoteles, de gen. et corrupt. I 8 p. 325 a, 23—325 b, 11 (man beachte, wie er dann alsbald im Plural fortfährt: τούτων, λέγουσι u. s. w., und dann wieder 325 b, 26. 30 den Leucipp allein nennt); metaph. A 5 p. 1071 b, 32 (vgl. de caelo III 2 p. 300 b, 8). Diejenigen Stellen, an denen Ar. Leucipp und Demokrit neben einander nennt, werde ich in den folgenden Anmerkungen durch ein Sternchen bezeichnen.

[2] Laert. Diog. IX 30—33. Hippol. p. 17 ed. Miller. Simplicius ad Aristot. Phys. (ed. Aldin. Ven. 1526) fol. 7 a = Usener, Anal. Theophrastea p. 36. — Die Verwandtschaft des Berichtes des „Hippolytus“ mit dem des Simplicius zeigt sich namentlich im Anfang. Hippol.: Λεύκιππος Ζήνωνος ἑταῖρος (so nach Sotion's Annahme) οὐ τὴν αὐτὴν δόξαν διετήρησεν. Simpl.: Λ., κοινωνήσας Παρμενίδῃ τῷ φιλοσόφῳ (nach Theophrast's Annahme) οὐ τὴν αὐτὴν ἐβάδισε Παρμενίδῃ καὶ Ξενοφάνει περὶ τῶν ὄντων ὁδόν. Hipp.: ἀλλά φησιν ἄπειρα εἶναι καὶ ἀεὶ κινούμενα [add. τὰ στοιχεῖα?] καὶ γένεσιν καὶ μεταβολὴν ἀεὶ οὖσαν. Simplic.: ἄπειρα καὶ ἀεὶ κινούμενα τὰ στοιχεῖα — — καὶ γένεσιν καὶ μεταβολὴν ἀδιάλειπτον ἐν τοῖς οὖσι θεωρῶν. Weiter kann die Uebereinstimmung zwischen H. und S. sich nicht erstrecken, weil Simpl. eben nur diese allgemeinsten Sätze angeben will. Der Rest des Berichtes bei Hippolytus

die Dogmensammlungen unter Plutarch's und Galen's Namen, welche für die vorplatonische Philosophie doch auch ihre Kunde

---

stimmt mit Laertius überein, so dass man beide Berichte aus einander corrigiren kann. Bei Laert. p. 234, 40 steht: τό τε πᾶν εἶναι κενὸν καὶ πλῆρες; das in den Handschriften folgende σωμάτων ist (als aus dem σωμάτων Z. 41 entstanden) zu streichen: es fehlt bei Hipp. p. 17, 65 und ist an sich absurd; denn die πλήρη sind ja eben die σώματα selber. — Laert. p. 235, 8 schreibe: προσκρούοντα ἀλλήλοις: cf. Hipp. 17, 67. — Hippol. 17. 66 μετάκοινον ist von mehreren Seiten in μέγα κενόν corrigirt, nach Laert. p. 235, 6. (Uebrigens sind beide Berichte so unklar, wie sie nun sind, geworden wohl mehr durch Schuld der Berichterstatter, welche ihre eigenen Berichte kaum recht verstanden haben mögen, als durch Schuld der Abschreiber. Ganz sinnlos z. B. bei Laert. 234, 43 αὔξησιν. Mir wenigstens nicht verständlich p. 235, 14: τοῦτο δ' οἷον ὑμένα ἀφίστασθαι (so Laurent. LXIX 13. 28. 35). ὑφίστασθαι nicht verständlicher Cobet. Wie kann denn das σύστημα selbst (τοῦτο) der ὑμήν sein? Vielleicht: τούτῳ — ἀμφίστασθαι? Λ. καὶ Δημ. ὑμένα περιτείνουσι τῷ κόσμῳ Plut. plac. II 7, Stob. ecl. I 135, 6 M.) — p. 235, 20 ἐπέκρυσιν (so Laur. 69, 28. 35, und 13 m. 2: ἐπέκρισιν 69, 13 m. 1): vielleicht ἐπείσρυσιν. — p. 235. 22 ff. interpungire und schreibe ich: τούτων — — σύστημα, τό — — πηλῶδες, ξηρανθέντα δὲ — — δίνῃ, εἶτ', ἐκπυρωθέντα. τὴν κτλ. — Zu αὔξειν καὶ φθίνειν Hippol. Z. 70 ist das Subject (κόσμους) aus dem Anfang des Satzes (Z. 65) zu ergänzen. Hiernach ist vielleicht bei Laertius p. 235, 35 zu schreiben: γενέσεις κόσμων (κόσμου allerdings Laur. 69, 28 und 35; aber κοσ' [μ über der Zeile] Laur. 69, 13, unter diesen Dreien bei Weitem die beste Handschrift). — Wie ich mir das Verhältniss der drei Berichte zu einander denke, habe ich oben angegeben. Laertius giebt einen doppelten Bericht von den δόγματα des Leucipp, aber unverkennbar ist der voranstehende kürzere nur ein Excerpt des dann folgenden ausführlicheren. Beide Berichte mag er dem Diocles entnommen, Diocles mag etwa (wie auch sonst: s. Nietzsche, Rhein. Mus. XXIV 199) die Dogmensammlung des Apollodorus Epicureus (ὁ κηποτύραννος) benutzt haben: nicht umsonst wird dieser bei Laert. X 13 in Beziehung auf Leucippus citirt sein. Das gemeinsame Band zwischen „Hippolytus" und Laertius wird gleichwohl Sotion hergestellt haben, dessen vielbenutzte Geschichte der Philosophen dem Werke des Laertius, wenigstens ihrem Schema nach, zu Grunde liegt (s. unten), und den als Hauptquelle des sogenannten Hippolytus in dessen Berichten über griechische Philosophen Diels in einer These hinter seiner Abhandlung über Pseudogalen's Dogmensammlung richtig bezeichnet hat. Besonders deutlich spricht für diese, auch sonst durch manche Gründe empfohlene Annahme, der Umstand, dass die bei Diog. Laert. IX 20 als irrig (mit Recht) zurückgewiesene Behauptung des Sotion: πρῶτον τὸν Ξενοφάνη εἰπεῖν, ἀκατάληπτα εἶναι τὰ πάντα, wie eine sichere Kunde wiederholt wird bei Hippol. p. 18, 96: οὗτος (Ξενοφάνης) ἔφη πρῶτος, ἀκαταληψίαν εἶναι πάντων. — Man mag sich vorstellen, dass Sotion von Apollodorus Epicureus, dieser von Diocles, dieser von Laertius ausgeschrieben wurde, Hippolytus seinerseits eine Dogmensammlung benutzte, in welcher Sotion's Angaben mit einigen chronologischen No-

in letzter Instanz aus Theophrast geschöpft haben mögen[1]. Nach diesen aus peripatetischen Quellen geflossenen Berichten stellt sich nun die Lehre des Leucippus, in knappstem Abrisse, also dar.

Er gab den Eleaten zu, dass das Seiende unveränderlich 67
sein müsse, dass ohne ein Leeres auch die Bewegung dieses Seienden unmöglich sei. Aber er behauptete eben, was die Eleaten leugneten, die Existenz des leeren Raumes, oder des Nichtseienden. In ausdrücklicher Polemik gegen Empedocles und dessen Lehre von den πόροι leugnete er, dass dieses

tizen aus Apollodorus Athen. (s. Diels, Rhein. Mus. XXXI) verbunden waren. Sotion's Quelle wiederum wird Theophrast gewesen sein: daher die Uebereinstimmung zwischen Simplicius und Hippolytus.

[1] S. Plutarch plac. II 7 (Galen XIX 267 K.) III 10 (Galen XIX 294) III 12 (Galen XIX 294) IV 8 (Galen XIX 302) V 2 (Galen XIX 322) V 7 (Galen XIX 324) V 25 (Galen XIX 340). [Das merkwürdige Capitel des Plutarch, I 4, πῶς συνέστηκεν ὁ κόσμος nennt zwar keinen Autor der dort vorgebrachten Ansichten, trägt aber im Wesentlichen die Kosmogonie völlig so vor, wie sie nach Leucipp geschildert wird bei Laert IX 31 ff. Ist die Schilderung des Plutarch wirklich epicureisch (s. Zeller, Phil. d. Gr. III 1, 300 A. 2), so beweist sie freilich engsten Anschluss des Epicur selbst an einzelne Phantasmen der älteren Atomistik]. Den Quellen der Dogmensammlungen des Pseudoplutarch und Pseudogalen kann hier nicht genauer nachgeforscht werden. Dass der Verfasser der Plutarchischen Sammlung wie ein Epicureer rede I 7, hat Zeller a. O. bemerkt; man beachte auch, wie IV 4 behauptet wird: Δημόκριτος πάντα μετέχειν φησὶ ψυχῆς τινος, καὶ τὰ νεκρὰ τῶν σωμάτων, während dies zwar Epicur als Demokrit's Meinung ausgab, aber „Democritei negant", nach Cic. Tusc. I 34, 82. — Die ursprünglichen Quellen jener Berichte werden, für die vorplatonischen Philosophen, gleichwohl peripatetische sein. Wie man in späterer Zeit die Dogmen alter Philosophen aufzusuchen pflegte παρὰ τοῖς μάλιστα τὴν τοιαύτην ἱστορίαν ἀναλεξαμένοις ἀνδράσι τοῖς Περιπατητικοῖς verräth uns Galen XV p. 22, und dass auch er im Besondern Theophrast's δόξαι φυσικῶν im Sinne hat, zeigt seine Aeusserung p. 25. — Mit Plutarch-Galen (soweit diese mit einander übereinstimmen) aus gleicher Quelle schöpft Stobäus in den Eclogae physicae (s. Volkmann Jahrb. f. Phil. 103, 683 ff., der Meineke's Didymus-Hypothese gründlich beseitigt, aber freilich mit nicht stichhaltigeren Gründen Porphyrius zu dem unmittelbaren Gewährsmann des Stobäus gemacht hat). Nur sind des Stobäus Berichte überarbeitet und erweitert (s. Volkmann a. O.); gelegentlich stellen sie den Inhalt der gemeinsamen Quelle (welchen etwa Plutarch-Galen nur in Abkürzung mittheilen) vollständiger dar (man vgl. z. B. das Capitel περὶ βροντῶν ἀστραπῶν κτλ. bei Plut. III 3 und bei Stobäus I 29, 1). So bietet er denn auch über Leucipp's Philosophie einige eigenthümliche, bei Plutarch-Galen nicht wiederkehrende Nachrichten.

Leere innerhalb des Seienden sich finden könne: kein Theil des Seienden könne leer, das ist nichtseiend gedacht werden. Vielmehr sei der leere Raum neben dem Seienden, selbst zwar ein nichtseiendes; aber dieses nicht Seiende existire nicht weniger als das Seiende[1]. Das Seiende nun bilde nicht eine untrennbare Einheit, sondern bestehe aus einer unbegrenzten Anzahl selbständiger, unsichtbar kleiner, aber nicht weiter theilbarer Körper, die schon er ἄτομα (oder ἄτομοι) nannte, im Gegensatz zum κενόν auch als ναστά (d. i. πλήρη) bezeichnete[2]. Im κενόν bewegen sich diese ναστά: allesammt sind sie in einer anfangslosen, nie aufhörenden Bewegung[3]. Indem sie durch diese Bewegung zusammengeführt werden, entstehen die Einzeldinge durch ihre Berührung und Zusammensetzung, verändern sich und vergehen durch ihre Trennung[4]. Die Atome selbst sind zwar von verschiedener Grösse und Gestalt, aber alle gleich der Qualität nach[5]; die Verschiedenheit der Dinge erklärt sich nur aus der Verschiedenheit der, ein jedes Ding bildenden Atome nach ῥυσμός, διαθιγή, τροπή, d. i. nach Gestalt, Reihenfolge und Lage[6]; durch unendliche Combinationen in diesen drei Beziehungen entsteht die unendliche Mannichfaltigkeit der Dinge. Wie im Einzelnen die verschiedene Gestalt der Atome die Entstehung der verschiedenen Elemente bedinge, hatte er nicht ausgeführt (so wenig wie Demokrit): nur vom Feuer lehrte er, dass es aus glatten und runden Atomen gebildet werde[7]; ebenso die Seele, welche

---

[1] Arist. de gen. et corr. I 8 p. 325 a. Simplicius l. l. Vgl. *Aristot. 213 a. 34. *275 b, 30. *985 b. Gegen Empedocles zielt unverkennbar 325 a, 28. 29, vgl. 325 b, 1; und so sind denn entschieden die Einwendungen gegen Empedocles, welche Aristoteles 325 b, 5 ff., ausdrücklich mit den Worten: ὥσπερ καὶ Λεύκιππός φησι eingeleitet, vorträgt, als eigne Aeusserungen des Leucipp, nicht als Reflexionen des Aristoteles zu fassen.

[2] Aristot. 325 a. ἀτόμους erwähnt schon bei Leucipp Simplicius l. l. Bei demselben liest man: τὴν γὰρ τῶν ἀτόμων οὐσίαν ναστὴν καὶ πλήρη ὑποτιθέμενος (Leucippus) —. Vgl. freilich Stob. ecl. I p. 81, 13—15 M.

[3] Aristot. 1071 b, 32. 33. 1072 a, 7. Simplic. l. l. Vgl. *Aristot. 300 b, 8 ff.

[4] Aristot. 325 a. Simpl. Vgl. *Aristot. 303 a, 4 ff. *985 b. *315 b, 6—15.

[5] *Aristot. 275 b, 32 (φασίν: s. Z. 30).

[6] *Aristot. 985 b, 13 ff. (vgl. 1042 b, 11 ff.). Simplic. Die Atome nicht nur der Menge, sondern auch den Gestalten nach ἄπειρα: *314 a, 22. *303 a, 11 f.

[7] *Aristot. 303 a, 12 ff.

Feuer und heisser Stoff sei[1]. — Die Mischung und Trennung der Atome, und somit Werden und Vergehen der Einzeldinge 68 erfolge nach einer strengen, rein mechanisch wirkenden Nothwendigkeit[2]: jeder Zufall sogut wie jede Setzung eines Zweckes ist mit Bewusstsein und voller Consequenz ausdrücklich abgelehnt. Weiterhin führte er nun genauer aus, wie bei der fallenden Bewegung der Atome, durch das Aufeinandertreffen der schwereren und der leichteren Atome eine Seitenbewegung und alsbald ein Wirbel entstehe, der die gleich schweren Atome zusammenführe, die leichteren nach aussen dränge, die schwereren zu einer kugelförmigen Ansammlung[3] vereinige, und wie durch lange Fortsetzung dieses Processes sich Erde, Sonne, Mond und Gestirne gebildet haben: aber nicht nur Eine Welt bildete sich so, sondern aus der unendlichen Zahl der Atome bildete sich neben unserer noch eine unendliche Zahl anderer Welten, welche alle, gleich wie unsere Welt, nach dem Gesetze der Nothwendigkeit sich bilden, verändern und wieder auflösen werden[4]. — Die Erscheinungen des Lebens bringen jene glatten und runden Atome hervor, welche die Seele bilden, d. i. Dasjenige was den ζῷα die Bewegung giebt: wird sie aus dem Atomencomplex heraus gedrückt, so entflieht das Leben[5]. Die Wahrnehmung erklärte

[1] Aristot. 304a, 1 ff. ἀπείρων γὰρ ὄντων σχημάτων καὶ ἀτόμων, ὧν τὴν πανσπερμίαν στοιχεῖα λέγει τῆς ὅλης φύσεως, τὰ σφαιροειδῆ πῦρ καὶ ψυχὴν λέγει (Demokrit) [denn so, glaube ich, ist die, im überlieferten Wortlaut völlig sinnlose Stelle zu lesen. Die Worte οἷον — — ἀκτῖσιν sind irrthümlich hier in den Text gerathen, da sie ursprünglich eine Randbemerkung zu Z. 18 sein mögen] ὁμοίως δὲ καὶ Λεύκιππος. Vgl. Stobaeus, ecl. I 226, 17 Mein.

[2] Laert. Diog. IX 33 extr. Hippolyt. ref. haer. p. 17, 70. Diese Beiden reden ausdrücklich von Leucippus. So allerdings auch Stobaeus ecl. I 4, 7 p. 42 Mein., aber mit dem problematischen Citate: Λεύκιππος ἐν τῷ περὶ νοῦ (s. unten <p. 225. 249, 1>).

[3] Vgl. Stobaeus ecl. I p. 96, 16 M.

[4] Dieses Alles genauer ausgeführt bei Laert. Diog. und Hippolytus.

[5] *Aristot. 404a, 5—16 (cf. 471b, 30—472a, 16. Beiläufig gesagt, aus einer Parodirung des Demokriteischen Dogmas: ἐν τῷ ἀναπνεῖν καὶ τῷ ἐκπνεῖν εἶναι τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθνήσκειν scheint die wunderliche Geschichte entstanden zu sein, nach welcher Demokrit, als es zum Sterben kam, noch einige Tage sich durch Einathmen des Duftes warmer Brode am Leben erhielt: Hermipp. bei Laert. Diog. IX 43. Nach Athen. II 46 F that der Duft des Honigs solches Wunder. <Caelius Aurelia-

er, dem Empedocles folgend, durch das Ausströmen von Bildern von den wahrgenommenen Objecten; in richtiger Consequenz leugnete er die Möglichkeit einer Wahrnehmung und Empfindung ohne ein solches Bild[1], und wies damit einer völlig sensualistischen Erkenntnisstheorie den Weg.

So viel wird uns von der Lehre des Leucippus berichtet. Sind nun dies nur die Grundlinien des atomistischen Systems? ich denke vielmehr, es ist das vollständige, abgeschlossene System der Atomistik, Alles enthaltend, was eben zum System gehört, nicht gelehrtes oder phantastisches Beiwerk ist.

Was verbleibt nun eigentlich in dem Gesammtbesitz der Atomistik dem Demokrit als sein persönliches Eigenthum?

Es ist vor Allem zu bemerken, dass er in keinem einzigen principiellen Punkte von Leucipp abgewichen ist. Genau die gleichen Lehren wie dem Lehrer werden auch dem Schüler zugeschrieben: es ist namentlich beachtenswerth, dass in dem Berichte des Theophrast bei Simplicius keinerlei Fortschritt des Demokrit über Leucippus hinaus verzeichnet wird[2]. Da-

---

nus d. i. Soranus de acut. morb. II 37 § 206 (ed. Venet. 1775): haec enim (starke Gerüche) defectu exstinctam corporis fortitudinem retinent sicut ratio probat atque Democriti dilatae mortis exemplum fama volgatum.> — Parodie der Parodie bei Lucian Ver. hist. I 23. S. Gr. Rom. 193).

[1] Λεύκιππος καὶ Δημόκριτος τὴν αἴσθησιν καὶ τὴν νόησιν γίγνεσθαι (φασίν), εἰδώλων ἔξωθεν προσιόντων [προσπιπτόντων?]· μηδενὶ γὰρ μηδετέραν ἐπιβάλλειν χωρὶς τοῦ προσπίπτοντος εἰδώλου. Plut. plac. phil. IV 8 = Galen XIX p. 302. — Alle αἰσθήσεις καὶ νοήσεις ἑτεροιώσεις τοῦ σώματος: *Stob. flor. IV 233 n. 12 ed. Mein.

[2] Simplicius berichtet zuerst von Leucipp's Lehren im Allgemeinsten; dann fährt er fort: παραπλησίως δὲ καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος ὁ Ἀβδηρίτης ἀρχὰς ἔθετο τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενόν, ὧν τὸ μὲν ὂν τὸ δὲ μὴ ὂν ἐκάλει: und nun berichtet er weiter im Plural, Leucipp und Demokrit ohne Weiteres zusammenfassend (ὑποτιθέντες, γεννῶσι, αὐτοί). — Abweichungen des Demokrit von Leucippus werden nur in nebensächlichen, mit dem eigentlichen System nicht zusammenhängenden Dingen berichtet. Leucipp nannte die Erde τυμπανοειδῆ (cf. Laert. Diog. IX 30), Demokrit δισκοειδῆ μὲν τῷ πλάτει, κοιλὴν δὲ τὸ μέσον: Plut. plac. III 10 (Galen XIX 294). — Leucipp ordnet die Gestirne etwas anders als Demokrit; nach L. (s. Laert. Diog. IX 33) ist die Sonne von der Erde am Fernsten, nach Demokrit (Hippolyt. p. 18; Plut. plac. II 15) vielmehr die Fixsterne (die Sonne setzt zu oberst auch Metrodor, Demokrit's Schüler: Plut. ibid.). — Die Neigung der Erdscheibe nach Süden erklärte Leucipp etwas anders als Demokrit: Plut. plac. III 12 (woraus die lückenhafte Stelle des Laert. IX

gegen hat allerdings Demokrit das System des Leucippus in vielen Einzelheiten weiter ausgeführt. Unter diesen Ausfüh- 69
rungen wüsste ich eine *einzige* zu nennen, die sich auf einen *principiellen* Punkt bezieht. Die Lehre, dass die Empfindungsqualitäten, Farbe, Temperatur, Geschmack, nicht den Atomen oder Atomenverbindungen inhäriren, sondern lediglich *subjectiv* seien, wird dem Demokrit, aber nirgends dem Leucippus zugeschrieben. Der, diese Lehre umfassende, allerdings aber noch weiter greifende Satz: ἐτεῇ ἄτομα καὶ κενόν, τὰ δ' ἄλλα πάντα δοξάζεται, scheint wirklich specielles Eigenthum des Demokrit zu sein[1]: der Satz lag freilich in der

---

33 p. 235, 31 zum Theil zu ergänzen ist). „Die Meinung ist aber wohl bei Beiden dieselbe". Zeller, Phil. d. Gr. I⁴ p. 802. — Ueber die Entstehung der βροντή etwas verschieden Leucipp bei Stobaeus ecl. I p. 162, 14 ff. von Demokrit ibid. 162, 17 ff. Mein. — Ueber die tiefsinnige Frage πῶς ἄρρενα γίνεται καὶ θήλεα werden bei Plut. V 7 (Galen XIX 324) gesonderte Berichte aus Leucipp und Demokrit beigebracht; die Meinung des Leucipp hat offenbar der Referent selbst nicht verstanden, mir ist sie ganz dunkel geblieben. — Dies Alles sind Differenzen der Meinung in Nebensachen, wie sie sehr wohl auch, bei fortschreitendem Alter und Wissen, zwischen verschiedenen Schriften desselben Autors sich finden konnten; sie würden, als Selbstwidersprüche des Demokrit, innerhalb der umfänglichen Schriftstellerei dieses Philosophen um so weniger auffallen können, da wir ja bestimmt wissen, dass Demokrit ἔνια τῶν πρόσθεν αὐτῷ ἀρεσκόντων später ἀφῆκε: Plutarch. de virt. moral. 7. Es kann also meine weiterhin entwickelte Vermuthung über das wahre Verhältniss des „Leucipp" zu Demokrit sehr wohl bei diesen geringfügigen Differenzen bestehen. — Einen fundamentaleren Unterschied zwischen Leucipp und Demokrit scheint Clemens adhort. ad g. p. 43 D (Sylb.) andeuten zu wollen. Hier heisst es „Leucipp von Milet und Metrodor von Chios kannten zwei ἀρχαί, τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενόν; Demokrit fügte noch hinzu „τὰ εἴδωλα". Diese Belehrung gestehe ich nicht zu fassen. Die εἴδωλα sind doch, in Demokrit's Philosophie, nun und nimmermehr eine der ἀρχαί gewesen, sondern nichts weiter als die von den Dingen ausfliessenden Bilder; in diesem Sinne hatte wohl schon „Leucipp" von ihnen geredet. Uebrigens ist der treffliche Clemens offenbar in der Vorstellung befangen, Metrodor von Chios habe *vor* Demokrit gelebt; wodurch denn seine übrige Gelehrsamkeit nicht sonderlich empfohlen wird. Was er eigentlich sagen wollte, muss ich dahin gestellt sein lassen. (Nicht zustimmen kann ich Krische, Forsch. I 150).

[1] S. namentlich Sext. Empir. adv. math. VII § 135 ff. p. 220 Bk., auch Laert. Diog. IX 44. Lehrreich ist es, jenen Abschnitt des Laertius über Demokrit's Lehren zu vergleichen mit dem Abschnitt desselben Autors über Leucippus. Ueber das, was von Leucipp berichtet wird, gehen die dort aufgeführten Dogmen des Demokrit hinaus nur in folgenden Punkten: 1) τὰ δ' ἄλλα πάντα δοξάζεσθαι. 2) ὁρᾶν ἡμᾶς κατ' εἰδώλων ἐμ-

nothwendigen Consequenz der ganzen Atomenlehre: und wie nun das δοξάζεσθαι zu Stande komme, scheint auch Demokrit nicht weiter untersucht zu haben. Dagegen bemühte er sich,
70 wie aus weitläuftigen Berichten des Theophrast bekannt ist, eifrig um die Specialisirung der Bedingungen, welche (in der Gestalt und der Art der Zusammenstellung der Atome) in den Objecten gegeben sein müssten, um die bestimmte Sinnesempfindung hervorzurufen. Nicht minder suchte er Aufklärung zu geben in jenen Hauptfragen der Meteorologie, der Erscheinungen des Erdlebens, auffallender Phänomene im Pflanzen- und Thierreich, auf welche eine, von aller eigentlichen Mythologie befreiende Antwort zu geben die griechischen φυσικοί sich gewissermaassen verpflichteten, indem sie alle den Anspruch machten, ein erklärendes Bild des gesammten Weltwesens darzubieten, neben welchem nun nichts weiter zu wissen und zu glauben nöthig sei. Alle hier entwickelten Theoreme des Demokrit berühren das eigentliche System der Atomistik wenig; sie sind sogar zum grossen Theil von Empedocles und Anaxagoras entlehnt, und haben allesammt keinen andern als einen blossen Curiositätswerth, gleich den vielen verwandten kindlich absurden Versuchen einer Naturerklärung ohne wirkliche Naturforschung, welche die griechische Physik hervorgebracht hat. — Ausser Acht lassen muss man freilich, bei einer Zusammenrechnung des wissenschaftlichen Eigenthums des Demokrit, nicht nur die umfänglichen Reste jener quasinaturwissenschaftlichen Schriftstellerei, welche sich, bis in byzantinische Zeiten hinunter, betrügerisch mit Demokrit's Namen schmückte[1], sondern auch den ganzen Wust mora-

---

πτώσεις (aber diese Lehre schreibt Plut. plac. IV 8 auch dem Leucipp zu). 3) Leucipp lässt Alles geschehen κατ᾽ ἀνάγκην ἣν ὁποία ἐστὶν οὐ διασαφεῖ. Demokrit dagegen (§ 45) identificirt die ἀνάγκη mit der δίνη der Atome (vgl. Sext. Emp. adv. math. IX § 113), wonach eben die ἀνάγκη als eine rein mechanische, die Folge der Schwere der Atome. bezeichnet wird (das war aber ohne Zweifel auch Leucipp's Meinung). 4) Demokrit bezeichnet als ethisches τέλος die εὐθυμία = εὐεστώ u. s. w.

[1] Alle Angaben über Demokrit's Meinungen von Thieren und Pflanzen, welche bei Autoren nach Aristoteles und Theophrast erhalten sind, unterliegen dem Verdachte der Unächtheit. Niemand wird sich wundern, dass bei Mullach sogar die Demokritea der Geoponica zum Theil als ächt passiren; aber selbst Zeller (Phil. d. Gr. I[4] p. 805 A. 1) hat Ae-

lischer Sentenzen, der unter Demokrit's Namen umläuft. Es ist zwar neuerdings versucht worden, diese angeblichen Reste ethischer Schriften des Demokrit zu sehr unverdienter Ehre zu bringen: in der That aber ist es keine „Hyperkritik“, wenn man aus dem wirren Haufen angeblich Demokritischer Moralsprüche, in denen sich eine an die fade φιλοσοφία des Isokrates erinnernde Biedermannsmoral mit specifisch Epicureischem Quietismus seltsam vermischt, dem Demokrit selbst so gut wie *nichts* zuzuschreiben wagt. Es mag sein, dass er einzelne Aussprüche über Εὐθυμίη und Εὐεστώ in seinen Schriften gelegentlich vorgebracht hat: ein eigentlicher Ethiker ist er sicherlich nicht gewesen[1]. — Alles zusammengefasst, lässt uns 71

---

lian's Mittheilungen über Demokrit's Meinungen von allerlei Thieren nicht verdächtigen mögen. Aelian's Mittheilungen lassen Demokrit die *αἰτία* mancher Eigenthümlichkeiten der Thierwelt aufsuchen: vgl. h. anim. XII 16. 18; XII 17 (εἰκότως — — γάρ); sie werden also geschöpft sein aus den 3 Büchern der *αἰτίαι* περὶ ζῴων (Laert. IX 47); dass aber die sämmtlichen „ἀσύντακτα“, d. h. eben die Αἰτίαι οὐρανίαι u. s. w., welche Laert. § 47 aufzählt, nicht in Thrasyll's Verzeichniss der Demokriteischen Schriften aufgenommen waren, hat Nietzsche, Beitr. z. Quellenk. u. Kritik des L. Diog. (Basel 1870) p. 26. 27 zur Evidenz bewiesen. Und wir sollten Schriften, die sogar ein Thrasyll dem Demokrit nicht zutraute, für ächt halten? Uebrigens gehört vermuthlich in dasselbe angeblich Demokriteische Werk περὶ ζῴων, welches Aelian benutzte, der Bericht des „Demokrit“ über den Basilisken, den ich im Rhein. Mus. XXVIII 279 mitgetheilt habe. Hier hätten wir eine Fälschung unter Demokrit's Namen aus *alexandrinischer* Zeit (vielleicht aus derselben Zeit und demselben Kreise, aus welchem auch die von Bolos untergeschobenen συμπαθητικὰ καὶ ἀντιπαθητικά hervorgingen), geschöpft übrigens zum Theil ganz einfach aus Aristoteles (vgl. die naïve Bemerkung des Aelian IX 64; — merkwürdig ist auch, wie XII 16 der Bericht des Aristoteles 747 a, 29 ff. über Demokrit's Erklärung der Unfruchtbarkeit der Maulthiere verdreht und entstellt ist). Aus *byzantinischer* Zeit stammt noch manches andere Demokriteische Falsum; unter Andern auch die medicinischen Dinge unter Demokrit's Namen, die ich Rhein. Mus. XXVIII 266 f. signalisirt habe.

[1] Ich will mir hier nur folgende allgemeine Betrachtungen erlauben. Wenn zugestandener Maassen unter Demokrit's Namen im späteren Alterthum eine so grosse Menge von Falsa umlief, dass deren Umfang den der ächten Schriften weit überboten haben muss; wenn im Besondern unter den uns erhaltenen Fragmenten ethischen Inhalts, zugestandener Maassen, eine grosse Anzahl solcher Aussprüche sich finden, die dem Demokrit mit Sicherheit abzusprechen sind; wenn jene Fragmente sich so gut wie ausschliesslich vorfinden in solchen Sammlungen von χρεῖαι, wie den Florilegien des Stobäus, des Antonius u. s. w., in denen, bei tausendfacher Verwechslung und Vertauschung der Autorennamen vor

glauben, dass Demokrit das von Leucipp entworfene Weltbild lediglich in Einzelheiten weiter ausgeführt, in das von Leucipp entworfene und ausgeführte Gemälde eine ziemlich gleichgültige

---

den einzelnen Sentenzen, diejenigen am Wenigsten an irgend eine Sicherheit in der Ueberlieferung dieser Namen glauben werden, welche durch Benutzung von Handschriften solcher Sammlungen sich von dem bedenklichen Stand der Sache selbst überzeugt haben; wenn im Besondern sehr zahlreiche Sentenzen nicht nur unter Demokrit's Namen vorkommen, sondern anderswo auch unter den Namen nicht nur des berufenen Demokrates, sondern auch des Chilo, Pythagoras, Solon, Heraclit u. s. w. bis zum Epictet herunter; wenn man sich noch speciell erinnern will, welche Willkür der Namengebung in jener umfänglichen Sentenzensammlung „aus Isokrates, Epictet und Demokrit“ herrscht, welcher die späteren Florilegien so viele Sprüche entlehnt haben: — woher soll man, nach allen diesen Bedenklichkeiten, den Muth nehmen, einzelne bestimmte Sentenzen dem Demokrit zu belassen, andere ihm abzusprechen? Philologische Methode wird man in den Versuchen zu solcher Sonderung des Aechten und Unächten schwerlich bemerken können. Wenn Ansatz zu ionischem Dialekt ein Indicium der Aechtheit sein soll, so lasse man denn die Wohlthat einer solchen Rehabilitirung auch den Resten angeblicher Altpythagoreer, die in dorischer oder halb dorischer Sprache stolziren, angedeihen. Seneca soll ein erwünschter Prüfstein der Aechtheit werden; derselbe Seneca (zu dessen Zeiten ja gewiss schon das Allermeiste aus dem Getümmel der später für Demokriteisch gehaltenen Sprüche sich unter Demokrit's Namen umtrieb) berichtet, epist. 7, 10: Democritus ait: „unus mihi pro populo est, et populus pro uno“. Wenn nun dieselbe Sentenz dem Heraclit gegeben wird, aber auch dem Anacharsis, und wieder dem Antimachus <vgl. auch Antiphanes' Wort bei Aristot. Eth. Eudem. III 5>, so wird man ja wohl sagen dürfen, dass schon Seneca gelegentlich eine Sentenz dem Demokrit zuschreibt, die sich, wie es die Art solcher Sentenzen ist, ursprünglich herrenlos umhertrieb, und dann in den Chriensammlungen, wie sie namentlich stoische Gelehrte vielfach angelegt haben, bald an diesen bald an jenen Namen heftete. Und wenn dies dem Seneca einmal begegnet ist, wo bleibt die Berechtigung, andere Demokritea, aus dem volumen Democriti de εὐθυμίᾳ entlehnt, auf die Autorität des Seneca hin für ächter zu halten als andere Aussprüche unter Demokrit's Namen? Wobei ich noch gestehen will, dass mir die überraschenden Aufschlüsse über eine sehr weitgehende Benutzung der Schrift des Demokrit bei Seneca (auch von der Frage nach deren Aechtheit abgesehen), welche uns kürzlich zu Theil geworden sind, nicht viel mehr zu sein scheinen als vitrea fracta et somniorum interpretamenta. In summa, ich meine, dass wir, allen Demokriteischen ἠθικά gegenüber, zu vollständigster Skepsis so triftige Veranlassung haben, wie selten sonst irgendwo. Immerhin darf man zugeben, dass Demokrit einzelne moralische Aussprüche gelegentlich in seinen Schriften angebracht haben möge: an eine Gewohnheit des Mannes, in solchen knapp gefassten Sprüchen zu reden, mag eben die spätere Gnomenfabrication unter seinem Namen angeknüpft haben. Aber eine zusammenhängende Darstellung eines ethischen Systems darf man ihm schon darum nicht zutrauen, weil

Staffage hineingemalt habe. Sein Eigenthum wäre wenig mehr als das, was für spätere Zeiten keinerlei Bedeutung hat, Ergebnisse einer durchaus unmündigen Scheingelehrsamkeit. Die auch nach Leucipp ungelöst vorliegenden, schwierigsten Pro- 72
bleme eigentlich philosophischer Art hat er kaum berührt. Wie aus der Nothwendigkeit des Werdeprocesses sich die Zweckmässigkeit der Dinge, insonderheit der Organismen entwickelt habe; wie sich, bei der Unendlichkeit der Atome nach Anzahl und Gestalten, das Bestehen einer begrenzten Anzahl von Typen und Arten der Organismen erkläre[1]; wie aus der Bewegung empfindungsloser Atome die Empfindung entstehen könne — diese und ähnliche bedenkliche Fragen sind diesen ältesten Materialisten wahrscheinlich nicht einmal als Probleme recht deutlich geworden: eine Antwort können sie nicht gefunden haben, da wir deren Spur ohne Zweifel

---

Aristoteles hiervon nicht die entfernteste Andeutung giebt. Jetzt soll man gar glauben, dass Epicur in seiner Ethik dem Demokrit gefolgt sei. Hiervon weiss nun freilich das gesammte Alterthum nichts; selbst Plutarch, der ja, so erfährt man jetzt, die Schrift des Demokrit περὶ εὐθυμίης so genau kannte, lässt es dem Kolotes hingehen, wenn dieser behauptet, nach Demokrit's Grundsätzen sei zu leben unmöglich, ohne darauf zu verweisen, dass Epicur, des Kolotes Meister, dem Demokrit nicht nur seine Physik, sondern auch seine Ethik entlehnt habe. Nächstens wird man vermuthlich beweisen, dass Plato Manches vom Ocellus Lucanus entlehnt habe. Bis auch dies gelungen sein wird, ziehe ich doch vor, die Uebereinstimmung mancher Demokriteischen Sentenzen mit Epicurischer Ethik aus einer Beeinflussung der Sentenzenschmiede unter Demokrit's Namen durch Epicureische Ethik zu erklären. Hatte man sich aus den vermuthlich viel gelesenen Moralsprüchen „Demokrit's" einmal das Bild eines wenigstens halb Epicureischen Weisen abstrahirt, so lag es nunmehr nahe, dieses Bild zu der Carrikatur des ewig lachenden Philosophen zu steigern. Es mag sein, dass in irgend einer Sentenz nun auch wirklich Demokrit etwas von dem Verlachenswerthen der Menschheit sagen musste (vgl. Hermes XIV 395 f.); auch hierin wäre aber wiederum eine Epicureische Stimmung ausgesprochen: wie denn Metrodor geradezu sagte: καλῶς ἔχει, τὸν ἐλεύθερον ὡς ἀληθῶς γέλωτα γελάσαι ἐπὶ πᾶσιν ἀνθρώποις (Plut. adv. Colot. 33). Doch wer weiss, ob nicht Metrodor hier die famose Schrift περὶ εὐθυμίης ausschreibt, die „berühmteste Schrift" des Abderiten? Von deren Berühmtheit man freilich bis auf Seneca herunter nichts spürt. Ich fürchte nur, der Ruhm, der ihr nachträglich vindicirt werden soll, ist eitel κενοδοξία.

[1] Epicur fand den Ausweg, die Atome seien ταῖς διαφοραῖς οὐχ ἁπλῶς ἄπειροι, ἀλλὰ μόνον ἀπερίληπτοι (hiernach ist Plut. plac. I 3 <877 E> p. 236 Tauchn. zu corrigiren (Laert. Diog. X 42. Vgl. Zeller III 1, 375. — Dem Epicur ging hier vielleicht Ecphantus voran: vgl. Zeller I^{3} p. 427 A. 2.

im Epicureismus wiederfinden würden. Allenfalls könnte man noch zugestehen, dass Demokrit gegenüber dem Skepticismus des Protagoras die sensualistische, aber keineswegs skeptische Erkenntnisstheorie seines Lehrers vertheidigt und vielleicht weiter ausgeführt haben möchte. Hier liegt freilich unsere Ueberlieferung ganz im Dunkeln[1]. Im Uebrigen hätte er des

---

[1] Dass Demokrit das Zeugniss der Sinne gänzlich verworfen habe, lässt sich bei den bestimmten Aussagen des Aristoteles und Sextus Empiricus nicht glauben: hierin muss ich, im Gegensatze zu Zeller, R. Hirzel, Unters. zu Cicero's philosoph. Schriften I (L. 1877) p. 110 ff. entschieden beistimmen. Es wäre auch an sich seltsam, wenn ein so ausgesprochener Materialist nicht von den φαινόμενα ausgegangen wäre in seiner philosophischen Betrachtung. Dass er das wahre Sein nur in den Atomen und dem Leeren fand, welche doch sinnlicher Wahrnehmung entzogen sind, beweist nichts gegen sein Ausgehen von der sinnlichen Wahrnehmung: sonst müsste ja dasselbe Argument auch gegen Epicur gelten, der Demokrit's Atomenlehre festhielt, und dennoch das erste (und, in der Controlle der δόξα, auch wieder das letzte) κριτήριον in der αἴσθησις fand, da doch auch nach ihm die Atome unsichtbar sein sollten (s. z. B. Laert. X 44. 56: hier wendet sich Epicur nicht gegen Demokrit's Annahmen, wie man nach dem [falschen] Bericht über Demokrit bei Stobaeus ecl. I p. 93, 20 f. Mein. meinen könnte, sondern gegen peripatetische Einwände, wie sie z. B. Aristoteles 326a, 24 ff. andeutet). Es folgt vielmehr aus Demokrit's Klagen über die Unzulänglichkeit unserer (sinnlichen) Erkenntniss und aus seinem übersinnlichen Dogmatismus nur, dass die φαινόμενα ihm jedenfalls nicht die volle Wahrheit zu bieten schienen; man würde wohl nicht, mit Aristoteles, sagen dürfen, dass Leucipp und Demokrit ᾤοντο τὸ ἀληθὲς ἐν τῷ φαίνεσθαι: aber immerhin οὐκ ἄνευ τοῦ φαίνεσθαι. Fraglich bleibt freilich, durch welche Mittel Demokrit sich über die αἴσθησις hinausschwingen konnte. Epicur hatte sich zwischen dem sensualistischen Ausgangspunkte und dem dogmatischen Endpunkte eine wohlersonnene Stufenleiter von αἴσθησις zu πρόληψις, von da zu der δόξα ἀληθής gebaut. Hatte nun Demokrit schon einen ähnlichen Stufengang der Erkenntniss vorbereitet? Hirzel meint, „wenigstens den Keim zu dem, was Epicur später πρόληψις nannte", bei Demokrit voraussetzen zu dürfen. Er kann aber von halbwegs beweiskräftigen Indicien (denn alles Uebrige, was er vorbringt, gestattet jedenfalls auch andere Deutungen) einzig die Aussage eines nicht näher bekannten Diotimus (bei Sext. Emp. adv. math. VII § 140) anführen, nach welcher Demokrit drei κριτήρια gehabt habe, τὰ φαινόμενα, τὴν ἔννοιαν (in theoretischer Philosophie) τὰ πάθη (in praktischer Philosophie). Diesem „Zeugniss" wage ich nicht zu vertrauen, denn gar zu grob ist doch hier die Epicureische Kanonik einfach dem Demokrit applicirt, und zwar mit dem Missverständniss, als ob die ἔννοια = πρόληψις (vgl. Laert. X 33) neben der αἴσθησις stehe, während sie doch erst aus ihr abgeleitet wird. Da nun ältere Zeugen kein Wort von einem solchen „Keim der πρόληψις" bei Demokrit sagen, auch seine Fragmente keinerlei Andeutung

Leucippus System einfach angenommen, philosophische Originalität nirgends bewährt; er stünde dem Leucippus nicht selb- 73

---

in dieser Richtung enthalten, so werden wir wohl glauben müssen, dass er eine ganz bestimmte Rechenschaft über die Begründung seiner Dogmen sich nicht gegeben habe: wie denn dies auch bei einem φυσικός, der von Sokratischen Einflüssen jedenfalls noch unberührt war, von vorne herein zu erwarten ist. Gleichwohl nöthigen uns gerade die vielfachen Klagen des Demokrit über die Beschränktheit des menschlichen Wissens, und seine Stellung in einer Zeit, in welcher die erkenntniss-theoretischen Fragen sich mindestens schon zu regen begannen, irgend ein über die sinnliche Anschauung hinaus führendes erkenntniss-theoretisches Princip auch bei ihm vorauszusetzen. Ich will es wagen, eine freilich unsichere Vermuthung hierüber auszusprechen. Nach Epicur ist jede αἴσθησις insofern wahr, als einer jeden ein εἴδωλον genau entspricht; ist die αἴσθησις desselben Dinges bei mehreren Menschen eine verschiedene, so ist dennoch jede dieser αἰσθήσεις zutreffend, sofern eben einem Jeden unter diesen Menschen ein anderes εἴδωλον desselben Dinges erschienen ist, wie denn die unzähligen εἴδωλα Eines Dinges zwischen Ding und wahrnehmendem Menschen durch mannichfaltige Einflüsse vielfach modificirt werden können (ἐν τῷ μεταξὺ ἐξαλλαττόμενα, καὶ ἴδια ἀναδεχόμενα σχήματα Sext. Emp. adv. math. VII 207). Man darf also von jeder αἴσθησις auf ein genau entsprechendes εἴδωλον zurückschliessen; aber wie macht man es nun, um unter den verschiedenen Bildern Eines Dinges das richtige, dem Dinge genau entsprechende zu erkennen? Also, wie schliesst man weiter von den vielen εἴδωλα auf die Beschaffenheit der Dinge zurück? Hier hat das System ein Loch. Dies hat Zeller, Phil. d. Gr. III 1, 366 sehr richtig ausgesprochen, und Lange, Gesch. d. Materialismus I³ 138 keineswegs widerlegt. Zeller verweist nun auf Cicero's Zeugniss (Acad. prior. II § 45), nach welchem Epicur „dixit, sapientis esse, opinionem a perspicuitate seiungere". Dieses höchst seltsame Auskunftsmittel, aus der übrigens so nüchternen Epicureischen Kanonik ganz herausfallend, hat nun gewiss das Ansehen eines Restes aus einer ziemlich kindlichen Vorzeit der Philosophie; es scheint mir überlegenswerth, ob Epicur dieses wunderliche Hülfsmittel gegen den Skepticismus nicht schon bei Demokrit vorgefunden haben möge. Epicur hatte schon darum kaum ein Recht, die Entscheidung über die Wahrheit der φαινόμενα, wie er es mit diesem Ausspruch thut, in das wahrnehmende Subject zu schieben, weil nach seiner Lehre die αἴσθησις das εἴδωλον rein passiv aufnimmt, selber nichts hinzuthut noch davonnimmt (Sext. Emp. VIII 9; vgl. Laert. Diog. X 31 extr.), das Subject der Wahrnehmung also zur Modificirung des εἴδωλον in der Wahrnehmung nichts beiträgt; wonach denn die Verschiedenheit der, verschiedene εἴδωλα desselben Dinges wahrnehmenden Subjecte bei der Scheidung des wahren, ungetrübten εἴδωλον dieses Dinges von den verschobenen und untreuen εἴδωλα desselben Dinges eigentlich gar nicht mit in Rechnung kommen kann. Demokrit konnte viel eher die Entscheidung über die Wahrheit der wahrgenommenen εἴδωλα in das Subject verlegen, weil nach seiner Annahme bei der Entstehung der αἴσθησις die Beschaffenheit der Subjecte der Wahrnehmung wesentlich

ständiger gegenüber als Metrodor ihm selber, als etwa Theophrast dem Aristoteles, gelehrter vielleicht als der Meister,

---

zur Modificirung der Wahrnehmung beitrug: s. Theophrast de sensu 67 (εἰς ὁποίαν ἕξιν ἂν εἰσέλθῃ, διαφέρειν οὐκ ὀλίγον) 69 (τοῖς ἀνομοίως διακειμένοις ἀνόμοια φαίνεσθαι); Dem. bei Sext. Empir. adv. math. VII 136 (p. 220, 27 Bk.: μεταπῖπτον κατά τε σώματος διαθήκην —). Auch nach seiner (und Leucipp's) Ansicht ist jede Wahrnehmung insofern wahr, als ihr stets ein εἴδωλον entsprechen muss: μηδενὶ γὰρ μηδετέραν (näml. αἴσθησιν ἢ νόησιν) ἐπιβάλλειν χωρὶς τοῦ προσπίπτοντος εἰδώλου (Plut. plac. IV 8. Galen. XIX 302. Stobaeus Flor. ed. Mein. IV p. 233 n. 18): und in voller Consequenz dieser Lehre erklärte er, dass auch den Traumgesichten gewisse εἴδωλα entsprechen, ebenso den Vorstellungen von menschenartigen Göttern; ja auch die Hallucinationen der im Sinne Gestörten sind ganz richtige Wahrnehmungen der ihnen sich darbietenden (verzerrten) εἴδωλα (vgl. Theophr. de sens. 58. Arist. 1009 b, 28—31). Wenn er gleichwohl die Skepsis des Protagoras abwies, so scheint er die Merkmale für die Richtigkeit der εἴδωλα (als treuer Bilder der Dinge) eben in die Beschaffenheit des subjectiven Factors bei dem Entstehen einer Wahrnehmung von εἴδωλα verlegt zu haben. Er sagte ausdrücklich, dass das φρονεῖν vorhanden sei, wenn nach der Bewegung der Seele durch das Einströmen der εἴδωλα die Seele sich συμμέτρως verhalte; wenn sie darnach übermässig heiss oder kalt werde, so sei sie gestört (? μεταλλάττειν). S. Theophr. de sens. 58, mit Zeller I³ p. 741. Wird hier das φρονεῖν von der Beschaffenheit des wahrnehmenden Subjectes abhängig gemacht, so wird es nur consequent sein, wenn man annimmt, dass die, weit über das φρονεῖν hinaus zur Erkenntniss der wahren Urgründe der Welt führende γνησίη γνώμη, von der Demokrit redet (denn diese Bedeutung einer philosophischen Erkenntniss der ἐτεῇ ὄντα darf man unbedenklich der γνησίη γνώμη geben), ebenfalls bedingt sein müsse durch einen ganz besonders angelegten subjectiven Factor der Erkenntniss. Selten werden die Bedingungen dieser γνησίη γνώμη anzutreffen sein: daher Demokrit's lebhafte Klagen über die Unsicherheit und Mangelhaftigkeit menschlicher Erkenntniss; dass sie dennoch vorkommt und dass D. sie sich selbst zutraute, zeigt die Existenz seiner Atomenlehre. Wie nun, wenn D. die Fähigkeit, von den φαινόμενα durch γνησίη γνώμη zu der Erkenntniss der Atome und ihrer Bewegung im κενόν aufzusteigen nur der besonders gearteten Intelligenz des σοφός zugesprochen hätte? <Vgl. Plato Theaet. 179 B (cf. 162 C): das μέτρον τῶν χρημάτων nicht der ἄνθρωπος schlechthin, sondern der σοφώτερος.> Dass dem Gedankengange des D. eine solche Vorstellung nicht widersprechen würde, glaube ich gezeigt zu haben; es deuten aber auch einige Anzeichen wenigstens darauf hin, dass er dem „σοφός" eine, von anderen Sterblichen ihn absondernde Stellung anwies. Was anderes als eine ganz singuläre Erkenntnissfähigkeit des σοφός soll es bezeichnen, wenn wir hören, dass Demokrit πλείους εἶναι αἰσθήσεις (φησί) — nämlich als die 5, die er bei Sext. adv. math. VII 139 aufzählt — περὶ τὰ ἄλογα ζῷα καὶ περὶ τοὺς θεοὺς καὶ σοφούς (Plut. plac. IV 10)? Und liegt nicht die Annahme der Existenz einer über gewöhnliches Menschenmaass hinaus gesteigerten Art der Begabung in dem, was er von der φύσις θειάζουσα des Homer, und dem dichteri-

aber an eigenen Gedanken ungleich ärmer.

Ist aber wirklich d i e s e s das Verhältniss des Demokrit 74
zum Leucippus: so s t r e i c h e man nur den Namen des Demokrit aus der Reihe der o r i g i n e l l e n Denker; man nehme ihm seinen unrechtmässigen usurpirten Ruhm und setze an seine Stelle den Namen des L e u c i p p u s, als des kühnen 75

schen ἐνθουσιασμός sagt (die Stellen bei Zeller I³ p. 759 A. 3)? Was ist diese φύσις θειάζουσα anders, als was man in neuerer Zeit „Genie“ genannt hat; etwas vom „Talent“ auch qualitativ verschiedenes? Endlich könnte man wohl glauben, die Ueberzeugung, selbst eine solche φύσις θειάζουσα, auf philosophischem Gebiete, zu besitzen, in dem hohen Selbstvertrauen und der Feierlichkeit zu vernehmen, mit der Demokrit seine Weisheit vorträgt; das Bewusstsein, unerhörte Einsicht laut werden zu lassen, steigerte sich so hoch, dass er selbst (oder Andere?) seine Aussprüche mit der Διὸς φωνή verglich (Sext. adv. math. VII 265). Die Vorstellung übermenschlicher Begabung einzelner Menschen war den Griechen überhaupt nicht fremd; auf philosophischem Boden hatte ja schon Pythagoras für sich als „Genius“, die Fähigkeit in Anspruch genommen, in erhöheten Momenten die Schranken menschlichen Erkenntnissvermögens überfliegen zu können: ὁππότε γὰρ πάσῃσιν ὀρέξαιτο πραπίδεσσιν, ῥεῖά γε τῶν ὄντων πάντων λεύσσεσκεν ἕκαστον. — Die besondere Art der Erkenntniss seines σοφός, die γνησίη γνώμη, scheint übrigens Demokrit als eine unendlich verfeinerte αἴσθησις aufgefasst zu haben: denn hiervon (nicht etwa von einer Bearbeitung der durch die Sinne gewonnenen Wahrnehmungen) will er doch offenbar reden bei Sext. Emp. p. 221, 18—20; und eben dies scheint auch in der wunderlichen Annahme von mehr als 5 αἰσθήσεις des σοφός zu liegen, die Plut. plac. IV 10 referirt (welche Stelle gewiss nicht nach Galen. XIX 303 zu verändern ist [mit Zeller I³ p. 738 A. 2]; Stob. flor. IV p. 233 n. 16 ist leider ganz unverständlich; auf Demokrit geht ibid. n. 15, wo statt seiner ein 'Απελλῆς genannt wird). Wie er dann aber die Erkenntniss bis zu den, gar keiner menschlichen αἴσθησις wahrnehmbaren Atomen vordringen liess, muss beim Mangel aller deutlichen Nachrichten dahingestellt bleiben. Nur dies noch sei bemerkt, dass er seine, jenseits aller sinnlichen Erfahrung liegende Atomenlehre ganz wohl auf richtiger Beobachtung der φαινόμενα beruhend glauben konnte: denn auch Epicur, bei entschiedenem Anspruche auf eine streng sensualistische Erkenntnisstheorie, meinte in seiner Atomenlehre nicht etwa bloss eine denkbare, durch die φαινόμενα nicht widerlegte ἀληθὴς δόξα aufgestellt zu haben, sondern er behauptete, diese Theorie habe μ ο ν α χ ὴ ν (eine ausschliessliche) τοῖς φαινομένοις συμφωνίαν (bei Laert. Diog. X 86). Die hier und da (z. B. bei Lange, Gesch. d. Mat. I³ 79, aber auch bei Zeller III 1. 431. 2) vorgetragene Meinung, dass dem Epicur die Physik lediglich diene, um von abergläubischer Furcht zu befreien, durch eine nur mögliche, den Sinnen nicht widerstreitende Naturerklärung der Ethik freie Bahn zu machen: diese Meinung verwechselt die φυσικά mit den μετέωρα; nur in diesen hat Epicur sich mit einer solchen Probabilität begnügt.

Erfinders und Vollenders einer in sich geschlossenen, unvermischten materialistischen Welterklärung.

Ich wüsste nicht, wie man sich dieser Pflicht historischer Gerechtigkeit entziehen könnte: — wenn nicht eine merkwürdige, bisher nach ihrer vollen Bedeutung nicht gewürdigte Aussage neue Bedenken erregen müsste.

In der Biographie des Epicur bei Laertius Diogenes (X § 13) liest man Folgendes: τοῦτον Ἀπολλόδωρος ἐν Χρονικοῖς Ναυσιφάνους ἀκοῦσαί φησι. καὶ Πραξιφάνους· *αὐτὸς* δ' οὔ φησιν, ἀλλ' ἑαυτοῦ, ἐν τῇ πρὸς Εὐρύλοχον ἐπιστολῇ· *ἀλλ' οὐδὲ Λεύκιππόν τινα γεγενῆσθαί φησι φιλόσοφον*, ὅν ἔνιοί φασι — διδάσκαλον Δημοκρίτου γεγενῆσθαι.

Die Worte sind völlig unzweideutig. *Zeller* (der übrigens erst in der 4. Auflage seiner „Philosophie der Griechen" sich dieser Notiz erinnert hat) liest heraus: Epicur habe den Leucipp nicht als wirklichen Philosophen gelten lassen wollen[1]. Ganz offenbar besagen aber die Worte, dass Epicur behauptet habe: *ein Philosoph Leucippus habe überhaupt nicht existirt*[2]. Der Zusammenhang seiner verschiedenen Aeusserungen ist folgender: Wie man ihm selbst (um ihn in die Kette philosophischer Lehrer und Schüler einzugliedern) Schülerschaft bei Nausiphanes angedichtet habe, so habe man, in gleicher Absicht, dem Demokrit einen Leucippus zum Lehrer gegeben, der sein Lehrer nicht gewesen sein könne, weil er überhaupt nie existirt habe.

Diese Behauptung, so ohne Begründung hingestellt, hat etwas höchst Paradoxes.

Wir sind gewöhnt, dass man die Existenz des Homer, des Hesiod, des Orpheus leugne. Aber eines Philosophen, der in völlig heller Zeit, am Anfang des 5. Jahrhunderts gelebt haben müsste, der nicht Träger und Personification einer breiten volksthümlichen Strömung in Poesie oder Religion ist, sondern nur ein ganz individuelles Gedankensystem, als seine persönlichste Schöpfung, vertritt — eines solchen Mannes persönliches Dasein geleugnet zu sehen, ist freilich ein über-

[1] Phil. d. Gr. I[4] p. 842. A. 6.

[2] Dass dies der Sinn der Worte sein *müsse*, kann ja schon allein das „τινά" lehren. <Vgl. unten p. 249, 1.>

raschendes Ereigniss.

Welche G r ü n d e Epicur für diese Behauptung thatsächlich gehabt hat, wird uns nicht berichtet: es bleibt zu versuchen, ob sich errathen lasse, welche Gründe er gehabt haben k ö n n e.

Auf keinen Fall konnte ihn etwa das Bestreben, seine e i g e n e Originalität stärker zu bekräftigen, verlocken, das Dasein des Leucipp zu leugnen, wie es ihn allerdings verlockt haben mag, seine Schülerschaft beim Nausiphanes zu leugnen. Das Motiv eines p e r s ö n l i c h e n Interesses, durch welches freilich die ganze Behauptung von vorn herein verdächtig würde, ist ausgeschlossen: denn, mochte Leucippus existirt haben oder nicht, des Epicur Abhängigkeit von D e m o k r i t blieb ja die gleiche, eine Abhängigkeit, die er wenigstens eine Zeit lang so wenig leugnen wollte, dass er selbst sich einen „Demokriteer“ nannte[1].

Um nun die Existenz des Leucippus zu leugnen, kann Epicur schwerlich p o s i t i v e Gründe gehabt haben: den Glauben an das Dasein eines Mannes der Vorzeit k a n n man kaum anders als durch einen n e g a t i v e n, gewissermaassen apagogischen Beweis vernichten, indem man nachweist, dass alle Spuren seiner Existenz da fehlen, wo sie, falls er wirklich existirt hätte, sich nothwendiger Weise finden müssten.

So viel darf man mit Zuversicht aus Epicur's kühner Be- 76
hauptung schliessen, dass irgend welche sichere Spuren des leiblichen Daseins, der persönlichen Thätigkeit des Leucippus, die man ihm ja sofort hätte entgegenhalten können, nicht vorhanden waren. Wir dürfen schliessen, dass damals nicht anders als jetzt von der Person und dem Leben des Leucippus schlechthin n i c h t s bekannt war. Was wissen wir von Leucipp's Leben? Beim Laertius Diogenes stehen nur diese Worte: Λεύκιππος Ἐλεάτης, ὡς δέ τινες Ἀβδηρίτης, κατ' ἐνίους δὲ Μήλιος. οὗτος ἤκουσε Ζήνωνος. Dies, und dass er Lehrer des Demokrit gewesen sei, ist der ganze Inhalt unserer Ueberlieferung. Theophrast bei Simplicius nennt ihn Ἐλεάτης ἢ Μ ι λ ή σ ι ο ς[2], wonach man mit Recht das Μήλιος des Laertius

[1] Plutarch adv. Colot. 3.

[2] Λεύκιππος ὁ Μιλήσιος auch Stob. ecl. I p. 81, 12 M. und Clemens ad-

corrigirt hat. Seine Heimath war also unbekannt, der Combination, nach bekanntem Recept, anheimgegeben: daher man ihn als Schüler eines eleatischen Philosophen zum Eleaten, als Lehrer des Demokrit zum Abderiten, zum Milesier wahrscheinlich ebenfalls nur darum machte, weil auch Demokrit bei Einigen ein Milesier hiess[1]. Von der Zeit, von dem Inhalte seines Lebens erfahren wir durchaus gar nichts. Wer sein Lehrer gewesen sei, war der Vermuthung überlassen: Theophrast nennt Parmenides; Laertius und wer sonst dem Schema der zwei Philosophenreihen folgt[2], den Zeno; Jamblichus den Pythagoras[3], Tzetzes[4], nicht weniger unchronologisch, den Melissus. Kurz: die Ueberlieferung schweigt und schwieg sicherlich schon zu Epicur's Zeiten vollständig von Leucippus: es ist nicht zu verwundern, wenn dieses Schweigen dem Epicur sehr beredt erschien. Man wird sich nicht auf die bekannte Beschaffenheit der litterarhistorischen Ueberlieferung aus der älteren Zeit griechischer Cultur berufen dürfen, um dieses beispiellose Factum zu erklären, dass die Geschichte und selbst die Sage Alles und Jedes was sich auf eine so bedeutende Person, wie die des Stifters des atomistischen Systems nothwendiger Weise gewesen sein muss, bezieht, vollständigst v e r g e s s e n hat.

Man darf weiterhin auch dieses aus Epicur's Behauptung entnehmen, dass der Philosoph Leucippus, dessen Existenz sogar Epicur zu leugnen wagte, mindestens in den Schriften seines angeblichen Schülers Demokrit nicht erwähnt wurde. Epicur war kein Gelehrter und wollte keiner sein: aber die Schriften des Demokrit muss er, so sollte man denken, gründlich gekannt und keine Widerlegung seiner Behauptung aus denselben befürchtet haben. Hatte nun wirklich Demokrit

---

mon. ad gent. 43 D (Sylb.). <Μιλήσιος und Μήλιος oft in Handschriften verwechselt: Beispiele bei Wesseling ad Diodor. XI 3 (92).>

[1] S. Laert. Diog. IX 34. Seltsam ist Krische's Deutung, Forsch. I 145. 152. — Abdera zur Heimath des Leucipp zu machen, scheint die späteste Erfindung zu sein: diese Angabe findet sich ausser bei Laertius auch bei Pseudogalen. h. phil. (XIX 229); vielleicht rührt sie von Sotion her.

[2] Laert. Diog. IX 30 und prooem. § 15; Galen. XIX 229; Hippolyt. p. 17; Clemens Strom. I p. 301 D (Sylb.).

[3] Vit. Pyth. 104 p. 42, 24 West.

[4] Chil. II 980: Λευκίππου, τοῦ μαθητοῦ Μελίσσου.

weder des Leucippus als seines persönlichen Lehrers, noch der litterarischen Leistungen desselben gedacht, so war dieses gänzliche Stillschweigen über einen Mann, an dessen Lehre er selbst sich doch unmittelbar angeschlossen haben sollte, allerdings ein bedenkliches Argument gegen die Existenz eben dieses Leucippus, um so mehr, da Demokrit, wie uns ausdrücklich berichtet wird, anderer, ihm viel weniger wichtiger, zeitgenössischer Philosophen und Gelehrten, in seinen Schriften gedacht hatte: wie des Anaxagoras, Archelaus, Protagoras, Oenopides, Xeniades[1].

Alle Kunde von Leucippus beruhte also offenbar auf seiner 77
Thätigkeit als Schriftsteller.

Aristoteles und Theophrast müssen ein Buch unter seinem Namen gekannt haben, aus welchem sie die Berichte über seine Philosophie schöpften. — Welches war nun dieses Buch? Citirt wird einmal bei Stobaeus (ecl. I 42, 4 Mein.): Λεύκιππος ἐν τῷ περὶ νοῦ. Indessen mit Recht nimmt man hier eine einfache Verwechslung mit der gleich betitelten Schrift des Demokrit an <vgl. p. 249, 1>; und keinesfalls ist, was Aristoteles und Theophrast über die kosmologischen Hauptsätze des Leucippus berichten, aus einer Schrift περὶ νοῦ geschöpft.

Ganz anderswohin weist eine Notiz des Thrasyllus in seinem Verzeichniss der Schriften des Demokrit. Die Reihe der physischen Schriften des Demokrit eröffnet er mit folgenden Worten (Laert. Diog. IX 46): μέγας διάκοσμος· ὃν οἱ περὶ Θεόφραστον Λευκίππου φασὶν εἶναι. Theophrast also theilte die sonst auch unter Demokrit's Namen gehende Schrift: μέγας διάκοσμος dem Leucippus zu: wir haben allen Grund anzunehmen, dass Aristoteles derselben Meinung war. Um die Bedeutung dieser Aussage voll zu würdigen, würde man den Inhalt jenes μέγας διάκοσμος kennen müssen. Hiervon berichtet

[1] Von Anaxagoras und Protagoras ist das auch sonst bekannt; wegen Xeniades von Korinth, des completesten Skeptikers, vgl. Sext. Empir. (der den X. oft nennt) adv. math. VII § 53: Ξ. δὲ ὁ Κορίνθιος, οὗ καὶ Δημόκριτος μέμνηται. (Seltsam ist übrigens, dass dieser X. so völlig verschollen ist. Ihn mit dem X. von Korinth, dessen Söhne Diogenes der Cyniker erzog, zu identificiren, wäre wenigstens chronologisch nicht ganz unmöglich.) Dass Dem. des Archelaus und des Oenopides gedachte, bezeugt Laert. IX 41.

uns die Ueberlieferung nichts; vielleicht gestattet aber der Titel des Buches sich eine Vermuthung zu bilden. Unter Demokrit's Schriften gab es ausser dem μέγας διάκοσμος auch einen μικρὸς διάκοσμος. Διάκοσμος, als eine Bezeichnung für die harmonische Ordnung der Welt (wobei man nur jeden Gedanken an Teleologie fern halten muss), ist das ältere Wort statt des später gewöhnlicheren κόσμος; es findet sich bereits bei Parmenides; von diesem mag die Atomistik Namen wie Begriff einer solchen Ordnung der Welt entlehnt haben[1]. Der „kleine" Kosmos könnte nun allenfalls bezeichnen unsere Welt, in der wir eingeschlossen sind: der „grosse" Kosmos dagegen die Gesammtheit der unzähligen Welten, von denen die Atomistiker redeten: so etwa wie bei Aristoteles (de caelo I 6 p. 274 b. 27) einmal ὁ περὶ ἡμᾶς κόσμος den πλείους κόσμοι entgegengesetzt wird[2]. Weit näher liegt es aber jedenfalls, unter dem μικρὸς διάκοσμος die kleine Welt der Menschen zu verstehen, im Gegensatz zu dem μέγας διάκοσμος, dem Ma-
78 krokosmos des Weltganzen. Dieser später den Griechen so geläufige Gegensatz wird schon bei Aristoteles so angewendet, dass man deutlich sieht, dass unter dem μικρὸς κόσμος das ζῷον zu verstehen, unter dem μέγας κόσμος, τὸ πᾶν, bereits damals eine übliche Sprechweise war[3]. Entschieden wird,

[1] „κόσμος" wäre zuerst von Pythagoras im philosophischen Sinne gebraucht, nach Plut. plac. II 1 u. A.; von Parmenides vielmehr nach Theophrast bei Laert. Diog. VIII 48. Parmen. redete von einem διάκοσμος: s. Plut. adv. Colot. 13, Parmenid. v. 120 Mull. Noch bei Heraklit heisst κόσμος die Ordnung, nicht die geordnete Welt: s. Bernays Heraklit. Br. p. 11. 122. κόσμος Empedocl. 151. 396 Mull., dann bei Anaxagoras u. s. w.; von den Eleaten scheint jedenfalls der philosophische Begriff des κόσμος auszugehen: μετακοσμεῖσθαι Melissus § 4. p. 261, 11. 12. p. 263 Mull. — διάκοσμος Pseudoaristot. de mundo 399 b. 16. 400 b, 32. διακοσμεῖν Anaxagoras fr. 1. 6. 12 Mull. Der philosophische Gebrauch des Wortes mag übertragen sein aus dem politischen (z. B. Herodot I 65).

[2] Vgl. auch Stob. ecl. I p. 116, 15 Mein.: Δημόκριτος φθείρεσθαι τὸν κόσμον (φησί). τοῦ μείζονος τὸν μικρότερον νικῶντος (dieses Dogma des Dem. meint auch wohl Epicur, wo er von einer ähnlichen Meinung τῶν φυσικῶν τινος spricht: Laert. Diog. X 90). Uebrigens findet nach Dem. ein solcher Kampf auch zwischen dem Mikrokosmos des ζῷον und dem Makrokosmos statt, indem nach ihm τὸ περιέχον κρατεῖ, wenn es dem Menschen die Seelenatome auspresst: Aristot. 472 a, 12.

[3] Aristot. phys. ausc. VIII 2 p. 252 b, 24—27. — Ob die orphische Aus-

denke ich, die Sache dadurch, dass in einem Fragment des Porphyrius einmal von denen die Rede ist, welche den Menschen nannten einen μικρὸς διάκοσμος (nicht κόσμος)[1], und dass ein Scholiast zum Aristoteles bezeugt, Demokrit habe den Menschen einen μικρὸς κόσμος genannt[2]. Somit wird es erlaubt sein, anzunehmen, dass in dem μέγας διάκοσμος die Kosmologie behandelt wurde, in dem μικρὸς διάκοσμος die Anthropologie. Nun erinnern wir uns, dass die uns erhaltenen Berichte über Leucipp's Philosophie direct oder indirect auf Aristoteles und Theophrast zurückgehen, von denen wenigstens der Zweite sicher dem Leucipp den μέγας διάκοσμος zuschrieb: wir erinnern uns aus der vorhin gegebenen Skizze, dass nach diesen Berichten Leucipp so gut wie ausschliesslich von den kosmologischen Grundsätzen der Atomistik handelte, die Anthropologie kaum mit kurzer Andeutung streifte; und indem wir hierin eine deutliche Bestätigung der eben vorgetragenen Vermuthung über den Inhalt des μέγας διάκοσμος finden, dürfen wir nun wohl Alles zusammenfassend annehmen, dass die Reste der Philosophie des Leucippus ebenso viele Reste des μέγας διάκοσμος seien. Dem Leucipp also schrieb, wer ihm den μέγας διάκοσμος zuschrieb, im Ganzen der Atomistik den kosmologischen Theil zu, das heisst aber denjenigen Theil, welcher, als vorzugsweise im Gebiet der allgemeinen philosophischen Speculation liegend, in einer Zeit noch unent-

malung des Makrokosmos voraristotelisch ist, weiss ich nicht zu sagen.

[1] Porphyr. περὶ τοῦ Γνῶθι σεαυτόν bei Stob. flor. 21, 27: — ἄλλοι γε μὴν μικρὸν διάκοσμον καλῶς εἰρῆσθαι φάμενοι τὸν ἄνθρωπον — (p. 333, 1 ff. ed. Mein.).

[2] David προλεγόμ. τῆς φιλοσ., Schol. Aristot. ed. Brandis p. 13 b, 12: — ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, μικρῷ ὄντι κατὰ τὸν Δημόκριτον. — Die angeführten Gründe werden es erklären, warum ich nicht annehme, dass μικρός und μέγας διάκοσμος sich, bei gleichem Gegenstand, einfach durch ihren Umfang unterschieden haben, nach Analogie ähnlicher Büchertitel, welche, zugleich mit unserem Falle, Bergk, Gr. Litteraturg. I 224 bespricht (man könnte hinzufügen die μικρὰ ἐπιτομή und die μεγάλη ἐπιτομή des Epicur: Laert. Diog. X 40. 85. 135). — Nachträglich sehe ich, dass bereits Schuster, Heraklit p. 96 A. 3 die Titel μέγας und μικρός διάκοσμος ähnlich wie ich es hier versuche gedeutet hat. Sein Bemühen, die in der Pseudohippocrateischen Schrift περὶ διαίτης vorkommenden Parallelen des Makrok. und Mikrokosmos auf Heraklit zurückzuführen, ist gänzlich gescheitert. Jene Schrift zeigt u. A. auch atomistische Einflüsse.

wickelter exacter Naturforschung der wichtigste und reifste des ganzen materialistischen Systems sein musste.

Nunmehr wird aber auch jener paradoxe Ausspruch des Epicur verständlicher.

Die Schrift, aus welcher sich des Leucippus philosophische Bedeutung, ja, bei dem Mangel aller auf seine Person bezüglichen Nachrichten, wohl gar der Beweis für die Existenz eines Philosophen Leucippus einzig herleiten liess — diese selbe Schrift wurde von Anderen nicht dem Leucippus, sondern dem Demokrit zugeschrieben. Natürlich gehörte Epicur zu denjenigen, welche dem Leucippus, dessen ganzes Dasein er ausstrich, auch diese Schrift absprachen. Hat nun Epicur dies zuerst gethan? Das lässt sich nicht ausmachen. Aber dass er nicht der Einzige war, der an Leucipp's Autorschaft Zweifel hegte, beweist ein Ausdruck in der, unter den Schriften des Aristoteles stehenden Abhandlung De Xenophane Zenone et Gorgia. Dort wird einer Ansicht gedacht, welche
79 sich finde ἐν τοῖς Λευκίππου καλουμένοις λόγοις[1]. Diese Worte kann man ohne Zwang nicht anders deuten, denn als einen Ausdruck des Zweifels an der Aechtheit der dem Leucippus zugeschriebenen Schrift. Nun ist zwar der Verfasser

[1] p. 970 a, 7 (correcterer Text bei Mullach, Fr. phil. I p. 306 b). Dort wendet Gorgias gegen die Annahme einer Bewegung des Seienden ein, dass die Bewegung desselben eine Theilung (διῃρῆσθαι) voraussetze; ein getheiltes ὄν aber sei kein ὄν: „ἀντὶ τοῦ κενοῦ τὸ διῃρῆσθαι λέγων, καθάπερ ἐν τοῖς Λευκίππου καλουμένοις λόγοις γέγραπται". Das soll, in diesem Zusammenhange, doch wohl bedeuten: wenn G. behauptet, das ὄν sei ἐκλιπὲς ταύτῃ, ᾗ διῄρηται, τοῦ ὄντος, so meinte er das so, dass wenn die ὄντα getrennt von einander seien (διῄρηται), zwischen ihnen ein κενόν sein müsse, welches eben ein μὴ ὄν, und also ἐλλιπὲς τοῦ ὄντος sei. Dies aber — so lassen sich doch die Worte καθάπερ — γέγραπται einzig verstehen — ist so auseinandergesetzt in der sogenannten Schrift des Leucippus. Hiernach hätte also „Leucippus", wie den Empedocles, so auch den Gorgias ausdrücklich erwähnt. Nun stützte sich Gorgias in jener philosophischen Schrift schon auf Melissus, wie ausdrücklich p. 979 a, 22; b, 22 bemerkt wird; der Lehrer des Demokrit konnte aber, aus chronologischen Gründen, schwerlich eine Schrift kennen, welche ihrerseits später geschrieben war als das Buch des Melissus. So läge auch hier ein Bedenken gegen Leucipp's Autorschaft jenes Werkes. — Uebrigens lässt auch jener Zweifel an Leucipp's Autorschaft schwer glauben, dass Theophrast die Schrift de Xenoph. etc. verfasst habe, was Manche annehmen.

jener Abhandlung ebenso unbekannt wie die Zeit ihrer Abfassung; man erkennt allgemein darin das Werk eines Schriftstellers der peripatetischen Secte; auf keinen Fall aber zeigt die Schrift irgend welchen Epicurischen Einfluss: und so beweist jener Ausdruck mindestens so viel, dass ein Zweifel an der Richtigkeit der Ueberlieferung in Beziehung auf die Schriftstellerei des Leucippus sich auch ausserhalb der Kreise des Epicur geltend gemacht haben muss.

Hält man die bisher erwähnten Thatsachen zusammen, so kann man wohl die Ahnung einer bedeutenden, vielleicht lebhaft geführten Controverse gewinnen, von der zu uns kaum ein leiser Nachklang gedrungen ist. Manche leugneten die schriftstellerische Thätigkeit des Leucippus; Epicur ging weiter und leugnete geradezu die Existenz des Mannes: man braucht sich nur noch zu erinnern, dass Epicur ein Zeitgenosse des Theophrast war, 18 Jahre lang neben ihm in Athen lebte und lehrte, und das peripatetische Schulhaupt auch sonst in besonderen Schriften bekämpft hat[1], um sich voll zu vergegenwärtigen, wie eine solche Controverse über die historischen Anfänge derselben Secte, die eben in Epicur ihren Erneuerer fand, die gelehrten Kreise Athens lebhaft bewegen konnte.

Für uns würde es im Wesentlichen nur darauf ankommen, zu wissen, ob die Zweifel an der Autorschaft des Leucippus begründet waren oder nicht: seine blosse persönliche Existenz hat für die geschichtliche Betrachtung weiter keine Wichtigkeit. Ich finde es nun räthlich, gleich hier auszusprechen, dass sich in der Frage nach seiner schriftstellerischen Thätigkeit völlige Sicherheit der Einsicht nicht erreichen lässt; ich spüre keine Versuchung, nach einer, neuerdings hier und da beliebt gewordenen Manier, durch Machtsprüche die Grade der Wahrscheinlichkeit zu verwischen, einen mehr oder weniger wahrscheinlichen, vielleicht auch ganz unwahrscheinlichen Einfall mit autoritativer Miene für „Gewissheit" auszugeben. Es mag sein, dass man in besonders harmlosen und leicht verdutzten Gemüthern durch prahlerisches Auftrumpfen die Vorstellung erregen kann, als ob man lauter Trümpfe in der Hand 80

[1] Ἐπίκουρος ἐν τῷ δευτέρῳ πρὸς Θεόφραστον: Plutarch. adv. Colot. 7. Auch Leontion schrieb gegen Theophrast: Cic. de nat. deor. I 33, 93.

hätte: im Ernst und auf die Dauer lässt sich auf diese Weise kein Spiel gewinnen. Mein Wunsch geht, wie ich gestehe, dahin, dem Demokrit seine Originalität in der Philosophie zu wahren, und also Epicur's Behauptung zu unterstützen; Wünsche beweisen nun freilich nichts; aber ich glaube, dass folgende Betrachtungen meinem Wunsche zu Hülfe kommen. Aus inneren Gründen lässt sich freilich der Beweis, dass Leucipp ein für uns verlorenes Buch, wie der μέγας διάκοσμος ist, nicht geschrieben habe, nicht wohl führen. Aber einen ersten Anhalt scheint doch der Titel des Werkes zu bieten. Ein μέγας διάκοσμος (wenn er, wie ich annehmen muss, eine Beschreibung des Makrokosmos bieten sollte) setzt doch, sollte man meinen, einen μικρὸς διάκοσμος, als nothwendiges Complement, bereits voraus. Der μικρὸς διάκοσμος nun wird auch von denen, welche den μέγας διάκοσμος dem Leucipp zuschreiben, dem Demokrit nicht abgesprochen; wie ist es also denkbar, dass die Eine Hälfte einer solchen Beschreibung des Makrokosmos und Mikrokosmos, welche schon in der Ueberschrift die zweite Hälfte ankündigt, von Leucippus, die andere von Demokrit verfasst worden sei? Die Wahrscheinlichkeit spricht doch vielmehr dafür, dass derjenige, welchem beide Parteien die Autorschaft der zweiten Hälfte zugestehen, also Demokrit, auch die erste Hälfte geschaffen habe.

Stärker noch spricht für Demokrit als Verfasser des μέγας διάκοσμος ein historisches Argument. Im weiteren Verlauf der litterarhistorischen Arbeit der Griechen muss Epicur's Meinung in der Hauptsache durchgedrungen sein. Zwar die Existenz des Leucippus haben, mit Epicur, vielleicht nur Einzelne ganz auszumerzen gewagt. Genannt wird[1] von Solchen nur Hermarchus, Epicur's treuer Schüler und Nachfolger in der Leitung der Schule. Im Uebrigen wurde Leucipp auch fernerhin in der Reihe der philosophischen Schulhäupter aufgezählt. Das braucht nun freilich die Anhänger der Epicurischen Meinung nicht sonderlich zu beängstigen: denn es hat einen ganz äusserlichen Grund. Die Verkettung der philosophischen Meister und Schüler unter einander, welche, zum

[1] Laert. Diog. X 13.

Zwecke einer leichten historischen Uebersicht, bereits Theophrast zu entwerfen begonnen hatte, ist in unserer Ueberlieferung bekanntlich auf zwei parallele Reihen vereinfacht, die der „ionischen" und die der „italischen" Philosophen. Die italische Reihe namentlich ist nur durch arge Willkür hergestellt, mit dem deutlichen Zwecke, die spätere Philosophie aus dem Pythagoreismus abzuleiten. In dieser Reihe nun musste Demokrit an die Eleaten geknüpft werden; ihn, gegen alle Ueberlieferung, zum Schüler des Zeno zu machen, war denn doch nicht wohl thunlich: und so konnte Leucippus, als bequemes Zwischenglied, nicht entbehrt werden. Ihn machte zwar ebenfalls keine Ueberlieferung zum Schüler des Zeno; Theophrast hatte ihn vielmehr zum Schüler des Parmenides gemacht; wenn aber der wenig kritische Urheber dieser „italischen Reihe" ihn, um die Continuität vollständig zu machen, vielmehr an Zeno anknüpfte, so handelte er damit wenigstens nicht gegen eine positive Ueberlieferung. Diese ganz mechanische Verknüpfungsweise der alten Philosophen ist es gewesen, welche dem Leucipp seinen Platz in der Philosophengeschichte gesichert hat; und dies um so dauernder, weil die Διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων des Sotion, aus welchen die Eintheilung nach jenen zwei Reihen höchst wahrscheinlich herstammt, nicht nur (wie ein bekanntes Zeugniss des Eunapius uns belehrt) bis in späte Zeiten das gebräuchlichste Handbuch der Philosophengeschichte blieb, sondern auch da, wo es nicht direct und 81
nicht vorzugsweise benutzt worden ist (wie bei Laertius Diogenes) doch seinem Schema nach zu Grunde gelegt wurde[1].

---

[1] In den uns erhaltenen Verzeichnissen der philosophischen διαδοχαί treten uns zwei Anordnungen entgegen. In der Reihe der „ionischen" Philosophen von Thales bis Sokrates sind alle einig: die Anknüpfung des Sokrates an Anaxagoras durch Archelaus muss eine sehr alte Erfindung sein. Auf der „italischen" Seite aber gab es zwei verschiedene Stammbäume. Der von Laert. Diog. prooem. 15 benutzte Autor kennt von Pythagoras bis auf Epicur nur Eine Reihe; Xenophanes wird hier durch das Mittelglied des Telauges an Pythagoras gehängt (welcher Telauges, entgegen anderer Ueberlieferung [vgl. Jamblich. v. Pyth. 265], wohl überhaupt erst zum Behuf dieser Diadochenreihe zum διάδοχος des Pythagoras gemacht worden ist. Vgl. noch Laert. VIII 43. Vita Pythag. anon. bei Photius bibl. p. 438 b, 30. Suidas s. Ἐμπεδοκλῆς). Eine andere Anordnung, vor so kühnen Fictionen zurückschreckend, zerlegte vielmehr den „italischen" Stamm in zwei Zweige, den krotoniatischen des Pytha-

In diesem Schema aber gerade konnte Leucippus nicht entbehrt werden.

---

goras, und den eleatischen des Xenophanes u. s. w. So Pseudogalen hist. phil. p. 229 K. und Clemens Alex. Strom. I p. 300. 301 Sylb. Diese beiden folgen ersichtlich derselben Quelle, welche sie freilich beide nur nachlässig ausschreiben (wie es denn Clemens fertig bringt, den Zeno von Kition zum Schüler des Akademikers Krates zu machen!). — Eine Verwandtschaft der beiden Anordnungen ist nicht zu verkennen; sie tritt hervor in der gleichmässigen Anlage der „ionischen" Reihe, in der Ausschliessung des Empedocles und Heraklit aus dem Zusammenhang der διαδοχαί (nach oben freilich konnte man Emp. an Pythagoras [so Laert. Diog. VIII c. 1. 2. u. A.] oder an Parmenides [mit Porphyrius bei Suid. s. Ἐμπεδ. u. A.: vgl. Laert. VIII 18] anknüpfen, ebenso Heraklit an Xenophanes [τινές, nach Sotion bei Laert. IX 5] oder an Pythagoras [wie Hippolytus]: aber von ihnen aus die Kette der Diadochen nach unten weiter zu knüpfen, machte unüberwindliche Schwierigkeiten); endlich in der Anknüpfung des Pyrrho an Demokrit. Den Pyrrho knüpfte man bald an die elische Schule, bald an die megarische (vgl. Suidas s. Σωκράτης): bei Clemens p. 301 D findet man aber vielmehr folgendes Stemma: Demokrit — (Protagoras und) Metrodor von Chios — Diogenes von Smyrna — Anaxarch — Pyrrhon — Nausiphanes — Epicur. Der Zweck dieses Stemma war natürlich, Epicur's Anknüpfung an Demokrit und die Eleaten zu ermöglichen. Bei Laert. prooem. 15 wird von Demokrit zu Nausiphanes und Epicur gleich ein Sprung gemacht: dass aber die Lücke ebenso gefüllt werden sollte, wie bei Clemens, zeigt die Anordnung der Biographien des Laertius selbst in B. IX. X: Demokrit — [Protagoras] — Diogenes — Anaxarch — Pyrrho — [Timon] — Epicur (Schüler des Nausiphanes: X 13; N. Sch. des Pyrrho: IX 70). Hierbei ist freilich dem Laertius (oder seiner Quelle) das Unglück begegnet, dass er zwischen Protagoras und Anaxarch den, dieser Reihe absolut fremden Diogenes von Apollonia einschiebt, statt des Diogenes von Smyrna, den, wie Clemens, auch er (IX 58) als Lehrer des Anaxarch kennt. — Pseudogalen stellt folgende wunderliche Reihenfolge auf (p. 228): Phaedon — Anaxagoras (schr. Anaxarchus) von Abdera — Pyrrho: er hat die zwei Ableitungen: Phaedo — Menedemus — Pyrrho, und: Demokrit — — Anaxarchus — Pyrrho durch einander geworfen. Durch Einfluss der ersten Ableitung ist er denn auch dazu geführt worden, den Epicur (welchen man durch Anaxarch — Pyrrho mit der italischen Reihe verknüpfte) völlig ohne Anknüpfung nach oben zu lassen: p. 228. — Die beiden Anordnungen zu Grunde liegende Diadochenfolge hat nun offenbar ihre besondere Eigenthümlichkeit in der italischen Reihe. Die Absicht in der Erfindung dieser Reihe (wie sie bei Laert. pr. 15 vorliegt) ist ganz ersichtlich die, von Pythagoras die ganze Philosophie der Eleaten und der Atomisten (beiläufig auch des Empedocles) abzuleiten. Naïv spricht sich der Triumph über die, auf diese Weise erreichte Stellung des Pythagoras aus in einem Scholion zu Jamblichus V. Pyth. 267 im cd. Laur. 86, 3 (fol. 46[a]): ὅτι καὶ ὁ παρμενίδης ὁ ἐξ ἀλέας πυθαγόρειος ἦν· ἐξ οὗ δῆλον ὅτι ζήνων ὁ ἀμφοτερόγλωσσος (s. Timon bei Laert. IX 25) ὁ καὶ τὰς ἀρχὰς τῆς διαλεκτικῆς παραδούς. ὥστε ἐκ

Vermuthlich rein im Interesse einer solchen lückenfreien 82
Verkettung der philosophischen Secten wird auch **A p o l l o d o r**

πυθαγόρου ἤρξατο ἡ διαλεκτική. ὡσαύτως δὲ καὶ ἡ ῥητορική· τισίας γὰρ καὶ γοργίας καὶ πῶλος ἐμπεδοκλέους τοῦ πυθαγορείου μαθηταί. — Der Erfinder dieser Reihe hat also ein besonderes Interesse an Pythagoreischer Weisheit genommen. Nun erinnere man sich der aus Joseppos von Usener (Rhein. Mus. XXVIII 431) herangezogenen Notiz über die 20 αἱρέσεις, welche H e r a k l i d e s L e m b u s aufgeführt habe. Bei Heraklides war die Ordnung diese: ἡ περὶ θεολογίαν (φιλοσοφία) — die 7 Weisen — die φυσικοί (denn so ist ohne allen Zweifel umzustellen: bei Fabricius und Usener ist die Reihenfolge: φυσ. — θεολ. — 7 Weise. Natürlich müssen die „Theologen“, nämlich Orpheus, Linus, Musaeus [vgl. Laert. prooem. 3 ff. Clemens Al. 299 B] nicht nur vor den 7 σοφοί stehen, sondern auch vor den φυσικοί, von Thales bis Archelaus) — Sokrates — Cyrenaiker — Cyniker — Elische — Eretrische — Megarische Schule — Pythagoras — Empedocles — Heraklit — Eleaten — Demokrit — Protagoras — Pyrrho — Akademie — Peripatetiker — Stoiker — Epicureer. — Diese Anordnung ist mit der des Laert. Diog. identisch in den am meisten charakteristischen Theilen, nämlich der Reihe von Pythagoras bis Pyrrho. Die Abweichungen sind leicht verständlich: Herakl. hat offenbar die noch zu seiner Zeit in Blüthe stehenden 4 Hauptsecten auf den Schluss aufsparen wollen; darum ist bei ihnen die Reihe der historischen Ableitung abgebrochen, darum namentlich die stoische Secte von den Cynikern getrennt. Unter den kleineren Sokratischen Schulen ist die elisch-eretrische zusammengehalten, nicht wie bei Laertius (aus chronologischen Gründen) durch die megarische von einander getrennt. Das aber ist offenbar, dass Heraklides die „italische“ Reihe bereits so angeordnet vorgefunden hat wie sie uns Laertius beschreibt; e r f u n d e n wird er, dem es auf ein durchgeführtes Stemma ja ersichtlich nicht ankommt, dieses Stemma nicht haben. Es fragt sich, wem er in seiner Anordnung folge. Jeder wird sofort, mit Usener, an S o t i o n denken, dessen Διαδοχαί Heraklides epitomirt hatte. Aber die Anordnung des Sotion war eine andere: bei ihm kam Plato im 4., Diogenes der Cyniker erst im 7. Buche vor. Will man also nicht an ein anderes, uns freilich sonst ganz unbekanntes Werk des Her. über philosophische Secten denken, so muss man annehmen, dass in den 6 Büchern seiner Epitome aus Sotion Heraklides die Reihenfolge der βίοι nach eigenem Plane umgeändert habe. Es ist aber gewiss um so wahrscheinlicher, dass er die „italische“ Reihe schon so, wie er sie wiedergab, bei Sotion vorgefunden habe. Nun findet sich in den Nachrichten aus Sotion's eigenem Werke nichts, was uns an eine andere Anordnung derselben als die bei Laert. Diog. vorliegende glauben liesse. Es kam vor bei Sotion: Aristipp im 2. Buche (bei Laert. ebenfalls im 2. Buche), Plato im 4. Buche (bei Laert. im 3. B.), Diogenes Cyn. im 7. Buche (bei Laert. im 6. B.), Chrysippus im 8. Buche (bei Laert. im 7. B.), Timon im 11. Buche (bei Laert. im 9. B.). S. Panzerbieter, Jahn's Jahrb. Suppl. V 211 ff. Daraus geht hervor, dass Sotion nicht nur im Allgemeinen dieselbe Anordnung befolgt haben muss wie Laertius, sondern dass er im Besonderen Pyrrho, Timon's Lehrer, von den Sokratikern getrennt, also ihn vielmehr von den Demokriteern hergeleitet haben muss

der Epicureer, der Verfasser einer Geschichte der philosophischen Schulen, den Leucippus als Lehrer des Demokrit

---

(denn ein Drittes giebt es nicht): wonach denn wirklich hierin seine Anordnung der des Heraklides gleich gekommen sein muss. Alle diese Argumente zusammengenommen, lassen es gewiss sehr glaublich erscheinen, dass die Eintheilung nach jenen zwei Reihen, wie sie Laert. prooem. 13 ff. giebt, bereits bei Sotion vorkam, zumal da in dem Prooemium des Laertius Sotion zwei Mal citirt wird. Ihn geradezu für den Erfinder der italischen Reihe zu halten, kann vielleicht folgende Betrachtung bewegen. Nach dem Abschluss von Apollodor's chronologischen Untersuchungen (d. i. also nach 119: vgl. Diels. Rhein. Mus. XXXI 54) kann ein mit deren Ergebnissen so völlig unvereinbares System wie das der 2 Reihen nicht erfunden sein: dass es auch nachher fortbestand, begreift sich eher aus der, im späteren Alterthum in litterarischen Dingen ungemein wirksamen vis inertiae. Das System muss aber auch nach Theophrast entworfen sein. Denn dieser kennt offenbar die ganze Anordnung noch nicht, sondern knüpft Leucipp (und auch Empedocles: Laert. VIII 55) an Parmenides, Xenophanes, wie es scheint, an Anaximander (Laert. Diog. IX 21: vgl. Zeller I[4] p. 508), wodurch ja die saubere Absonderung der „italischen“ von der „ionischen“ Reihe völlig aufgehoben würde. Sotion nun lebte nach Theophrast, und jedenfalls vor Apollodor, denn Heraklides Lembus, der des Sotion Werk epitomirte, lebte unter Ptolemaeus VI. Philometor (Suid.; die πρὸς 'Αντίοχον συνθῆκαι, welche er zu Stande brachte [cf. Müller, Geogr. gr. min. I p. LIV] sind wahrscheinlich identisch mit der διάλυσις des Ptol. VI. mit Ant. im J. 170 [vgl. Polyb. 28, 23, 4 Hultsch], durch welche Pt. nominell Aegypten wieder zurückerhielt [regnum patrium recepit Liv. 45, 11, 10]; nach dem zweiten Einfall des Ant., im J. 168, welchem Popilius ein jähes Ende machte, scheint gar kein besonderer Friedensvertrag abgeschlossen worden zu sein; wenigstens spricht davon Niemand). Man darf also die Blüthe des Sotion ansetzen zwischen 170 und 208 (er hatte den Chrysippus noch erwähnt: Laert. VII 183). Welcher Secte er angehörte, ist nicht völlig gewiss; er hatte offenbar keine freundliche Stimmung gegen Plato, gegen Persaeus (Ath. XI 505 C; IV 162 E), war also weder Akademiker noch Stoiker; ihn zum Peripatetiker zu machen, haben wir keinen ganz hinreichenden Grund; denn bei Gellius I 8 kann auch ein Namensvetter gemeint sein. Allerdings aber erinnert an bekannte Neigungen peripatetischer Gelehrter die Vorliebe, mit der S. griechische Weisheit aus barbarischen Ursprüngen ableitete: vgl. Laert. prooem. 1. 2. 7 (§ 6—11 wohl ganz nach Sotion): VIII 85. Hierzu stimmt ganz wohl eine gewisse Neigung desselben, Pythagoreischen Einfluss möglichst weit wirksam zu denken: Parmenides sollte (ausser andern Lehrern auch) einen Pythagoreer gehört haben: Laert. IX 21; so auch Heraklides Ponticus: ib. V 86. Und so wäre denn jenes Bestreben, spätere Weisheit aus dem Pythagoreerthum abzuleiten, welches, wie ich oben erinnert habe, in der Anlage der „italischen“ Reihe hervortritt, gerade dem Sotion nicht fremd. Deutlicher noch zeigt sich dasselbe bei Heraklides Lembus, den daher Joseppus geradezu einen Pythagoriker nennt: vgl. Usener a. O. p. 432; von Heraklides darf man aber gewiss auf Sotion zurückschliessen. Dieser lebte zudem (wie auch Heraklides)

haben gelten lassen. Dass er dies that, berichtet Laertius 83
Diogenes[1], aber schon die Ausdrucksweise des Laertius kann

---

in Alexandria, das heisst aber, an dem Hauptsitze des späteren Pseudopythagoreismus (vgl. Griech. Roman p. 67. 257). Dort hatte schon Kallimachus den Parmenides und Zeno zu Pythagoreern gemacht: fr. 100 d, 17 p. 319 Schn. Sotion selbst möchte in der That am Ersten zur peripatetischen Schule sich gehalten haben, in der für Pythagoreerthum stets ein gewisses (freilich rein gelehrtes) Interesse lebendig war. (Für Heraklides Lembus könnte man dasselbe vielleicht daraus schliessen, dass sein ὑπογραφεὺς καὶ ἀναγνώστης Agatharchides ein Peripatetiker war.) — Zuletzt will ich noch hervorheben, dass mit der Annahme, Sotion habe die „italische" Reihe der „ionischen" zur Seite gestellt, sich sehr wohl verträgt eine Notiz bei Laert. IX 18: Xenophanes, ὥς Σωτίων φησί, κατ' Ἀναξίμανδρον ἦν. Diese Ansetzung passt absolut nicht zu dem chronologischen System des Apollodor: aber man sehe, wie wohl sie sich fügt in eine parallele Anordnung der zwei Reihen von Anaximander bis Sokrates, und von Xenophanes bis Demokrit, des Sokrates ungefähren Zeitgenossen:

Anaximander	Xenophanes
Anaximenes	Parmenides
Anaxagoras	Zeno
Archelaus	Leucippus
Sokrates	Demokrit.

Geht nun die Anordnung der zwei Reihen auf Sotion zurück, so muss man allerdings zugeben, dass Laertius prooem. 13 ff. den Sotion nicht direct benutzt haben kann: denn dort ist (§ 14) die Rede von Klitomachus, der erst 129/8 dem Karneades succedirte. Laertius muss also eine Vorlage benutzt haben, in der Sotion's διαδοχαί weitergeführt worden waren. Diese Vorlage wird vermuthlich während der Lebenszeit des Klitomachus verfasst sein: warum bräche sonst mit ihm die Aufzählung ab; warum nicht später, oder früher? Welchem Verfasser von διαδοχαί nun freilich Laertius (oder seine Quelle) direct folge, weiss ich nicht zu bestimmen. Hinreichende Gründe lassen Hippobotus, Alexander, Jason ausschliessen; für Sosikrates würde die Zeitbestimmung vortrefflich passen, um so weniger aber stimmt die Nichtachtung der Chronologie in der Aufstellung jener zwei Reihen mit dem was von seiner kritischen Richtung überhaupt und seinem Anschluss an Apollodor im Besondern (Diels, Rhein. Mus. 31, 21) bekannt ist. Gegen Antisthenes wüsste ich nichts einzuwenden. — Die Dreitheilung der Philosophen bei Galen und Clemens ist entschieden für einen jüngeren Versuch als die Zweitheilung bei Laertius zu halten: erstens darum, weil das kritisch etwas besser begründete System naturgemäss für das jüngere zu halten ist, und ferner deswegen, weil bei Galen die Diadoche der Akademiker bis auf Antiochus, die der Stoiker bis auf Posidonius herabgeführt ist (hier liesse sich eher an Jason denken). Im Wesentlichen liegt übrigens auch hier das alte System zu Grunde.

[1] Laert. X 13. Vermuthlich ἐν τῷ περὶ φιλοσόφων αἱρέσεων (Laert. 60). Zu dem von Nietzsche, Rhein. Mus. 24, 199 über Apoll. Bemerkten

uns vermuthen lassen, dass diese Annahme keineswegs eine so allgemein verbreitete war, wie es nach den uns erhaltenen Resten philosophischer Geschichte scheinen könnte. Laertius sagt: Epicur leugne die Existenz des Leucippus, ὃν ἔνιοί φασι καὶ Ἀπολλόδωρος ὁ Ἐπικούρειος διδάσκαλον Δημοκρίτου γε-
84 γενῆσθαι. In der That, wer die Erfindung einer „italischen“ Reihe der Philosophen von Pherecydes bis Epicur verwarf, mag auch die Existenz des Leucippus nicht mehr so eifrig festgehalten haben. Dass aber das Schema des Sotion keineswegs allgemein angenommen wurde, dafür reden namentlich die Reste des grossen Chronik-Werkes des Apollodor so deutlich, wie eben blosse Zahlen reden können[1]. Apollodor kann unmöglich den Xenophanes, durch Vermittlung des Telauges, an Pythagoras angeknüpft haben, er muss also die ganze Einbildung einer italischen, von Pythagoras abhängigen Reihe von Philosophen zerstört haben; und dass er nun, in der zweiten Hälfte dieser Reihe, zwischen Zeno, dessen Blüthe er in das Jahr 464, und Demokrit, dessen Blüthe er in das Jahr 420 setzte, noch einen Schüler des Zeno, als Lehrer des Demokrit, solle eingeschoben haben, ist wenigstens bei seiner Gewohnheit, Lehrer und Schüler um 40 Jahre auseinander zu rücken[2], wenig glaublich. Ich glaube, es lässt sich viel-

---

füge man noch das Citat in dem Index Stoicorum Hercul. ed. Comparetti Col. I 10.

[1] Nach Apollodor blühte Pythagoras 532, Xenophanes 540. — Auch die gewöhnliche Reihenfolge: Anaxagoras (bl. 460) — Archelaus — Sokrates (bl. 429) wird Apollodor schwerlich festgehalten haben. — An wen er Empedocles (bl. 444) angeknüpft habe, bleibt ungewiss; nur gewiss nicht an Parmenides (bl. 504), mit Theophrast. Dagegen liesse sich denken, dass er, mit Aelteren (Laert. IX 5), den Heraklit (bl. 504) zu Xenophanes' Schüler gemacht hätte (vgl. Diels, Rhein. Mus. 31, 35); den Xenophanes liess er wohl eher ol. 59 = 544 als 60 = 540 blühen.

[2] S. Rhein. Mus. 31, 35. 33, 200. 214. 625 <oben 157. 171. 193>. Ich will noch ein Beispiel hinzufügen. Bei Laert. IX 58 heisst es: Anaxarchus hörte entweder Diogenes Smyrnaeus oder Metrodor, welcher war ein Schüler des Nessos, des Schülers des Demokrit, oder des Demokrit selbst. „ὁ δ' οὖν Ἀνάξαρχος καὶ Ἀλεξάνδρῳ συνῆν καὶ ἤκμαζε κατὰ τὴν δεκάτην καὶ ἑκατοστὴν ὀλυμπιάδα“. Ol. 110 = 340. Alexander's Epoche ist vielmehr ol. 111 (s. Rhein. Mus. 33, 192 <oben 148, 1>). Nun zeigt das „οὖν“, dass die Fixirung des Anaxarch auf 340 eine Begründung für eine der vorher vorgetragenen Ansichten über Anaxarch's und Metrodor's Verhältniss zu Demokrit und zu einander bieten soll. Wie das zu verstehen ist, wird man einsehen, wenn

mehr wahrscheinlich machen, dass auf ihn die Annahme zurückgeht, Demokrit könne wohl ein Schüler des Anaxagoras gewesen sein[1].

---

man sich erinnert, dass nach Apollodor Demokrit blühte 420, und nun weiter rechnet: Dem. 420; Metrodor 420—40 = 380; Anaxarch 380 —40 = 340. Die Grundlage der Rechnung ist Anaxarch's Verhältniss zu Alexander; dass seine Blüthe trotzdem auf 340 (nicht auf 336) festgesetzt wird, erklärt sich nun leicht. Kenner der Apollodorischen Rechnungsweise werden die Richtigkeit der hier vorgetragenen Vermuthung leicht zugeben; wer nicht Apollodor's Art im Allgemeinen kennt, kann auch über specielle Fälle kaum zutreffend urtheilen.

[1] Apollodor berechnete die „Blüthe" des Demokrit so: er war νέος κατὰ πρεσβύτην Ἀναξαγόραν (wie er selbst im μικρὸς διάκοσμος sagt) — er schrieb, nach eigener Aussage im μικρὸς διάκοσμος, dieses Werk 730 Jahre nach der Einnahme Troja's — er war also geboren ol. 80 = 460 (Laert. Diog. IX 41). Einfachste Ueberlegung lehrt, dass in dieser Berechnung der feste Punkt, nach dem alles orientirt wird, nicht Demokrit's troïsche Aera sein kann, sondern vielmehr die Zeit des Anaxagoras. Apollodor rechnete so: Anaxagoras ist geboren ol. 70 = 500 (Laert. II 7); mithin Demokrit, 40 Jahre später, 460: setzt man den μικρὸς διάκοσμος in seine ἀκμή, also in 420, so ist seine troïsche Aera anzusetzen auf 1150 (vgl. Clinton F. H. a. 460. Diels, Rhein. Mus. 31, 30 ff.). An zwei Punkten dieser Rechnung ist die Durchschnittszahl 40, mit der Apollodor überall operirt, verwendet: um den Zeitpunkt der Abfassung des μικρὸς διάκοσμος zu berechnen, und um den Altersunterschied zwischen Anaxagoras und Demokrit abzuschätzen. Demokrit hatte gesagt, dass er νέος κατὰ πρεσβύτην Ἀναξαγόραν γέγονε: dass Anaxagoras gerade 40 Jahre älter sei als er, hatte er natürlich nicht selbst gesagt, sondern dies ist erst die Folgerung des Apollodor: nur sehr naïve Leute möchten das wohl, bei einer Betrachtung der ganzen Berechnung des Apollodor, verkennen können. Nun lesen wir bei Laert. IX 34: ὕστερον δὲ παρέβαλεν (Demokritus) Ἀναξαγόρᾳ κατά τινας ἔτεσιν ὢν αὐτοῦ νεώτερος τετταράκοντα. Die τινές, welche Demokrit 40 Jahre jünger machten als Anaxagoras sind keine Andern als Apollodor: weist nun nicht alles dahin, eben denselben Apollodor hinter den τινές zu vermuthen, welche den Demokrit zum Schüler (παρέβαλεν = ἀκήκοεν p. 236, 3 Cob.) des Anaxagoras machten? wobei sie sich etwa auf ein solches Lob des Anaxagoras bei Demokrit stützen mochten, wie es bei Sext. Empir. p. 221, 23 f. Bk. aufbewahrt ist. — Einen Chronologen konnte übrigens an der Existenz eines Leucippus als Lehrers des Demokrit der Umstand zweifeln lassen, dass in der Schrift jenes angeblichen Leucippus gegen Empedocles, und gegen Gorgias polemisirt wurde (s. oben <228, 1>). Empedocles blühte, nach Apollodor, 444, Demokrit 420: es ist schwer denkbar, dass in die sehr kurze Zwischenzeit, welche Demokrit's Blüthe von dem Zeitpunkt trennt, in welchen man das Bekanntwerden der Schrift des Empedocles in Griechenland legen könnte (natürlich war von der Zeit ihrer Veröffentlichung bis dahin eine längere Zeit verflossen), sich die Thätigkeit jenes vermeintlichen Lehrers des Demokrit zusammenpacken lasse. — Uebrigens will ich hier

Auch diejenigen indessen, welche die Person des Leucippus bestehen liessen, brauchen darum nicht mit Theophrast
85 den μέγας διάκοσμος als sein Werk betrachtet zu haben. Dass sie aus Theophrast's Dogmensammlung die Lehrsätze des Leucippus herübernahmen, beweist dies noch keineswegs. Wiewohl ja freilich die richtige Consequenz gewesen wäre, entweder von Dogmen des Leucippus ganz zu schweigen, oder ihm die

---

noch hervorheben, dass Leucipp nicht nur (wie Zeller bemerkt) bei Lucrez, sondern, was viel mehr sagen will, auch bei Sextus Empiricus nirgends genannt wird. — Ferner spricht Posidonius bei Sext. Emp. adv. math. IX 363 die Vermuthung aus, die Atomenlehre möge ἀρχαιοτέρα sein als Demokrit; man sollte denken, er werde also auf „Leucipp" hinweisen; statt dessen leitet er sie von dem famosen Mochus, ἀνὴρ Φοῖνιξ ab (der natürlich πρὸ τῶν Τρωϊκῶν χρόνων lebte: Pos. bei Strabo XVI p. 1056, 28 Mein.). Zeigt das nicht deutlich, dass er von einer vordemokritischen griechischen Atomistik, also von „Leucipp" nichts wissen will? — Endlich weist Cicero's Ausdruck de nat. d. I 24, 66: ista flagitia Democriti, sive etiam antea Leucippi darauf hin, dass auch ihm der Streit um Leucipp's Existenz mindestens nicht gegen Epicur sicher entschieden schien (wiewohl er ein anderes Mal, Acad. pr. II § 118, eine andere Quelle ausschreibend, Leucipp ohne Zweifelsäusserung erwähnt). So versteht die Stelle richtig R. Hirzel, Unters. zu Cic. phil. Schr. I 184. (Ich bemerke ausdrücklich, dass ich Hirzel's Buch erst nach meinem Vortrag kennen gelernt habe: ich hätte sonst wohl in demselben Bezug darauf genommen. Auch Hirzel meint, Demokrit habe den Leucipp in seinen Schriften nicht erwähnt, und die Atomenlehre als seine eigene vorgetragen. Das folgt allerdings mit Nothwendigkeit aus Epicur's Behauptung; wie man dann aber Epicur's Schlusse ausweichen könne, darüber finde ich bei Hirzel keine Andeutung. Soll man glauben, Demokrit habe bona fide von Leucipp nichts gesagt? Aber wie soll man sich eine bona fides möglich denken, wenn Jemand eine höchst bedeutende neue Lehre einem Andern entlehnt, ohne ihn zu nennen, vielmehr diese Lehre „als seine eigene vorträgt", da sie doch nicht seine eigene ist? Oder soll man mala fides, absichtliches Verschweigen des Namens des Leucipp und Sekretirung seiner Verdienste bei Demokrit voraussetzen? Aber welcher Schatten von Grund lässt sich wohl denken, aus dem wir solche Niedrigkeit dem Demokrit zutrauen dürften? Hierauf eine Antwort zu geben, war jedenfalls nothwendig; denn mit einer Berufung auf den angeblichen „historischen Sinn" des Apollodorus Epicureus lässt sich denn doch wohl die Frage nicht entscheiden. Dieser „historische Sinn" des Apollodorus wird lediglich abgeleitet aus der Thatsache, dass er eine συναγωγὴ δογμάτων verfasst habe. Als ob jeder „Historiker" auch sofort „historischen Sinn" haben müsste! Ich gestehe überhaupt, manchen Betrachtungen jenes Buches nicht folgen zu können: es muss mir wohl die Gabe jenes bewundernswürdigen Scharfblickes versagt sein, mit dem Manche genau sehen zu können scheinen καὶ εἰ μύρμηξ ἐν τῷ οὐρανῷ εἴη, mit Demokrit zu reden).

Autorschaft des Werkes, aus welchem diese Dogmen einzig geschöpft waren, ausdrücklich zuzuschreiben[1]. Dass aber irgend Jemand nach Theophrast den μέγας διάκοσμος geradezu als Werk des Leucippus bezeichnet habe, wird uns nicht berichtet. Vielmehr spricht Alles dafür, dass in späterer Zeit der μέγας διάκοσμος unerschüttert als ein Werk des Demokrit galt. 86
Gerade der μέγας διάκοσμος, ὃς ἁπάντων τῶν αὐτοῦ συγγραμμάτων προεῖχε, soll es gewesen sein, welcher dem Demokrit in seiner Vaterstadt die höchsten Belohnungen und Ehrenerweisungen eintrug: so erzählt Laertius Diogenes IX 39. 40, mit Berufung auf die Philosophengeschichten des Antisthenes und des Hippobotus, und das Homonymenwerk des Demetrius von Magnesia. Für diese nicht unbedeutenden Gelehrten müssen also Zweifel an der Autorschaft des Demokrit durchaus nicht bestanden haben. Weiterhin führt Thrasyllus in seinem Verzeichniss der Schriften des Demokrit (in welches er keineswegs alles unter Demokrit's Namen aufgehäufte Bücherwesen aufgenommen hat) den μέγας διάκοσμος als Schrift des Demokrit auf, wiewohl ihm der Zweifel des Theophrast bekannt war. Ja — was noch mehr sagen will — in dem merkwürdigen Niederschlage einer allerradikalsten Aechtheitskritik in Bezug auf Demokriteische Schriftstellerei, welchen Suidas s. Δημόκριτος erhalten hat, werden zwar überhaupt nur zwei Schriften unter Demokrit's Namen für ächt erklärt, darunter aber gerade der μέγας διάκοσμος. Man kann hiernach nicht sagen, dass nur naïve Unkritik diese Schrift als Demokrit's Eigenthum weiter geführt habe; man gewinnt vielmehr den Eindruck, als ob irgend eine grosse Autorität im Fache der litterarhistorischen Kritik den Streit über die Autorschaft des μέγας διάκοσμος so bestimmt gegen Theophrast entschieden habe, dass nun keinerlei Zweifel an Demokrit's Urheberschaft jenes bedeutenden Werkes mehr aufkommen konnten. Es

[1] Aus der Erwähnung des Leucippus und seiner Lehren bei Pseudoplutarch u. s. w. folgt nichts weiter als was z. B. aus der vielfachen Erwähnung des Pythagoras und seiner Dogmen bei denselben Autoren folgt: nämlich dass in ihren Quellen Leucipp und Pythagoras genannt worden sind; nicht aber dass Leucipp existirt, Pythagoras geschrieben habe; ja, nicht einmal dass Pseudoplutarch und seine Genossen das eigentlich behaupten wollten.

scheint beinahe, als ob etwas Aehnliches sich hier zugetragen habe, wie im Bereiche der Pythagoreischen Schriftstellerei: wo der Glaube an irgendwelche schriftstellerische Thätigkeit des Pythagoras selber (an dem noch ältere Peripatetiker festgehalten hatten) erst ziemlich spät, unzweifelhaft durch eine abschliessende Untersuchung eines bedeutenden Pinakographen, so vollständig beseitigt worden ist, dass selbst ein so unkritischer, ja antikritischer Autor wie Jamblichus die Thatsache, dass Pythagoras nichts geschrieben habe, als ein feststehendes Factum hinstellen muss.

So hätte also eine unrichtige Ueberlieferung, welche statt des Demokrit den Leucippus als Verfasser des μέγας διάκοσμος nannte, den Aristoteles und Theophrast getäuscht? Es ist nicht zu leugnen, dass dieses zuzugestehen auch Diejenigen, welche nicht an eine gewisse mystische Unfehlbarkeit des Aristoteles glauben, einigen Entschluss kosten wird. Hörte man den Galen, so hätten überhaupt Fälschungen von Büchertiteln nicht vor der Einrichtung der Bibliotheken in Alexandria und Pergamum stattgefunden[1]. Indessen ist ja an notorischen Fälschungen aus älteren Zeiten kein Mangel; auch von Homer und Orpheus und dergl. abgesehen, erinnert man sich ja, was über die angeblichen Dramen des Thespis, den angeblichen „Parthenopäus" des Sophokles, über die Politeia unter Epicharm's Namen, über die Genealogie der Helden vor Troja von Damastes oder von Polus berichtet wird. — Nicht eine eigentliche Fälschung, sondern, wie vermuthlich auch in dem Falle des μέγας διάκοσμος, nur ein Schwanken zwischen zwei Autorennamen fand bei gewissen Gedichten des Ananius oder des Hipponax, des Ibycus oder des Stesichorus statt. In andern Fällen mochte blosser Zufall eine Schrift unter einem andern Namen als dem ihres wahren Urhebers in Umlauf bringen[2]. In die Möglichkeiten, welche sich für absichtliche oder unbeabsichtigte Fälschung der Autorennamen bedeutender
87 Schriften in jener voralexandrinischen Periode erwachender

---

[1] S. Galen. XV p. 105 K.

[2] Wie dies für die 'Ασίη des Hecataeus, welche Kallimachus unter dem Namen des Nesiotes „ἀναγράφει" (Athen. II 70 B) Gutschmid, Philol. X 536 annimmt.

Gelehrsamkeit darboten, fehlt uns jeder Einblick; an sich ist aber nicht abzusehen, warum eine Zeit noch unentwickelter Kritik solchen Täuschungen weniger ausgesetzt gewesen sein sollte, als die Zeit der alexandrinischen Philologie und Bücherkunde; man wird vielleicht sogar vermuthen dürfen, dass der alexandrinischen Gelehrsamkeit die meisten der litterarischen Fälschungen, welche ihr zu schaffen machten, bereits aus weit älterer Zeit überliefert worden sind [1]. Auf jeden Fall haben die Alexandriner vor Citaten bei angesehenen Autoren jener Zeit wenig Respect gehabt: sie haben z. B. die Τριαγμοί, welche schon Isokrates als ein Werk des Ion von Chios kannte, diesem abgesprochen [2], die Genealogien des Acusilaus, welche Plato als ächt citirt, für eine Fälschung erklärt [3]; ja, Callimachus scheint sogar das Gedicht des Parmenides, welches doch ebenfalls Plato und Aristoteles vielfach citiren, für untergeschoben gehalten zu haben [4]. Lag nun also eine Vertauschung der

---

[1] So fand Callimachus offenbar die gefälschten Αἰγυπτιακά des Hellanicus (Gutschmid, Philol. X 538 ff.) schon vor: vgl. Hell. bei Antig. mirab. 126 mit Callim. fr. 100 F. 2 p. 331 Schn.

[2] Was F. Schöll, Rhein. Mus. 32, 158. 159 beibringt, genügt keineswegs, um dem Ion die Autorschaft der Τρ. <vgl. übrigens auch Aristot. de gen. et corr. II 1 p. 329 a, 1 und dazu Philoponus und Zeller I⁴ p. 688 Anm.> mit Bestimmtheit zu vindiciren, sondern zeigt nur, wie man darauf verfallen konnte, dem Ion solche mystische Schriftstellerei zuzutrauen. Callimachus übrigens erklärte durchaus nicht, wie Schöll behauptet, das Werk für ächt; bei Harpocr. s. Ἴων heisst es: ὅπερ Καλλ. ἀντιλέγεσθαί φησιν ὡς Ἐπιγένους, aus welchen Worten man doch gewiss nicht ohne Weiteres herauslesen darf, dass Callimachus diesen Verdacht nicht getheilt habe! (Sehr unsicher ist Bergk's Conjectur ὑπὸ Ἐπ.)

[3] Denn die von Plato citirten Γενεαλογίαι des Acusilaus, als ächtes Werk desselben, von den gefälschen Γεν. unter A.'s Namen zu unterscheiden (wie mit Andern C. Müller thut) sind wir durch nichts berechtigt.

[4] Laert. Diog. IX 23. — Val. Rose, de Aristot. libr. ord. et auct. p. 12 hält ebenfalls einen Irrthum des Aristoteles in der Benutzung der Schrift unter Leucipp's Namen für möglich, und verweist noch auf die in den Aristotelischen Problemen 21, 22 p. 929 b, 16 citirten Περσικά des Empedocles, deren Provenienz allerdings nach der Geschichte bei Laert. VIII 57 höchst verdächtig ist. — Simplicius in Ar. Phys. fol. 6 a Zeile 27 nennt als ächte Schrift des Thales die ναυτικὴ ἀστρολογία, ganz unzweifelhaft nach dem, Zeile 25 citirten Theophrast. Diese Schrift erklärte man später für untergeschoben: Laert. I 23; Plut. de Pyth. orac. 18. <Vgl. unten p. 253.>

Namen des Demokrit und Leucippus einmal vor, so war eine Täuschung selbst des Aristoteles nichts Unmögliches. Wie er geurtheilt haben würde, wenn ein Zweifel an der Autorschaft des Leucipp bereits zu seiner Zeit erhoben worden wäre, steht dahin (dass er sich auf dem Gebiete litterarischer Aechtheitskritik besonders ausgezeichnet habe, ist freilich sonst nicht bekannt; vielmehr lässt z. B. die wunderliche Halbheit, mit welcher er zwar die Κύπρια und die Ἰλιὰς μικρά dem Homer abspricht, den Margites aber ihm belässt, keinen sonderlichen Begriff von seiner Befähigung auf diesem Gebiete fassen). Aber wer sagt uns denn, dass Aristoteles bereits in bewusster Opposition gegen die Bestreiter der Autorschaft des Leucippus dessen Ansprüche verfochten habe? Es deutet doch Alles darauf hin, dass ein Zweifel überhaupt erst in Theophrast's Zeit sich erhob: bis dahin nahm man einfach, wie es überliefert war, Leucippus als Verfasser des μέγας διάκοσμος hin, und so mit den Andern Aristoteles.

Zuletzt bedarf es nur eines kurzen Hinweises darauf, dass dem litterarischen Nachlasse gerade des *Demokrit*, für dessen Bewahrung keine eigentliche Schule sorgte, dessen Schriften ausserhalb Athens, des Mittelpunktes alles litterarischen Treibens, geschrieben, und offenbar in Athen längere Zeit wenig beachtet worden sind, besonders leicht schon frühzeitig ein solches Missgeschick zustossen konnte, wie es die Entziehung seiner bedeutendsten Schrift war.

88 *Warum* endlich diese Schrift einem, vielleicht niemals existirenden Philosophen Leucippus zugeschrieben wurde, darüber sich den Kopf zu zerbrechen darf man ruhig ablehnen; man würde sich, bei dem gänzlichen Mangel specieller Nachrichten, in das schrankenlose Gebiet uncontrollirbarer Möglichkeiten verlieren.

Hier wird man vielmehr abschliessen müssen. Ich glaube, alle Indicien vorgebracht zu haben, welche für Epicur's Behauptung sprechen; weiter vorzudringen gestattet unsere lückenhafte Ueberlieferung nicht. Es sei zum Schluss nur noch angedeutet, dass von der Berücksichtigung einer atomistischen Theorie *vor* Demokrit durch ältere Philosophen, wie Anaxagoras oder Melissus, sich keinerlei sichere Spuren vorfinden:

was man so gedeutet hat, lässt sich durchaus nicht mit einiger Wahrscheinlichkeit auf die Atomistik beziehen[1]. Wenn es

[1] Zeller I[4] p. 874. 920 lässt Anaxagoras Rücksicht nehmen auf atomistische Lehren: 1) in der Bestreitung der Annahme eines leeren Raumes. Aber ich finde keine Zeugnisse, aus denen zu schliessen wäre, dass Anaxagoras sich gegen solche Philosophen, welche ein κενόν thatsächlich annahmen, gewendet habe; gegen die blosse Denkbarkeit desselben hatten ja aber schon die Eleaten und auch Empedocles (v. 95. 166 Mull.) Einwürfe gemacht. Und selbst wenn Anaxagoras gegen die wirkliche Annahme eines κενόν sich wenden wollte, so konnte er dabei an Pythagoreische Theorien denken: so Ueberweg, Gesch. d. Philos. I[3] p. 73. — 2) in der Polemik des Anaxagoras gegen die Annahme kleinster, nicht weiter theilbarer Elemente. Diese kann, wenn überhaupt gegen eine bereits thatsächlich aufgestellte Lehrmeinung, sich gegen Empedocles richten: denn dass dieser ein kleinstes σῶμα, διαιρετὸν μέν, οὐ μέντοι διαιρεθησόμενον οὐδέποτε annahm, darf man allerdings aus Aristoteles de cael. III 6 p. 305a, 2 ff. entnehmen: wo Ar. keineswegs von einer aus den sonstigen Annahmen des Emp. zu ziehenden, aber von E. selbst nicht gezogenen Consequenz redet, sondern nur einen nicht völlig deutlichen Ausdruck der wirklichen Meinung des E. deutlicher fasst (ἔοικε βούλεσθαι λέγειν). — 3) und 4) in der Statuirung nur Eines κόσμος und der Einsprache gegen eine Trennung der Urstoffe. Für Beides gilt als Zeugniss Anax. fr. 13 Mull. οὐ κεχώρισται τὰ ἐν τῷ ἑνὶ κόσμῳ, οὐδὲ ἀποκέκοπται πελέκει· οὔτε τὸ θερμὸν ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ οὔτε τὸ ψυχρὸν ἀπὸ τοῦ θερμοῦ. Wie man in der zweiten Hälfte dieses Satzes etwas gegen die Atomistik Gerichtetes finden könne, ist mir unverständlich; Wärme und Kälte sind ja gar keine Eigenschaften der Atome. Warum aber nennt An. gerade nur das ψυχρόν und das θερμόν? Unzweifelhaft in Polemik gegen Anaximander. Nach ihm, und nur nach ihm sollte sich κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου das Warme von dem Kalten geschieden haben (ἀποκριθῆναι): s. Plutarch bei Euseb. pr. ev. I 8 u. s. w. (Zeller I[3] p. 194). Hiergegen wendet sich Anaxagoras. Ob er mit dem ἑνὶ gegen die Annahme mehrerer neben einander existirender Welten ausdrücklich protestiren wolle, scheint mir höchst zweifelhaft (aus fr. 10 Mull. entnahm schon Simplicius, dass Anaxag. neben unserer noch eine ἑτέραν τινὰ διακόσμησιν annehme; aber das mag unsicher sein); ein solcher Protest wäre übrigens, in diesem Zusammenhang, unzweifelhaft gegen Anaximander's Annahme von ἄπειροι κόσμοι gerichtet zu denken, von welcher Annahme man zahlreichen bestimmten Aussagen der Alten gegenüber unmöglich leugnen kann, dass sie bereits von Anaximander vorgetragen wurde (selbst wenn Anaximander wirklich — was ich nicht glaube — nur von unendlichen auf einander folgenden κόσμοι geredet haben sollte, so müsste man doch des Anaxagoras Protest — wenn ein solcher vorliegt — auf seine Ansicht beziehen: Anaxagoras leugnete dann eben die Möglichkeit des Unterganges und Neuentstehens des κόσμος und also mehrerer successiv vorhandener κόσμοι). — Wenn endlich Anaxagoras, seiner teleologischen Vorstellung gemäss, das Entstehen nach blosser τύχη oder εἱμαρμένη leugnete (wie späte Zeugen berichten), so haben wir absolut keinen Grund, hier an einen speciellen Protest gegen

gelungen ist, den philosophischen Schriftsteller Leucippus zu
89 einem blossen Phantom zu verflüchtigen, so hat es in Wahr-

---

die atomistische ἀνάγκη zu denken; hierin stand ja Anaxagoras der gesammten älteren Philosophie entgegen. — Ich finde also keinerlei bestimmte Beziehung des Anaxagoras auf atomistische Lehren (welche allerdings wahrscheinlich nur die von „Leucipp" aufgestellten sein könnten); im Gegentheil will es mir schwer denkbar scheinen, dass Anaxagoras die vielen Absurditäten seines Systems (namentlich die unbegrenzte Theilbarkeit der Urkörper) nach dem Bekanntwerden der atomistischen Lehre habe vortragen können. — Eine polemische Beziehung des Melissus auf atomistische Lehren findet Zeller I[4] p. 557 in dem, was nach Aristoteles de gen. et corr. I 8 p. 325 a, 2—16 ἔνιοι τῶν ἀρχαίων für die Einheit und Unbeweglichkeit des ὄν, gegen die Annahme eines κενόν und die Theilbarkeit, sowohl eine absolute als eine partielle, der ὄντα vorgebracht haben. Dass hier Aristoteles speciell den Melissus berücksichtige, ist nur eine Annahme Zeller's (Philoponus denkt vielmehr an Parmenides). Diese scheint eine gewisse Wahrscheinlichkeit zu gewinnen aus den Schlussworten: ἐκ μὲν οὖν τούτων τῶν λόγων — ἓν καὶ ἀκίνητον τὸ πᾶν εἶναί φασι καὶ ἄπειρον ἔνιοι· τὸ γὰρ πέρας περαίνειν ἂν πρὸς τὸ κενόν. Denn die Annahme dass das Seiende „unendlich" sei, ist dem Melissus speciell eigentümlich. Ich frage aber: wenn das ganze vorhergehende Raisonnement vom Melissus stammt, warum wird denn seine specielle Annahme mit einem solchen „ἔνιοι" von den vorher referirten Ansichten ausdrücklich unterschieden? Gerade aus diesem speciell auf Melissus hinweisenden Zusatz folgt ja auf das Bestimmteste, dass in dem Vorhergehenden nichts ihm allein Eigenes zu finden ist, sondern, dass dort nur das allgemeine Besitzthum der eleatischen Secte vorgelegt wird. Wenn in den Resten des Melissus die Annahme eines κενόν, einer Mehrheit der ὄντα und deren Bewegung bestritten wird, so geschah ja dasselbe schon bei Parmenides und Zeno. Eine specielle Bekämpfung der Atomistik würde sich auf diese Allgemeinheiten nicht haben beschränken können; da nun die Bruchstücke des Melissus keinerlei specielle Rücksichtnahme auf „Leucipp's" Lehren zeigen, so ist dies ein um so sichrerer Beweis dafür, dass Melissus von der Atomistik noch nichts wusste, weil er ja auf die ἀξιώματα der älteren φυσικοί ausdrücklich Rücksicht nahm (Simplic. ad Ar. Phys. f. 22 b). Um sich aber vollständig zu überzeugen, dass Aristoteles an jener Stelle an keine nachträgliche Bekämpfung atomistischer Meinungen von eleatischer Seite gedacht hat, lese man nur das ganze Capitel de gen. et corr. I 8 im Zusammenhange. Da heisst es, nach jener Auseinandersetzung der eleatischen Negationen des κενόν und der Vielheit der ὄντα, diese Lehre widerstreite der αἴσθησις. Leucippus nun habe der αἴσθησις manches (κίνησις und πλῆθος τῶν ὄντων) eingeräumt, dagegen den τὸ ἓν κατασκευάζουσι zugegeben, dass ohne κενόν keine Bewegung möglich sei, auch dass das κενόν μὴ ὄν sei. Er nehme aber die Existenz dieses κενόν = μὴ ὄν an, daneben unzählige ὄντα, und deren ἁφή. Ist aus dieser Reihenfolge des Berichtes bei Aristoteles nicht bestimmt zu schliessen, dass er die eleatische Theorie, so wie er sie im Anfang des Capitels entwickelt hat, als die ältere, die atomistische Lehre als eine

heit gar kein atomistisches System vor Demokrit gegeben; Alles, was uns über Leucipp's Lehrmeinungen mitgetheilt wird, fällt dem Demokrit, als dem wahren Verfasser des μέγας διάκοσμος, zu; und nun erst darf man ihm den vollen Ruhm zusprechen, ein so bedeutendes und folgereiches philosophisches System wie es der atomistische Materialismus ist, aus der Kraft seiner eigenen Gedanken entworfen, und selbständig ausgeführt zu haben.

Zweiter Artikel*).

Gegen den von mir auf der Trierer Philologenversammlung 741
gehaltenen Vortrag über Leucipp und Demokrit (Verhandlungen p. 64 ff.) hat Hermann Diels in einem Vortrag vor der Philologenversammlung zu Stettin, der jetzt in den ‚Verhandlungen' p. 96 ff. gedruckt vorliegt, eine scharfe Polemik gerichtet, wie eine solche ja zur Klärung einer Contro-

---

aus jener durch Polemik entwickelte darstellen will, in welcher gerade die Lehren, welche die Eleaten von vorne herein als undenkbar verworfen hatten, positiv aufgestellt und bekräftigt wurden? Ein unbefangener Leser wird die ganze Exposition des Aristoteles nicht anders verstehen können. — Die Zeit des Melissus ist übrigens nicht genau bestimmbar: auf ol. 84 setzt Apollodor seine ἀκμή ja nur wegen seiner Theilnahme an jener Seeschlacht 442; schwerlich wird er dem System des Apollodor den Gefallen gethan haben, damals 40 Jahre alt zu sein. Er kann schon längere Zeit vor 442 sein Buch geschrieben haben (die ihn mit Parmenides oder mit Heraklit in Verbindung bringen, dachten ihn sich doch wohl vor 484 geboren). Dass „Leucipp", resp. Demokrit im μέγας διάκοσμος schon auf den, aus Melissus schöpfenden Gorgias Rücksicht nahm, habe ich oben <p. 228, 1> aus Pseudoaristot. 980 a geschlossen. — Endlich berichtet Theophrast bei Simplic. ad Aristot. Phys. fol. 6 a (fr. 41 Wimmer), dass Diogenes von Apollonia in seiner eklektischen Philosophie u. A. auch dem Leucipp gefolgt sei. Das heisst, in Theophrast's Munde, weiter nichts, als dass Diogenes dem μέγας διάκοσμος Manches entlehnt habe. Die Frage nach dem wahren Verfasser dieser Schrift wird hierdurch nicht gefördert. Denn die Zeit in welcher Diog. schrieb ist nicht genau bestimmbar; sicher ist einzig, dass er nach Anaxagoras schrieb, und nach 469: wie lange nachher, ist ganz ungewiss. (In Aristoph. Nub. 229 ff. kann ich eine specielle Anspielung auf Diog. so wenig finden wie Teuffel. <Vgl. unten p. 253.>) Ob er ein jüngerer oder ein älterer Zeitgenosse des Demokrit war, ist nicht auszumachen; ich glaube allerdings, dass er etwas jünger war.

*) <Jahrb. f. class. Philol. 1881 p. 741 ff.>

verse nur erwünscht sein kann, wenn sie, wie hier, um der Sache willen und mit loyalen Waffen geführt wird. Mein Gegner befindet sich von vorn herein in einer so viel günstigeren Lage als ich, dass eine Replik (welche indessen viele Einzelheiten, in denen mich Diels nicht überzeugt hat, nicht nochmals berührt) mir nicht überflüssig erscheinen darf. Diels unternimmt es die hergebrachte Vorstellung zu vertheidigen, eine Meinung des Aristoteles und Theophrast zu vertreten; meine viel undankbarere Aufgabe war es, die muthmasslichen Gründe für eine paradoxe Behauptung des Epikur aufzusuchen, welche der Ansicht jener Männer den Krieg erklärt, mit deren Gelehrsamkeit und wissenschaftlicher Methode die des Epikur im allgemeinen auch nur vergleichen zu wollen mir nicht in den Sinn kommt.

Wenn ich trotzdem in diesem besondern Falle seiner Aussage, dass ein Philosoph Leukippos nie existiert habe, ein erhebliches Gewicht beilege, so geschieht dies nicht, wie Diels annimmt, weil sich bei mir ohne Anlass ‚die vorgefasste Idee von Demokrits Originalität festgesetzt‘ hätte, sondern weil mir schien, dass der Auffassung des gesammten spätern Alterthums eben diese Vorstellung von einer hohen philosophischen Originalität des Demokrit zu Grunde liege. Aller Glanz des Ruhmes ist da auf Demokrits Scheitel gehäuft, auf Leukippos fällt nicht der flüchtigste Schein davon; wo ausserhalb des Kreises der Aristotelisch-Theophrastischen Darstellung das atomistische System ganz oder theilweise dargelegt wird, wie bei Lucretius, bei Sextus Empiricus, wird Leukippos nicht einmal genannt. Wenn nun anderseits nach den Aussagen des Aristoteles und Theophrast Leukippos das ganze und volle System der Atomistik bereits ausgebildet haben müsste: so durfte man, dünkt mich, sich wohl nach einem G r u n d e umsehen, der die später eingetretene gänzliche Verdunkelung eines scheinbar so originalen Geistes durch seinen angeblichen Schüler, dessen πολυπραγμοσύνη der exacten Forschung dauernden Nutzen doch nicht gebracht hat, erkläre.

Bisher scheint man sich den grossen Abstand zwischen Demokrits Ruhme und dem geringen Reste philosophischer Originalität, welchen ihm die Berichte des Aristoteles und

Theophrast über Leukippos übrig lassen, keineswegs völlig klar gemacht zu haben. Wenn wirklich die Auffassung, dass Demokrit dem Leukippos nicht selbständiger gegenüberstehe als etwa Theophrast dem Aristoteles, auch bisher schon, 742
wie Diels versichert, von ‚allen competenten Forschern' getheilt wurde, so muss man wenigstens gestehen, dass diese ihrer Auffassung einen auffallend bescheidenen Ausdruck gegeben haben[1]. Es fehlt viel, dass in den bisherigen Darstellungen der Geschichte der griechischen Philosophie Leukippos, wie sich Diels ausdrückt, ‚der geniale Erfinder der Atomistik', Demokritos nur ‚ihr beredtester Apostel' genannt würde; entschliesst man sich in Zukunft dem Demokrit eine solche Stellung unter Leukippos anzuweisen, also ihn neben Leukippos nicht viel anders als etwa Reinhold neben Kant erscheinen zu lassen, so wird man wenigstens den Aussagen des Aristoteles und Theophrast über Leukippos gerecht geworden sein.

Das gänzliche Verschwinden des Leukippos aus den Annalen des Ruhmes wird dann freilich völlig räthselhaft. Leukippos also war der geniale Stifter einer höchst bedeutenden Schule, welche sich mindestens bis gegen Ende des vierten Jh. erhielt. Freilich hört man nie etwas von Λευκίππειοι, sondern nur von Δημοκρίτειοι: gleichwohl waren den Mitgliedern der Schule des Leukippos Verdienste so wohl bekannt, dass Demokrit, der Leukippos Namen auch da nicht genannt haben kann, wo er etwa eine Schrift desselben citirte, darauf rechnen konnte so wenig missverstanden zu werden wie Theophrast, wenn er Schriften des Aristoteles citirte ohne den

[1] Erst neulich las ich bei Jacob Bernays ‚Phokion' S. 26: ‚.. dem Begründer zugleich und Vollender der Atomenlehre, Demokritos.' So energisch drücken sich nun freilich diejenigen sonst nicht aus, welche den peripatetischen Berichten über Leukippos Glauben schenken: sie sagen etwa (was nach jenen Berichten entschieden zu wenig gesagt ist), dass ‚die Grundzüge des Systems schon dem Stifter der Schule (eben Leukippos) angehören'. Sollte Bernays in der prägnanten Weise des Ausdrucks die er liebt seine Zustimmung zu Epikurs Meinung von Leukippos haben aussprechen wollen? Jedenfalls wird man nicht umhin können J. Bernays zu den ‚competenten Forschern' auf dem Gebiete der griechischen Philosophie zu rechnen.

743 Verfasser zu nennen [1]. Nichtsdestoweniger hatten diese pietätvollen Schüler ausser dem leeren Namen ΛΕΥΚΙΠΠΟΣ alles übrige, was sich auf die Person des Meisters bezog, so vollständig vergessen, dass nicht einmal eine Legende die Oede belebte. Es ist und bleibt beispiellos in der Geschichte der griechischen Philosophie, dass der Begründer einer höchst originalen Lehre und einer darauf gegründeten Schule so gar keine Spuren in Gedächtnis und Phantasie seiner eignen Schule hinterlassen hätte. Denn offenbar war schon bei den Demokriteern des ausgehenden vierten Jh. des Leukippos Name nicht mehr als ein leerer Schall. Aristoteles soll nach Diels ‚aus der Schultradition' der Demokriteer sich über Leukippos unterrichtet haben: ‚ist es wirklich nothwendig darauf hinzuweisen', dass Epikur, dem Schüler des Nausiphanes, diese ‚Tradition', falls sie bestand, mindestens ebenso gut zugänglich war, ja von ihm nicht ungestraft hätte vernachlässigt werden können? Zu Epikurs Zeit wusste man aber so wenig von Leukippos, dass Epikur es wagen konnte die Existenz des Mannes zu leugnen. Οὐδὲ Λεύκιππόν τινα γεγενῆσθαι φιλόσοφον behauptete er (La. Diog. X 13). Diels giebt mir wenig-

[1] Ich fürchte dass es überhaupt ein Trugbild ist, wenn man sich die ‚atomistische Secte' nach der Weise der athenischen Philosophenschulen organisirt denkt, und vollends wenn man schon ‚Leukippos' zum Stifter einer eigentlichen festgeschlossenen Schulorganisation macht, während etwas ähnliches höchstens mit Demokrit begonnen haben kann. Diels muss allerdings die Vorstellung einer durch Leukippos gestifteten Genossenschaft festhalten, weil sonst die von Theophrasts und Eudemos' Verhalten zu den Aristotelischen Schriften hergenommene Analogie es nicht erklärlich machen würde, dass Demokrit, wie auch Diels zugiebt, den Namen des Leukippos nirgends erwähnt hatte. Eine solche Reticenz ist eben nur verständlich, wenn Lehrer und Schüler zu einer engen Gemeinschaft verbunden sind, in welcher dann wirklich das κοινὰ τὰ τῶν φίλων gilt; bei dem loseren Verhältniss, in welches ganz unleugbar die Ueberlieferung den Demokrit zu Leukippos setzt, bleibt ein solches Verschweigen des Namens Leukippos in Demokrits Schriften bedenklich. Wenn schon damals die ‚antike Sitte', d. h. die Sitte der Compilatoren später Zeit, gültig gewesen wäre, ‚Namen von Autoren nur dann zu bringen, wenn man von ihnen abwich': wie hätte Demokrit es dem Anaxagoras zum Vorwurf machen können, ὡς οὐκ εἴησαν αὐτοῦ αἱ δόξαι αἵ τε περὶ ἡλίου καὶ σελήνης, ἀλλ' ἀρχαῖαι, τὸν δ' ὑφῃρῆσθαι (La. Diog. IX 34)? und wie konnten dann die Zuhörer des Sokrates, wie Plato diesen sagen lässt (Apol. 26[de]), falls er Lehren des Anaxagoras in eignem Namen vorgetragen hätte, ihn verhöhnen, ἐὰν προσποιῆται ἑαυτοῦ εἶναι?

stens zu, dass diese Worte bedeuten sollten, ein Philosoph Leukippos habe überhaupt nicht existirt[1]; er verschmäht die schwächlichen Ausflüchte, mit denen man der richtigen Deutung ausweichen zu können gemeint hat. Ich halte aber noch heute daran fest, dass ein so verwegener Ausspruch des Epikur, gerade in *dieser* Sache, in welcher er wenn in irgend einer gut unterrichtet sein konnte, schon an und für sich ein starkes Gewicht haben müsse. Den Ausspruch ohne jeden Versuch einer Erklärung einfach zu verwerfen ist nicht einmal im Interesse der Sache des Theophrast wohlgethan; und so viel darf man ja wohl auch für den so leicht zu schmähenden Epikur beanspruchen, dass man ihm nicht eine Flunkerei so auf gut Glück zutraue, wo man ihm nicht das geringste *Interesse* an der Entstellung der Wahrheit nachweisen und nicht einmal auf sein Behagen am Schulklatsch (das er mit den meisten seiner Collegen theilte) verweisen kann, wie in diesem Falle.

Nun steht so viel fest, dass für das gelehrte Alterthum nach Epikur die Existenz des Leukippos so gut wie ausgelöscht war. Von seiner Person wussten auch die nichts, die deren einstiges Dasein zu leugnen sich nicht die Mühe nahmen; die Schrift oder die Schriften[2], welche Theophrast dem Leu- 744
kippos zugeschrieben hatte, theilte man dem Demokritos zu. Diese Thatsachen lassen sich nicht leugnen; nur erklärt sie Diels wesentlich anders als ich. Ich nehme an, dass der Μέγας διάκοσμος ehedem unter Leukippos Namen umgelaufen und als eine Schrift des Leukippos von Aristoteles benutzt, späterhin aber dem Leukippos abgesprochen und trotz Theophrasts Widerspruch dem Demokritos vindicirt worden sei. Diels da-

[1] Dabei ist es ziemlich gleichgültig, ob man das τινά mit Diels übersetzt ‚ein gewisser', oder ob man es, was mir einfacher zu sein scheint, als reines Indefinitivum fasst: ‚nicht einmal existirt habe irgend ein Leukippos (irgend ein Mann des Namens L.), der Philosoph gewesen wäre'. Ich verbinde φιλόσοφον mit Λεύκιππόν τινα, nicht mit γεγενῆσθαι.

[2] Λεύκιππος ἐν τῷ περὶ νοῦ Stobaeus ecl. I 4, 7 p. 42 Mein. habe ich vielleicht, Heeren u. a. folgend, zu bestimmt für auf Verwechslung des Namens Λεύκιππος mit dem des Δημόκριτος beruhend erklärt: s. Diels p. 100 Anm. 15. ‚Genau so wie beim Μέγας διάκοσμος' liegt die Sache hier freilich keineswegs; aber möglich ist es, dass Theophrast auch diese Schrift nicht dem Demokritos sondern dem Leukippos zusprach.

gegen setzt voraus, dass ‚die traditionellen Exemplare die Leukippischen Schriften unter Demokritos Namen führten‘; erst Aristoteles und Theophrast sollen dieselben dem Leukippos zugesprochen haben: wenn dann später die Alexandriner diese Schriften wieder dem Demokritos zuschrieben, so sei das einfach der Tradition zuliebe geschehen. Offenbar verändert die Angelegenheit nicht unwesentlich ihr Ansehen, je nachdem man sie so oder so betrachtet. Nun entbehrt aber die von Diels vertretene Vorstellung, so ‚sehr einfach‘ sie jenem erscheint, nicht nur aller und jeder Begründung, sondern bei der Art wie Aristoteles von Leukippos redet ist sie im höchsten Grade unwahrscheinlich. Ueberall führt Aristoteles den Leukippos wie eine bekannte Grösse ein, ohne die leiseste Andeutung davon zu geben, dass er selbst, indem er auf Grund einer angeblichen ‚Schultradition‘ dem Leukippos Schriften zuertheilte, welche die andern nur unter dem Namen des Demokritos kannten, dem leeren Namen Λεύκιππος erst ein litterarisches Dasein gegeben habe. Man begriffe auch trotz Diels' Auseinandersetzung schwer, wie denn die Schriften des Leukippos unter Demokrits Namen gerathen seien. Wenn Schriften von Schülern unter dem Namen des Lehrers in Umlauf kamen (die der Pythagoreer unter dem Namen des Pythagoras, die einiger Platoniker unter dem des Platon, die einiger Aristoteliker unter dem des Aristoteles), so ist das doch etwas wesentlich anderes als wenn man glauben soll, dass die Hauptschrift des Stifters einer angeblich straff disciplinirten Schule, die bedeutendste Schrift der ganzen Secte[1], dem Namen des Meisters entzogen und unter dem Namen eines Schülers verbreitet gewesen sei. Endlich die Behauptung ‚wenn die traditionellen Exemplare die Leukippischen Schriften unter Demokritos Namen führten, so war für die Bibliothekare der

[1] La. Diog. IX 39 τὸν Μέγαν διάκοσμον, ὃς ἁπάντων τῶν αὐτοῦ συγγραμμάτων προέχει. <Vergleiche übrigens, wie leichtfertig und irrig Ἀριστοκράτης die Schrift de flatibus dem Hippokrates selbst zuschreibt, daraus seine Dogmen über Krankheitsentstehung ableitet etc. (während doch diese Schrift unmöglich von Hippokrates verfasst ist). Anonymus Londinensis de medicorum placitis ed. Diels (1893) p. 8—10 (und dazu Diels, Hermes XXVIII p. 424). Ebenso konnten Aristoteles und seine Schüler in Zutheilung des μέγας διάκοσμος an Leukippos irren.>

alexandrinischen Zeit die Sache entschieden' leidet zwar ihrerseits nicht an Unentschiedenheit; aber Entschiedenheit in so zweifelhaften Dingen ist eben nicht sigillum veri. Ich kann nur auffordern das Thrasyllische Verzeichniss der Demokritischen Schriften noch einmal durchzulesen, dabei zu beherzigen, was Nietzsche über die ἀσύντακτα ausführt, welche selbst Thrasyllos aus dem Bestande der echten Schriften des Demokrit ausschloss, endlich noch die Worte zu bedenken, mit welchen das Verzeichniss schliesst: τὰ δ' ἄλλα ὅσα τινὲς ἀνα- 745
φέρουσιν εἰς αὐτὸν τὰ μὲν ἐκ τῶν αὐτοῦ διεσκεύασται, τὰ δ' ὁμολογουμένως ἐστὶν ἀλλότρια. Sollte man danach noch mit der üblichen Entschiedenheit behaupten können, dass alle Schriften, die unter Demokrits Namen überliefert waren, von den alexandrinischen Bibliothekaren ihm unbesehen belassen worden seien? Wenn die alexandrinischen Bibliothekare die Aechtheitskritik z. B. bei den attischen Rednern ziemlich leicht nahmen, folgt denn daraus dass sie überall gleich bequem waren? Und gerade für Demokrit besass Kallimachos ein eignes Interesse, wie sein πίναξ τῶν Δημοκρίτου γλωσσῶν καὶ συνταγμάτων beweist. Ueber die Befähigung der alexandrinischen Kritiker auf diesem Gebiete können wir nicht urtheilen und sollten wir nicht leichthin absprechen. Dass aber gerade an den Demokritischen Schriften von einzelnen eine sehr scharfe Kritik geübt worden ist, beweist die von Diels verwunderlicher Weise ganz mit Schweigen übergangene Notiz bei Suidas s. Δημόκριτος· γνήσια δ' αὐτοῦ βιβλία εἰσὶ δύο, ὅ τε Μέγας διάκοσμος καὶ τὸ Περὶ φύσεως κόσμου[1]. Sollte es überverwegen sein anzunehmen, der Gelehrte, welcher so gründlich mit der Menge der Demokritischen Schriften aufräumte, werde auch wohl den Μέγας διάκοσμος nicht einfach auf guten Glauben, und weil eine träge Ueberlieferung es einmal so wollte, dem Theophrast zum Trotze dem Demokrit zugesprochen haben?

[1] Der Μέγας διάκοσμος muss doch auf jeden Fall auch περὶ φύσεως κόσμου gehandelt haben; wenn daneben eine zweite Schrift περὶ φύσεως κόσμου (identisch mit περὶ φύσιος πρῶτον La. Diog. IX 46? oder mit der κοσμογραφίη ebd.?) Platz fand, so zeigt sich also dass Demokrit zweimal denselben Gegenstand zu behandeln sich nicht scheute. Es beweist mithin nichts gegen meine Deutung des Titels Μικρὸς διάκοσμος, dass noch eine besondere Schrift περὶ ἀνθρώπου φύσεως erwähnt wird.

Nach alle dem braucht man ja wohl nicht zu befürchten auf einmal von aller ‚Methode' verlassen zu sein, wenn man daran festhält, dass die Gelehrten der alexandrinischen Zeit ihre Gründe hatten, wenn sie in Betreff der Autorschaft des Μέγας διάκοσμος von der ihnen wohlbekannten Ansicht des Aristoteles und Theophrast abwichen. Hierbei sei wiederholt: nichts weist darauf hin, dass Aristoteles die Schriften, aus denen er seine Kenntniss der Lehre des Leukippos schöpft, diesem zuschreibe im bewussten Widerspruche gegen andere Meinung über deren Herkunft. Anzunehmen, dass auch er möglicher Weise durch eine einem Buche absichtlich oder unabsichtlich gegebene unrichtige Ueberschrift getäuscht worden sein könne, scheint mir auch heute noch kein Sacrilegium[1]:
746 ich schlage es keineswegs gering an, dass die alexandrinischen Kritiker dies anzunehmen gewagt haben. Theophrast jeden-

[1] Wenn es etwas ähnliches sein sollte, ‚so müsste vor allem bewiesen werden, dass Aristoteles auch in Beziehung auf historische Kritik weit über seinem Zeitalter gestanden sei. Davon findet sich aber keine Spur; die ganze Kritik, welche er oft sehr scharf ausübt, ist rein dogmatischer Art'. Wer sagt das? E. Zeller Platon. Studien p. 131. Und dort handelt es sich darum, die Gültigkeit des Zeugnisses, durch welches Aristoteles die Νόμοι seinem Lehrer Plato zuspricht, anzufechten! seine Zweifel an dem Platonischen Ursprung der Νόμοι hat freilich Zeller später aufgegeben. Aber noch in seiner neuesten Darstellung der Platonischen Philosophie erklärt er den Μενέξενος für eine nicht Platonische Schrift, sucht (mit wenig Glück) die Aechtheit des dritten Buches der Aristotelischen Rhetorik, welches den Μενέξενος als Platonische Schrift kennt, zu verdächtigen, gesteht aber schliesslich die Möglichkeit zu, dass, wenn wirklich ein Aristotelisches Zeugniss vorliege, Aristoteles ‚durch eine bald nach Platons Tode vorgenommene Unterschiebung getäuscht' sein könne (p. 418). Ich untersuche gar nicht die sachliche Berechtigung zu dieser Annahme (halte vielmehr den Μενέξενος für eine ächte Schrift des Plato); genug dass Zeller die Möglichkeit eines Irrthums des Aristoteles in dieser Angelegenheit principiell zugesteht. Woraus sich die Moral ergiebt, dass es nicht taugt mit Bezeichnungen wie ‚verwirrend und verderblich' um sich zu werfen, ehe man sich überlegt hat, ob man nicht mit solchen Censuren unversehens treffen könne, wen man am wenigsten treffen möchte. Oder sollte es etwa verwirrend und verderblich sein, wenn man annimmt dass sich Aristoteles durch die falsche Ueberschrift eines Buches aus längst vergangenen Zeiten habe täuschen lassen können, dagegen aufklärend und heilsam, wenn man die Möglichkeit statuirt, dass er eine Schrift, die seinem Lehrer Plato nur durch eine Fälschung zugeschrieben worden war, getrost als ächtes Werk des Plato genommen und citirt habe?

falls ist dem Bereich menschlicher Irrthümer nicht entrückt gewesen. Er verstand sich gewiss, wie nur irgend Jemand, auf rednerischen Stil: gleichwohl kann Dionysius (de Lysia c. 14) es wagen ganz kaltblütig einen Irrthum des Theophrast in der Zutheilung einer Νικίου ἀπολογία an Lysias zu statuiren, und wir haben allen Grund das Urtheil des Dionysius für richtig zu halten (s. Sauppe or. Att. II p. 119; Blass Att. Bereds. I 440).

Ich kann also nicht zugeben dass man den Ausspruch des Epikur, noch weniger dass man das Urtheil der alexandrinischen Gelehrten über den wahren Verfasser des Μέγας διάκοσμος gar so leichtfertig in den Wind schlagen dürfe. Mit noch so nachdrücklicher Anrufung des Namens ‚Aristoteles‘ lassen sich die Bedenken an der alleinigen Gültigkeit *seiner* Ansicht nicht verscheuchen; mich wenigstens schreckt ein solches μορμολύκειον nur mässig.

Diels fügt aber zum Schluss seines Vortrags auch noch einen Grund bei, welcher die Unmöglichkeit, die Autorschaft des Μέγας διάκοσμος dem Demokritos zu vindiciren, chronologisch darthun soll. In den Wolken des Aristophanes werden Stellen des Diogenes von Apollonia parodirt. Ich habe Unrecht gethan die Thatsache zu bezweifeln: nach Chr. Petersens Vorgang hat sie jetzt Diels in ein so helles Licht gesetzt, dass allerdings alle Zweifel niedergeschlagen sind. Nun soll bereitwillig zugegeben werden, dass die parodirten Verse schon den *ersten*, 423 aufgeführten Wolken angehören. Diogenes hatte also seine Schrift vor 423 geschrieben; nun benutzte derselbe den Μέγας διάκοσμος nach einer Behauptung des Theophrast, der zu misstrauen wir kein Recht haben; der Μέγας διάκοσμος ist also ‚geraume Zeit‘ vor 423 geschrieben. Folglich, meint Diels, könne er nicht von Demokritos verfasst sein, sondern müsse als Werk eines ältern Atomisten gelten. Warum? ‚Demokritos schrieb und wirkte um das Jahr 420.‘ Hier be- 747
hauptet Diels mehr als er vertreten kann. Er am wenigsten wird ja leugnen können, dass wir nichts weiter behaupten dürfen als dieses: nach einer höchst summarischen Abschätzung des Apollodor würde das vierzigste Lebensjahr des Demokrit in das J. 420 fallen. Apollodor hatte zu seiner Be-

stimmung der Lebenszeit des Demokrit keinerlei ausreichende Hülfsmittel. Seine ganze Berechnung beruht darauf, dass nach eigner Aussage Demokrit νέος κατὰ πρεσβύτην Ἀναξαγόραν γέγονεν: wenn er den Demokrit gerade um vierzig Jahre jünger sein liess als den Anaxagoras (geb. 500), dh. um so viele Jahre als nach seiner Schablone zwischen Geburt des Lehrers und des Schülers liegen[1], so braucht man ja wahrlich Diels am wenigsten zu sagen, dass wir das Resultat einer solchen Berechnung nicht kurzweg als eine historische Thatsache hinstellen dürfen. Nicht mehr Historisches liegt ihm zu Grunde als z. B. der Bestimmung desselben Apollodor, nach welcher Zenon von Elea um 40 Jahre jünger sein soll als Parmenides, wo dem Platon ein Altersunterschied von 25 Jahren zu genügen geschienen hatte. Wer denn anders als Diels hat uns (in seiner ausgezeichneten Abhandlung über Apollodoros, deren Werth Niemand williger anerkennt als ich) die einfachen und durchaus unzureichenden Mittel der chronologischen Arbeit des Apollodor kennen und deren Resultate nach ihrem sehr bedingten Werthe richtig schätzen gelehrt? Ernstlich befragt würde Diels sicher zugeben, dass Demokrit ebenso gut etwa 475 wie etwa 460 geboren sein und bis 423, oder um der geforderten ‚geraumen Zwischenzeit' Rechnung zu tragen, bis etwa 435 Zeit genug gehabt haben kann, seinen Μέγας διάκοσμος zu schreiben. Diels müsste seine eignen chronologischen Arbeiten verleugnen, wenn er nicht eingestehen wollte, dass

[1] Wahrscheinlich hielt Apollodor den Demokrit für einen Schüler des Anaxagoras: s. meinen Vortrag p. 84, 3 <237, 1>. Erheblich höher hinauf als Apollodor müssen diejenigen die Zeit des Demokrit gerückt haben, welche den (sonst mit Demokrit parallel gesetzten) Hippokrates zum Schüler des Demokrit machten. Suidas s. Ἱπποκράτης· μαθητὴς γέγονε .. ὡς δέ τινες, Δημοκρίτου τοῦ Ἀβδηρίτου· ἐπιβαλεῖν γὰρ αὐτὸν νέῳ πρεσβύτην (der Sinn muss jedenfalls sein: denn Hippokrates verhalte sich dem Lebensalter nach zu Demokritos wie ein νέος zum πρεσβύτερος. Dieser Sinn kann wohl auch in den überlieferten Worten gefunden werden, wenn man zu αὐτὸν πρεσβύτην als Subject versteht Δημόκριτον. Besser aber schreibt man mit Küster: νέον πρεσβύτῃ, und mit cod. E αὐτῷ). Vgl. Suidas s. Δημόκριτος (wo das Ueberlieferte Unsinn ist; Suidas oder mindestens seine Vorlage müssen geschrieben haben: μαθηταὶ δ' αὐτοῦ διαφανεῖς ἐγένοντο Μητρόδωρος ὁ Χῖος (οὗ πάλιν ἀκροατὴς Ἀνάξαρχος) καὶ Ἱπποκράτης ὁ ἰατρός); Pseudo-Soranus v. Hippocr. p. 449, 8 (Westermann).

aus diesen chronologischen Berechnungen, wie einmal unsere Hülfsmittel beschaffen sind, eine Entscheidung der Streitfrage nicht zu gewinnen ist.

Schliesslich erkenne ich willig an dass die Sache des Theophrast nicht leicht einen geschickteren Vertheidiger finden konnte als meinen Gegner. Wenn es dennoch nicht gelungen
ist, die Bedenken welche gegen die Meinung des Aristoteles 748
und Theophrast bestehen zu beseitigen, so schliesse ich daraus dass dies überhaupt nicht möglich ist.

VII.

Die Abfassungszeit des Platonischen Theaetet *).

321 Wo im Theaetet Plato die Art des echten Philosophen mit der des Redners vergleicht, sagt er von dem Philosophen (p. 174[d]): τύραννον ἢ βασιλέα ἐγκωμιαζόμενον ἕνα τῶν νομέων . . ἡγεῖται ἀκούειν εὐδαιμονιζόμενον πολὺ βδάλλοντα. Man könnte zunächst meinen, Plato wolle von Enkomien auf Tyrannen und Könige mythischer Vorzeit reden, dergleichen namentlich Polykrates verfasst hatte. Aber man lese nur weiter: 174[e] τὰ δὲ δὴ γένη ὑμνούντων, ὡς γενναῖός τις ἑπτὰ πάππους πλουσίους ἔχων ἀποφῆναι, παντάπασιν ἀμβλὺ καὶ ἐπὶ σμικρὸν ὁρώντων ἡγεῖται τὸν ἔπαινον, 175[a] ἀλλ' ἐπὶ πέντε καὶ εἴκοσι καταλόγῳ προγόνων σεμνυνομένων καὶ ἀναφερόντων εἰς Ἡρακλέα τὸν Ἀμφιτρύωνος ἄτοπα αὐτῷ καταφαίνεται τῆς σμικρολογίας. Hier ist unverkennbar von Enkomien auf Personen historischer Zeiten die Rede. Die sieben πάπποι πλούσιοι nun mögen nur im allgemeinen, mit herkömmlicher Wendung, vornehme Abkunft bezeichnen sollen: vgl. Lobeck Agl. p. 764. Anders aber steht es mit den fünfundzwanzig auf Herakles zurückführenden πρόγονοι. Warum sollte Plato gerade von 25 Vorfahren reden, warum gerade von Herakles als dem Stammvater, wenn er nicht auf einen ganz bestimmten, seinen Lesern erkennbaren Fall zielte, auf welchen diese Merkmale zutrafen?

Nun mag man rechnen wie man will: ein Nachkomme des Herakles im fünfundzwanzigsten Gliede kann nicht vor den Zeiten des Plato gelebt haben. Plato redet also von

*) <Jahrbücher für class. Philol. 1881 p. 321 ff.>

Lobreden auf Zeitgenossen. Wie nun gar, wenn man Männer namhaft machen kann, welche von Herakles im fünfundzwanzigsten Gliede abstammten, Zeitgenossen des Plato waren und notorisch in Lobreden von Sophisten jener Zeit gefeiert worden sind?

Alles dies gilt von den Königen Agesilaos von Sparta und Philippos von Makedonien. Man verbinde die Nachrichten des Pausanias III 7 mit denen des Herodot VIII 131, und man wird folgenden Stammbaum des Agesilaos gewinnen:
1 Herakles 2 Hyllos 3 Kleodaios 4 Aristomachos
5 Aristodemos 6 Prokles 7 Soos 8 Eurypon
9 Prytanis 10 Eunomos 11 Polydektes 12 Charilaos
13 Nikandros 14 Theopompos 15 Anaxandridas
16 Archidamos 17 Anaxilaos 18 Leotychides 19 Hippokratidas 20 Agesilaos 21 Menares 22 Leotychides 23 Zeuxidamos 24 Archidamos 25 Agesilaos.

Der Stammbaum des Philippos von Makedonien ist folgender: 1 Herakles 2 Hyllos 3 Kleodaios 4 Aristomachos 5 Temenos 6 Lachares 7 Daibalos (s. Gutschmid in der Symbola philol. Bonn. S. 127) 8 Eurybiades
9 Kleodaios 10 Kroisos 11 Poias 12 Karanos
13 Koinos 14 Tyrimmas 15 Perdikkas 16 Argaios 17 Philippos 18 Aeropas 19 Alketas 20 Amyn- 322
tas 21 Alexandros 22 Amyntas 23 Aridaios 24 Amyntas 25 Philippos. S. Synkellos p. 499 ff.[1]

Man sieht dass der fünfundzwanzigste Nachkomme des Herakles ein Zeitgenosse des Plato ist. Wer die Worte πέντε καὶ εἴκοσι προγόνων nach unserer Art des Ausdrucks verstände, könnte sogar meinen, es sei noch um einen Posten tiefer herabzusteigen, man müsse an einen Mann denken, der

[1] Ich habe das bei Synkellos p. 499, 12 ff. mitgetheilte Stemma von Temenos bis Karanos wiedergegeben, welches Synkellos zurückführt auf ἔνιοι, die ἄλλως γενεαλογοῦσιν als Theopompos. Diese Ahnenreihe scheint z. B. Euphorion vor Augen gehabt zu haben, bei welchem Karanos Ποιάνθους υἱός hiess fr. 24 p. 59 (Meineke). Jünger ist (nach Gutschmid a. O. S. 127) der Stammbaum des Theopomp: in diesem scheint allerdings Karanos der elfte (nicht, wie in dem ältern Stammbaum, der zwölfte) nach Herakles zu sein: vgl. Satyros FHG. III 165 und Wesseling zu Diodor Bd. II S. 637.

von Herakles abwärts fünfundzwanzig Ahnen nennen konnte, selber also der sechsundzwanzigste war. So würde man auf Archidamos, den Sohn des Agesilaos, geführt. Ich würde wenig einwenden, wenn jemand sich entschlösse so weit herabzusteigen; aber nothwendig ist dies nicht. Denn dass die Griechen, wie sie beide Endpunkte einer Reihe mitzuzählen pflegten, gelegentlich auch bei Angabe der Vorfahren eines Mannes diesen selbst mit einrechneten, zeigen zwei Beispiele bei Herodot: I 91 Κροῖσος δὲ πέμπτου γονέος ἁμαρτάδα ἐξέπλησε ‚seines fünften Ahnen', des Gyges, der so nur genannt werden kann, wenn Kroisos selbst mitgezählt wird, und VIII 137 Ἀλεξάνδρου ἕβδομος γενέτωρ Περδίκκης: ‚der siebente Vorfahr' des Alexandros ist Perdikkas (wie die oben gegebene Liste und Herodots eigne Angaben c. 139 lehren) nur dann, wenn man Alexandros selbst in die Reihe der ‚Ahnen' mit einrechnet. Hiernach konnte man also, wie man den Agesilaos als den fünfundzwanzigsten nach Herakles bezeichnete, auch wohl sagen, er rechne fünfundzwanzig Ahnen bis zu Herakles.

Dass nun Plato auf Lobreden zum Preise entweder des Agesilaos oder des Philippos hindeuten wolle, darf man wohl unbedenklich als sehr wahrscheinlich bezeichnen. An Enkomien auf Philippos wird man weniger geneigt sein zu denken als an solche auf Agesilaos. Nicht als ob es dem Makedonier an Lobrednern gefehlt hätte: wir wissen von einem ἐγκώμιον Φιλίππου des Theopomp, welches dieser noch bei Lebzeiten des Königs verfasste: s. Blass Att. Beredsamkeit II S. 376. Wer imaginären Beziehungen nachzugehen liebt, könnte sogar einen Zusammenhang zwischen diesem Stiche des Plato auf die Lobredner des Philippos und der Schmähschrift des Theopomp κατὰ τῆς Πλάτωνος διατριβῆς (Athen. XI 508c) sich erdenken. Den fünfundzwanziggliedrigen Stammbaum des Philippos (der gerade in dieser Zeit erst gehörig ausgeführt worden ist, vgl. Pack im Hermes X 292 ff.) kannte Theopomp bereits (Synkellos 499, 10). Dennoch wird man an Philippos nicht denken dürfen. Denn, was auch die Wahrscheinlichkeit schon an sich ergiebt, dass vor dem Frieden
323 von 346 Philippos durch keine Lobreden verherrlicht worden ist, bezeugt, wie mir scheint, deutlich Isokrates, welcher in

seinem 346 geschriebenen Φίλιππος dem Könige schreibt (§ 17): μέλλω σοι λόγον πέμπειν οὐκ ἐπίδειξιν ποιησόμενον οὐδ' ἐγκωμιασόμενον τοὺς πολέμους τοὺς διὰ σοῦ γεγενημένους· ἕτεροι γὰρ τοῦτο ποιήσουσιν. Das Futurum lässt erkennen dass andere (und wohl eben Theopomp) den König in Enkomien zu feiern sich damals erst anschickten, aber noch nicht dergleichen verfasst hatten: wie denn auch in der ganzen Rede nicht die geringste Hindeutung auf solche Leistungen von Freunden oder Concurrenten sich findet. Also Enkomien auf Philippos wird Plato schwerlich noch erlebt haben. Desto gewisser konnte er Lobreden auf Agesilaos vernehmen. Der neunte Brief des Isokrates (eigentlich das Proömium einer συμβουλή an Archidamos) beginnt also: εἰδώς, ὦ Ἀρχίδαμε, πολλοὺς ὡρμημένους ἐγκωμιάζειν σε καὶ τὸν πατέρα (das ist eben Agesilaos) καὶ τὸ γένος ὑμῶν, εἱλόμην τοῦτον μὲν τὸν λόγον, ἐπειδὴ λίαν ῥᾴδιος ἦν, ἐκείνοις παραλιπεῖν. Man sieht dass sogar wer Plato an Enkomien auf Archidamos denken liesse, nicht in Verlegenheit käme. Eine Beziehung auf Agesilaos empfiehlt wohl auch noch folgende Bemerkung. Die ambitiöse Aufrechnung der Ahnenreihe, von welcher Plato redet, hatte gerade bei einem Sprössling einer jüngern Linie wie Agesilaos einen leicht verständlichen Sinn; und erinnern nicht Platos Worte auffallend an das was Xenophon von Agesilaos sagt (Ages. 1, 2): τοῖς προγόνοις ὀνομαζομένοις ἀπομνημονεύεται ὁπόστος ἀφ' Ἡρακλέους ἐγένετο?

Auf jeden Fall ist dieses sicher, dass Plato von Lobreden auf Zeitgenossen redet. Gewiss ist auch dieses, dass er solcher Lobreden nicht gedacht haben würde, gar nicht gedenken konnte, wenn nicht die Rhetoren und Sophisten Athens, die er als Mitbewerber um das Recht die höherstrebende Jugend zu erziehen so bitter hasste, sich der Ausbildung eben dieser Gattung der Lobrede bereits thatsächlich zugewendet hatten. Nun ist uns ja zum Glück aus dem Εὐαγόρας des Isokrates (§ 5 ff. und namentlich § 8) bekannt, dass dieses der erste Versuch war, einen Zeitgenossen in einem prosaischen Enkomion zu verherrlichen. Den Εὐαγόρας schrieb Isokrates nach dem Tode des Gefeierten, d. h. nach 374 (Diodor XV 47), vermuthlich nicht sehr lange nachher, etwa 370: s.

Blass a. O. II s. 260. Jedenfalls nach 374 muss demnach der Theaetet geschrieben sein. Hält man den Gedanken an eine Lobrede auf Agesilaos fest, so möchte man wohl geneigt sein die Schrift erheblich viel später anzusetzen. An sich ist es ja denkbar, dass Agesilaos, wie nach den oben berührten Stellen Archidamos und Philippos, schon bei seinen Lebzeiten von Lobrednern verherrlicht worden wäre[1]. Aber dies müsste nach dem Jahre geschehen sein, in welchem Isokrates den Εὐαγόρας verfasste, also jedenfalls in dem letzten Jahrzehnt des Lebens des Agesilaos. Man bedenke nun, ob wohl während dieser Zeit die Schicksale und Zustände des Königs Lobredner zu
324 besondern Anstrengungen anfeuern konnten. Der neunte Brief des Isokrates, in dessen achtzigstem Jahre (§ 16), also 357/56 geschrieben, zeigt uns damals die Betriebsamkeit der Lobredner auf Agesilaos in besonderer Blüthe: der Ἀγησίλαος des Xenophon ist ja auch keinesfalls früher geschrieben. Agesilaos starb 361/60 (nicht 358, wie nun wohl durch G. F. Unger festgestellt ist): sollte der Theaetet erst nach diesem Jahre, und also nach der Rückkehr Platos von seinem dritten Aufenthalt in Syrakus, geschrieben sein? Indessen will ich die Möglichkeit, dass dem Agesilaos schon vor seinem Tode Lobredner erstanden seien, nicht unbedingt abweisen.

Unzweifelhaft fest steht, dass Plato zwar dieses mal nicht auf Isokrates selbst, wohl aber auf das dem Beispiel des Isokrates folgende Geschlecht der Schönredner zielt, das sich in der jedenfalls einträglichen Kunst Zeitgenossen durch Lobreden zu verherrlichen erging, seit einmal Isokrates mit seinem Εὐαγόρας die Bahn gebrochen hatte. Der Theaetet ist nach 374 geschrieben.

Dieses Ergebniss unserer Betrachtung streitet freilich mit der verbreiteten Vorstellung, nach welcher der Theaetet in eine viel frühere Zeit des Lebens und der Schriftstellerei Platos gehört. Aber dass sich dieser Vorstellung eine sichere Begründung nicht geben lässt, zeigt die zu ihrer Vertheidigung geschriebene gründliche Erörterung von Fritz Schultess ‚die Abfassungszeit des Platonischen Theaetet‘ (Programm des prot.

[1] <Von Lobreden auf Agesilaos scheint Cicero epist. V 12, 7 nur die des Xenophon zu kennen.>

(Gymn. zu Strassburg 1875). Es soll zugestanden werden, dass in dieser Abhandlung die von Ueberweg für eine späte Abfassungszeit des Theaetet geltend gemachten Gründe als nicht beweiskräftig nachgewiesen sind. Aber für die entgegengesetzte Ansicht mangeln ebenfalls ausreichende Beweise. Die Scene des einleitenden Gesprächs mag in der That im korinthischen Kriege spielen; die Erzählung des Hauptgesprächs aus der Erinnerung des Eukleides soll gewiss eine Freundschaftsbezeugung für diesen dem Plato am nächsten stehenden Sokratiker bedeuten: aber nichts weist darauf hin, dass jene Scene nicht in weiter Ferne lag, dass Eukleides auch nur noch am Leben war, als Plato seine Schrift schrieb. Dass die ‚Widmung' an Eukleides keine Abhängigkeit Platos von den philosophischen Anschauungen des Eukleides (wie man sie allerdings nur kurze Zeit nach dem Aufenthalt des Plato in Megara annehmen darf) bedeutet, ist sicher: denn im Sophistes, der sich unmittelbar dem Theaetet anschliesst, bekämpft ja Plato (wie auch Schultess annimmt) die megarische Ideenlehre. Von historischen Indicien spricht keines für eine frühe Abfassung des Theaetet. Die Vergleichung aber des dogmatischen Standpunktes und der Lehrweise Platos in diesem mit denen in andern Dialogen ist gewiss nützlich und förderlich — nur nicht für die Chronologie seiner Schriften. Ist doch nach derselben Methode der vergleichenden Betrachtung Schultess zu dem mehr als bedenklichen Ergebniss gekommen, dass der Phaedrus geschrieben sein müsse n a c h dem Phaedon (welcher seinerseits jedenfalls nach dem Menon geschrieben ist, also nach 395). Bei der eigenthümlichen Art der Schriftstellerei Platos, 325
bei unserer Unbekanntschaft mit den Anlässen und Zwecken seiner schriftstellerischen Ergüsse bieten Vergleichungen der Art, wie sie Schultess anstellt, leicht trügerische Grundlagen für eine scheinbare Herstellung der Zeitfolge Platonischer Schriften; vollends gar nichts ist mit solchen Betrachtungen auszurichten bei wesentlich polemischen Schriften wie der Theaetet (und auch der Sophistes) eine ist, da in diesen Plato sich auf argumenta ad hominem beschränken durfte und sich möglichst voraussetzungslos gebärden musste, von seinem ‚System' also unmöglich viel merken lassen konnte. Ganz abge-

sehen davon dass es mit diesem ‚System‘ eine eigne Sache ist.

Auf jeden Fall haben Indicien der Art, wie sie Schultess und Andere durch das bezeichnete, nicht ganz unbedenkliche Verfahren gewinnen, zu weichen, sobald sich handgreiflichere Anzeichen geltend machen, wie man sie einzig aus deutlichen Anachronismen einzelner Schriften und bestimmter Zurückbeziehung der einen Schrift auf die andere entnehmen kann.

Die Bestimmung der Abfassungszeit des Theaetet hat noch für einige andere Dialoge Platos Bedeutung. In unmittelbarer Folge nach dem Theaetet sind ja der Sophistes und der Politikos verfasst[1]; nach dem Theaetet (und also auch nach dem Sophistes und dem Politikos), glaube ich, auch der Philebos[2]. Denn wenn im Philebos Protarchos da, wo er bezweifelt dass es ψευδεῖς ἡδοναί, λῦπαι, φόβοι usw. gebe, mit einer gewissen Hast zugiebt (was für den weitern Fortgang der Untersuchung sehr wesentlich ist), dass es δόξαι ψευδεῖς gebe (36 c d), so darf man doch wohl in der bedingungslosen Einräumung dieses Punktes eine Zurückweisung auf den Theaetet erkennen, in welchem ja die Möglichkeit und das Wesen der ψευδὴς δόξα weitläufig erörtert wird. Völlig analog hat man in dem schnellen Fortgehen des Phaedon (73 a b) über diejenigen Beweise für die ἀνάμνησις im Lernen, welche der Menon entwickelt, mit Recht ein deutliches Zeichen der frühern Abfassung des Menon erkannt (s. Zeller Phil. d. Gr. II 3 1 s. 415 Anm. 3).

Auf die Frage nach dem Verhältniss einiger anderer Dialoge zu den eben genannten (insbesondere des Parmenides zum Sophistes und Philebos, der Republik zum Politikos) soll hier

---

[1] Der Politikos muss wohl einige Zeit nach dem Sophistes veröffentlicht worden sein: denn nicht nur nimmt derselbe auf den Sophistes mehrfach ausdrücklich Rücksicht, sondern Plato vertheidigt sich weitläufig gegen Tadler, welche über die pedantische Umständlichkeit des διαιρεῖν κατ' εἴδη im Sophistes die Nase gerümpft hatten: cap. 24—26 (namentlich p. 286b f.). Demnach muss doch wohl vor Abfassung des Politikos der Sophistes bereits längere Zeit in den Händen der Leser gewesen sein.

[2] Die Art, wie im Philebos 58a ff. Gorgias mit Namen genannt und getadelt wird, macht es bei Platos Gewohnheiten gewiss wahrscheinlich, dass Gorgias bereits gestorben war, als der Philebos veröffentlicht wurde. Nach Frei starb Gorgias 375.

nicht eingegangen werden[1].

So viel ist sicher: Theaetet, Sophistes, Politikos, wohl 326 auch Philebos sind nach 374 geschrieben, vielleicht erst längere Zeit nach diesem Zeitpunkte.

Und nun wäre wohl zu überlegen, ob nicht durch die neu gewonnene Zeitbestimmung einige Züge in dem Gesamtbilde der Schriftstellerei Platos sich wesentlich verschieben.

Zweiter Artikel*).

Dass ein Versuch die hergebrachten Vorstellungen über 81 die zeitliche Reihenfolge der Platonischen Schriften an einem wesentlichen Punkte zu erschüttern sich nicht widerstandslos durchsetzen lasse, hat schon mancher erfahren müssen. Man pflegt an dem einmal liebgewonnenen Bilde der Entwicklung Platonischer Schriftstellerei um so energischer festzuhalten, als es, ohne ausreichende Anhaltspunkte in der Ueberlieferung, wesentlich aus eigner Phantasie oder Speculation entworfen, recht eigentlich das eigne Werk dessen ist der es ausgeführt hat. So darf es denn auch mich nicht verdriessen, dass gegen die von mir (Jahrb. 1881 S. 321—326) versuchte genauere Bestimmung der Abfassungszeit des Platonischen Theaetet mein verehrter College Karl Köstlin im Anhang der von ihm besorgten dritten Auflage der Schweglerschen Geschichte der griech. Philosophie (Freiburg und Tübingen 1882) S. 460 f. Protest erhoben hat. Seine Einwände bieten mir Veranlassung meine Auseinandersetzung in einigen Punkten zu vervollständigen.

Ich hatte aus einem Abschnitte des berühmten Excurses im Theaetet p. 174^{d}—175^{b} folgendes entnommen: 1) Plato rede von prosaischen ἐγκώμια auf Könige und Tyrannen (174^{d}); 2) er rede von prosaischen ἐγκώμια auf vornehme Bürger (174^{e} τὰ δὲ δὴ γένη usw.); 3) und zwar von Enkomien auf Zeit-

---

[1] In Betreff des Parmenides theile ich übrigens vollständig die Ansichten, welche O. Apelt in seinen scharfsinnigen ‚Untersuchungen über den Parmenides des Platon' (Weimar 1879) entwickelt hat.

*) <Jahrbücher für class. Philol. 1882 p. 81 ff.>

genossen, die sich (was eben nur von Zeitgenossen des Plato gilt) im 25. Gliede von Herakles ableiten (175a); vielleicht speciell von einem Enkomion auf den König Agesilaos von Sparta. Folglich, so schloss ich, ist der Theaetet nach dem Εὐαγόρας des Isokrates geschrieben, d. h. einige Zeit nach 374. Denn seinen Εὐαγόρας bezeichnet Isokrates selbst als den ersten Versuch einen Zeitgenossen in ungebundener Rede zu feiern.

82 Hiergegen wendet nun gleich Köstlin ein: ‚die Aeusserung des Isokrates, noch „keines Mannes Tugend", noch keine „ἄνδρες ἀγαθοί der Gegenwart" seien von Rednern verherrlicht worden, diese Aeusserung schlösse das Vorhandensein schmeichlerischer ἐγκώμια auf Könige, Tyrannen u. dgl. gar nicht aus (eben Lobrednereien solcher schlechten Sorte hat natürlich Platon bei seiner geringschätzigen Schilderung im Auge).' Ich weiss nicht ob K. selbst auf diesen Einwand ernstlich Gewicht legt. Schon vor Isokrates also, soll man meinen, hat man in Prosa ἄνδρας — nicht ἀγαθούς sondern κακούς gepriesen, nicht ἀνδρὸς ἀρετήν sondern etwa ἀνδρὸς φαυλότητα διὰ λόγων verherrlicht. Isokrates ist der erste der sich einen lobenswerthen Zeitgenossen zum Gegenstand eines prosaischen ἐγκώμιον erwählte. Der Vorgang ist wunderlich; aber liesse man ihn auch gelten, so müsste man doch den Isokrates schlecht kennen, wenn man glauben könnte dass er sich die Hervorhebung dieses seines Verdienstes, die Gelegenheit seine Art des Preises eines Zeitgenossen im Gegensatz zu stümperhaften oder moralisch verächtlichen Vorgängern auf demselben Gebiet ins Licht zu stellen, hätte entgehen lassen. Nun aber stellt er sein Unternehmen lediglich neben die Enkomien der Poeten (§ 9 ff.), sagt keine Silbe von früheren, weniger gelungenen Versuchen ἀνδρὸς ἀρετὴν διὰ λόγων ἐγκωμιάζειν, hat offenbar an die Möglichkeit dass jemand eines Zeitgenossen Untugend preisen wolle gar nicht gedacht (wie sollte er auch?), und sagt ganz unzweideutig, was nicht ich zuerst sondern von jeher Jedermann aus seinen Worten entnommen hat, dass es eben prosaische Enkomien auf Zeitgenossen vor seinem Εὐαγόρας nicht gegeben hat.

Weiter wendet Köstlin ein: es sei gar nicht zu erweisen

‚dass Platon von geschriebenen ἐγκώμια spreche‘. Ueberall rede er nur davon dass der Philosoph Könige oder Tyrannen preisen höre (174[d]), höre dass ein Besitz von 10000 Plethren ein grosser Besitz sei (174[e]). Diese Lobpreisungen müssen nicht nothwendig von ‚schreibenden Rednern‘ ausgehen. An Prunkredner, nicht an solche Leute die in Büchern von irgendwelchen Zeitgenossen lobend redeten, habe ja natürlich auch ich ausschliesslich gedacht. Aber freilich habe ich nicht den Schluss gezogen, dass, weil man die ἐγκώμια dieser Leute hören konnte, man sie darum nicht auch (später) habe lesen können. Lobreden sind natürlich zunächst bestimmt gesprochen und gehört zu werden; selbst Isokrates bestimmt seine Reden zunächst für Hörer, denen sie (da er nicht selbst sprach) wenigstens vorgelesen werden sollten[1]: und so ist ja im Alterthum jedes Schriftstück, ausserhalb des Kreises der 83
allerengsten Fachwissenschaft, zum Hören bestimmt[2]. Hinter-

[1] Sehr häufig spricht Isokrates in Beziehung auf seine Reden von ἀκούειν, ἀκούοντες, z. B. Panath. § 38. 55. 62. 135. 157. 167. Man hat gar keine Veranlassung an solchen Stellen ἀκούειν ohne weiteres vom Lesen zu verstehen (wie z. B. O. Schneider zu Isokr. Phil. 24 thut). Schon der gelegentlich ebenfalls von Isokrates gebrauchte Ausdruck ἀκροαταί (z. B. Panath. § 86. 136) lässt sich doch nur sehr gezwungen auf Leser deuten, zudem aber redet Isokrates selbst mehrfach ganz unzweideutig von lautem ἀναγιγνώσκειν, also Vorlesen, z. B. Phil. § 26. Panath. § 251 (Vorlesen unter Freunden ebd. § 233). Seine Reden sind nicht bestimmt frei vorgetragen zu werden, aber auch nicht stumm gelesen zu werden: sie sollen abgelesen, kunstgerecht vorgelesen werden: daher bezeichnet er z. B. den Dionysios als (seines) συγγράμματος ἀκροατής: epist. I § 5. So schildert denn auch Hieronymos von Rhodos (bei Hiller Hier. Rh. fragm. XXIX p. 31 f.) die Reden des Isokrates als ungeeignet zum δημηγορῆσαι, wohl berechnet aber zum ἀναγνῶναι, d. h. zum lauten Vorlesen durch einen παῖς ἀναγνώστης.

[2] Ueber griechische Recitationen einiges in meinem Buche über den gr. Roman S. 304 f. 353. Man mag sich noch dessen erinnern, was von Oppians Vorlesungen seiner Gedichte in den verschiedenen vitae Oppiani berichtet wird. Timagenes *historias recitavit:* Seneca *de ira* III 23, 6. Aus viel früherer Zeit: Vorlesung des Protagoras: La. Diog. IX 54; diese vor einem Kreise von Freunden (vor wenigen Freunden liest z. B. Nikostratos ebd. IV 18, Timon ebd. IX 114). Theophrast unterscheidet in seinem Testamente (La. Diog. V 73) unter seinen Schriften τὰ ἀνεγνωσμένα von den ἀνέκδοτα. Die ἀνεγνωσμένα also = ἐκδοθέντα. Der Ausdruck ist freilich zweideutig (vgl. Isokr. Panath. § 200); ich verstehe ihn aber lieber von ‚vorgelesenen‘ und eben dadurch veröffentlichten,

her die Prunkreden auch in Abschriften zu verbreiten war aber, seit dem Beginn der epideiktischen Beredsamkeit, allgemeine Sitte: zwischen ‚schreibenden' und ‚nichtschreibenden' Rednern ist auf diesem Gebiete gar kein Unterschied. Man sehe doch nur, wie Isokrates λέγειν und γράφειν von Enkomien als gleichbedeutende Ausdrücke gebraucht: Euag. § 8 περὶ μὲν γὰρ ἄλλων . . *λέγειν* τολμῶσιν οἱ περὶ τὴν φιλοσοφίαν ὄντες, περὶ δὲ τῶν τοιούτων οὐδεὶς πώποτ' αὐτῶν *συγγράφειν* ἐπεχείρησεν. Und so darf man freilich annehmen dass Plato selbst die ganz bestimmten ἐγκώμια, auf die er anspielt, auch *gelesen* habe: warum er seinen Philosophen sie *anhören* lässt, liegt ja auf der Hand: weil seine ganze Schilderung den Philosophen zeigen soll, wie er sich in der *Oeffentlichkeit* verhalte, hier also den *öffentlich* vorgetragenen Lobreden gegenüber. Wie der Philosoph über dergleichen Kunstwerke daheim, bei ruhiger Lectüre, urtheilen möge, darauf kommt es hier gar nicht an.

Uebrigens nimmt doch auch K. ebenso wie ich an, dass die Könige und Tyrannen, von denen Plato redet, ‚mündlich in *Prunkreden* verherrlicht' worden seien. Dagegen bei den Worten τὰ δὲ δὴ γένη ὑμνούντων u. s. w. (174[e]) denkt er an *Lobgedichte*, ὕμνοι. Nun, dass von *Dichtern* hier nicht die Rede sein kann, dass ὕμνος im *technischen* Sinne das Lob eines *Menschen* gar nicht bezeichnen kann, dass ὑμνεῖν also als allgemeinste Bezeichnung einer Lobpreisung zu fassen, dass dieser Gebrauch des Wortes überhaupt ganz gewöhnlich und Plato besonders geläufig ist (gleich wieder 176[a]) — das alles bedarf ja wahrlich keines Beweises.

Dagegen erheblicher ist es, wenn K. aus den Worten
84 (175[a]) ἀλλ' ἐπὶ πέντε καὶ εἴκοσι u. s. w. entnimmt dass dort von solchen Leuten die Rede sei, welche *sich selbst* loben, nicht von Rednern gelobt werden.

Vorab sei jedoch dieses bemerkt, dass ich nicht zugeben kann, dass in den Worten 174[d] ἐν τοῖς ἐπαίνοις καὶ ταῖς τῶν *ἄλλων* μεγαλαυχίαις neben den Rednern (ἐπαίνοις) auch noch andere sich selbst berühmende (μεγαλαυχίαις), also eben jene

als von solchen Büchern, die dem Publikum zum stummen Lesen übergeben worden sind.

Herakliden im voraus angekündigt werden, wie K. annimmt. In jenen Worten verbieten Sinn und sprachlicher Ausdruck, die ἄλλοι, von denen die μεγαλαυχίαι ausgehen, denjenigen entgegengesetzt zu denken, welche die ἔπαινοι vortragen; ganz unfraglich sind οἱ ἄλλοι entgegengesetzt dem Philosophen: ‚bei den Lobreden und wenn die andern sich brüsten, d. h. wenn eben die Verfasser der ἔπαινοι sich mit ihrer Kunst brüsten (während im Gegensatz dazu der Philosoph sie auslacht).‘ ἔπαινοι und μεγαλαυχίαι gehen auf dieselben, dem Philosophen entgegengesetzten ἄλλοι. μεγαλαυχίαι bezeichnet den Autorenstolz der Lobredner: so sagt Isokrates zu Polykrates, dem Verfasser des ‚Busiris‘: αἰσθόμενος οὐχ ἥκιστά σε μεγαλαυχούμενον ἐπὶ τῇ Βουσίριδος ἀπολογίᾳ (Bus. § 4).

Wie nun die μεγαλαυχίαι 174 [a] das eigne Wohlgefallen der Lobredner an ihren Leistungen bezeichnen, so könnte man ja auch 175 [a] in den Worten ἀλλ' ἐπὶ πέντε καὶ εἴκοσι καταλόγῳ προγόνων σεμνυνομένων καὶ ἀναφερόντων εἰς Ἡρακλέα τὸν Ἀμφιτρύωνος das σεμνυνομένων von dem Vergnügen verstehen, das den Lobrednern selbst das Auslegen eines prächtigen Stammbaumes der von ihnen Gelobten mache. Der Ausdruck ἀναφερόντων ist zweideutig: er lässt sich so gut auf diejenigen deuten welche anderer Leute Geschlecht, als auf diejenigen welche ihr eignes Geschlecht auf Herakles zurückführen. Aber ich gebe bereitwillig zu dass die reflexive Deutung des ἀναφερόντων, und damit denn auch die Beziehung des σεμνυνομένων auf die Gelobten, nicht auf die Lobenden, die bei weitem grössere Wahrscheinlichkeit für sich hat. Also Plato redet, wie ich nicht leugne, hier wirklich von solchen, welche sich selbst ihrer Abkunft von Herakles rühmen. Redet er darum weniger von Lobreden auf solche Nachkommen des Herakles? Ich denke nicht. Sondern das σεμνύνεσθαι u. s. w. bezeichnet den Stolz, welchen solche vornehme Herren empfinden, nicht überhaupt und irgendwann, sondern als Wirkung der Lobreden, die eben das um dessen Willen sie σεμνύνονται (die vornehme Herkunft) an ihnen rühmen. Ich bestreite mit aller Entschiedenheit, dass Plato (wie K. behauptet) ‚falsches Rühmen jeder Sorte‘ geisseln wolle; er hat es hier einzig und allein zu thun mit der ‚weltlichen‘ Auffas-

sung und Darstellung des an Königen und grossen Herren zu Preisenden durch die Redner.

Denn dass es in dem ganzen Excurs 172c—177b sich aus-
schliesslich um eine Vergleichung des wahren Philosophen mit
dem Redner, und nicht mit irgendwelchen anderen nicht
85 philosophischen Menschen[1] handelt, zeigt eine genauere Be-
trachtung unwidersprechlich. Beginnt er doch gleich unerwartet genug 172c mit einer Vergleichung der Philosophen und der *ἐν δικαστηρίοις καὶ τοῖς τοιούτοις ἐκ νέων κυλινδούμενοι*, zunächst in Bezug auf *σχολή* und *ἀσχολία* dieser beiden Menschenclassen; es wird ausgemalt die sklavische Haltung des Redners vor dem Richter (172e); wie die Redner durch ihren Beruf frühzeitig *ἔντονοι καὶ δριμεῖς γίγνονται*, aber *σμικροὶ καὶ οὐκ ὀρθοὶ τὰς ψυχάς*, 173a. Zu Männern geworden sind sie dann freilich, *ὡς οἴονται, δεινοί τε καὶ σοφοί*, 173b. Es folgt die Schilderung des ächten Philosophen, in welcher es durchaus darauf abgesehen ist, dessen Verschiedenheit vom Redner in einer Zusammenstellung eben darum fast ausschliesslich negativer Züge hervortreten zu lassen. Der eigentlich wesentliche Unterschied nun des Philosophen vom Redner wird 174b angegeben: jenen kümmert (was den Redner allein interessirt) der einzelne Mensch wenig: *τί δὲ ποτ᾽ ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ τί τῇ τοιαύτῃ φύσει προσήκει διάφορον τῶν ἄλλων ποιεῖν ἢ πάσχειν, ζητεῖ τε καὶ πράγματ᾽ ἔχει διερευνώμενος.* Daher denn auch (*τοιγάρ τοι* 174b) der Philosoph ganz ungeschickt ist in privaten oder öffentlichen Angelegenheiten (*ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ*), vor Gericht oder sonstwo (etwa in der Volksversammlung oder im *βουλευτήριον*, 173c d) über einzelne Angelegenheiten des Tages zu reden: *ἐν ταῖς λοιδορίαις*, also wo es (vor Gericht oder in der Ekklesie) einen Gegner zu bekämpfen gilt, ist er ungewandt, weil er auf dergleichen nicht vorbereitet ist[2]. Wenn

---

[1] Auch nicht mit anderen, dem Plato antipathischen Philosophen (also z. B. dem Antisthenes), welche vielmehr 173c kurzer Hand bei Seite geschoben werden.

[2] 174c *οὐκ εἰδὼς κακὸν οὐδὲν οὐδενὸς ἐκ τοῦ μὴ μεμελετηκέναι* (vgl. 173d): also er macht es nicht wie der Redner, der durch förmliche Kundschafterei sich mit seiner Gegner Schwächen und bedenklichen Antecedentien lange vorher bekannt macht, um diese aufgespeicherte Kenntniss

er aber andere in Lobreden sich brüsten sieht (ἐν τοῖς ἐπαίνοις καὶ ταῖς τῶν ἄλλων μεγαλαυχίαις, 174d), lächelt er nicht höflich, sondern verlacht die Eitelkeit des Preisens von Königen und Tyrannen und deren Macht, von edlen Geschlechtern, ihrem alten Besitz und ihrer göttlichen Abkunft, da ihm, der das Universum überschaut, solches Rühmen kleinlich erscheint. — Man wolle wohl bemerken dass diesen ἔπαινοι gegenüber der Philosoph als ganz passiver Zuhörer gedacht ist: es ist davon die Rede, was er meint und denkt (ἡγεῖται 174d, νομίζει 174d, ἡγεῖται 174e), zu hören meint (δοκεῖ ἀκούειν 174e), was ihm dünkt (καταφαίνεται 175a); er verlacht das eitle Rühmen (γελῶν 174d. 175a): von dem was er solchen Prahlern gegenüber sage ist nirgends die Rede. Es ist also offenbar nicht etwa an ein Gespräch zu denken, sondern an Vortragen von der einen, Zuhören von der andern Seite, d. h. von dem Anhören lobender Reden durch den Philosophen. Und dass ausschliesslich von eigentlichen Rednern und ihren 86
enkomiastischen Vorträgen die Rede ist, zeigt der Fortgang der Betrachtung 175cd. Da wird, im Gegensatz zu der bis dahin geschilderten Ungeschicklichkeit des Philosophen bei λοιδορίαι und ἔπαινοι, die Verwirrung und Verlegenheit eines Menschen gemalt, der nun nicht mehr über einzelne Beeinträchtigungen des Rechtes, sondern über δικαιοσύνη und ἀδικία an sich reden soll, nicht mehr darüber, εἰ βασιλεὺς εὐδαίμων κεκτημένος πολὺ χρυσίον, sondern βασιλείας πέρι καὶ ἀνθρωπίνης ὅλως εὐδαιμονίας καὶ ἀθλιότητος u. s. w. Und da heisst es denn: περὶ τούτων ἁπάντων ὅταν αὖ δέῃ λόγον διδόναι τὸν σμικρὸν ἐκεῖνον τὴν ψυχὴν καὶ δριμὺν καὶ δικανικόν (175d). Hier wird, mit ausdrücklicher Wiederholung der schon vorher (173a) zur Charakteristik des Redners verwendeten Worte, als der Gegner des Philosophen bezeichnet — nicht irgend Jemand aus der unphilosophischen Menge, etwa ein leichtfertiger Weltmann, sondern ganz bestimmt und ausschliesslich der Redner. Kann man noch leugnen dass der Redner allein es ist, den Platon bekämpft? Und kann man sich der Einsicht entziehen dass, wenn hier der Redner es ist, dessen

gelegentlich in seinen Reden zu verwenden. Dergleichen ist z. B. aus Ciceros Praxis bekannt: s. Drumann Gesch. Roms VI 630 f.

Unfähigkeit zu begrifflicher und philosophischer Betrachtung der βασιλεία καὶ ἀνθρωπίνη ὅλως εὐδαιμονία betont wird, der *Redner* und er allein es auch sein muss, dessen unphilosophische Darstellung der εὐδαιμονία eines Königs vorher (174^{d}) gegeisselt worden ist? Allein schon das αὖ 175^{d} beweist, dass dort von derselben Person die Rede gewesen ist, welche hier angegriffen wird, und das ist eben der Redner. — 175^{d} beschliesst Plato seine Schilderung mit den Worten οὗτος δὴ ἑκατέρου τρόπος. Wer ‚die Beiden' seien, lässt er auch in den gleich folgenden Sätzen nicht zweifelhaft: dem Philosophen, den er ausdrücklich nennt, stellt er entgegen einen zu sklavischen Dienstleistungen geschickten, edlen Anstandes unkundigen Menschen. Dass hier nicht irgend ein Weltmann, sondern eben wieder ganz ausschliesslich der *Redner* gemeint ist, kann schon nach der mit der hier gegebenen übereinstimmenden Schilderung des *Redners* als eines Sklaven (172^{e}. 173^{a}) nicht zweifelhaft sein: im Besondern weisen noch auf den *Redner* und sonst Niemanden hin die hier unter den Künsten des Sklaven genannten θῶπες *λόγοι* (175^{e}), worin eine unverkennbare Zurückweisung auf die dem *Redner* 173^{a} zugeschriebene Kunst τὸν δεσπότην λόγῳ *θωπεῦσαι* gegeben ist.

Endlich, wenn dem Gegner des Philosophen die Fähigkeit ἁρμονίαν λόγων λαβόντα ὀρθῶς ὑμνῆσαι θεῶν τε καὶ ἀνδρῶν εὐδαιμόνων βίον ἀληθῆ abgesprochen wird (175^{e}), so ist doch offenbar, dass der Gegner ein Mann sein muss, an den man im Besondern die Forderung der ἁρμονία λόγων mächtig zu sein stellen darf, weil er selbst sie zu besitzen behauptet. Wie könnte man dergleichen von irgend einem Weltmann fordern? Aber dem *Redner* darf solcher Mangel zum Vorwurf gemacht werden.

Dies also ist nicht wohl zu leugnen, dass Plato von Anfang des Excurses bis 176^{a} dem Philosophen ausschliesslich
87 den *Redner* entgegengestellt, 174^{d}—175^{d} im besondern die Art, wie der Redner und der Philosoph menschliche Glückseligkeit verstehen und darstellen, in Gegensatz bringt. Und da sollte er mitten hinein ‚falsches Rühmen jeder Sorte' gegeisselt haben? Nein, es ist gar nicht denkbar, dass Plato mit einer ganz unmotivirten Wendung sich plötzlich gegen

irgend welche Prahlhänse gekehrt haben sollte, mit denen er es gar nicht zu thun hat. Vielmehr, wie der Satz (174[c]) τὰ δὲ δὴ γένη ὑμνούντων u. s. w. gegen Redner streitet, welche Anderer Geschlecht preisen, so kann der unmittelbar angeschlossene, die Ausführung des vorangehenden Satzes (alter Reichthum) lediglich (durch Hinweis auf göttliche Abkunft) ergänzende Satz (175[a]) ἀλλ' ἐπὶ πέντε καὶ εἴκοσι u. s. w. sich ebenfalls einzig auf Lobreden zum Ruhme solcher Heraklesnachkommen beziehen: nur dass, einfach der Abwechselung in der Form wegen, hier von der Wirkung der Lobreden auf die Gelobten geredet wird, nimmermehr aber von ‚falschem Rühmen jeder Sorte', das nicht erst durch rednerisches Lob hervorgerufen wäre.

Dass dem Plato als Gegner einzig der Redner vorschwebt, zeigt dann endlich auch der Schluss des ganzen Excurses, von 176[a] an. Er deutet da an, was er unter dem ἀνδρῶν εὐδαιμόνων βίος ἀληθής verstehe: 176[a—c], und stellt diesem seinem Ideal entgegen den ἀδίκων der in der Praxis φορτικός, in der Theorie βάναυσος sich erweise; diesen erwarte eine ζημία ἀδικίας nach dem Tode und in unaufhörlichen Wiedergeburten, wie er sie sich nicht vorstelle. Wen Plato hier unter dem ἄδικος verstehe, lehrt die immer wiederkehrende Betonung der δεινότης als Haupteigenschaft desselben: 176[c] (2mal). 176[d]. 177[a] (2mal). Dies ist ja, wie Jedermann weiss, die vielgepriesene oder gescholtene Haupteigenschaft des Redners, die denn auch im Anfang des Excurses unter den Eigenschaften des Redners hervorzuheben Plato nicht versäumt hat. Man vergleiche nur 176[c] αἱ δεινότητές τε δοκοῦσαι καὶ σοφίαι mit den Worten aus der Charakteristik des Redners 173[b] δεινοί τε καὶ σοφοὶ γεγονότες, ὡς οἴονται. Nun aber sehe man noch, wie zuletzt Plato seinen höchsten Trumpf aufsetzt 177[b]: wenn man, sagt er da, jene δεινοὶ καὶ πανοῦργοι zwinge in längerem Zwiegespräch Rechenschaft von ihren Meinungen zu geben, dann müssen sie ihre eigne Nichtigkeit einsehen, καὶ ἡ ῥητορικὴ ἐκείνη πως ἀπομαραίνεται. Welche ῥητορική? müsste man fragen, wenn man bis dahin Plato so weit missverstanden hätte, dass man gemeint hätte, er rede von irgend welchen weltlichen Menschen, denen doch nicht insgesammt Redekunst zu Gebote

steht. Aber es liegt auf der Hand, dass Plato es für unmöglich gehalten hat zu verkennen, dass eben von Anfang bis zu Ende des Excurses die *Redner* allein es sind, denen er sein ganzes Pathos entgegenwirft. Auch dieses übrigens wollen wir beachten, dass erst *hier* Plato den Redner zum dialektischen Kampf mit dem Philosophen zusammenführt, unmöglich also schon 174 d ff. gedacht haben kann (was Köstlin
88 für möglich hält) an solche im *Gespräch* vorgebrachte Lobpreisungen königlichen Glückes, wie er sie im Γοργίας dem Polos in den Mund legt. Sondern, wie oben gezeigt, jene ἔπαινοι hört eben der Philosoph ganz passiv an; er ist gedacht als dem Vortrag rednerischer ἐγκώμια beiwohnend. Dass diese ἐγκώμια sich auf *Zeitgenossen* beziehen, ist, auch abgesehen von der Erwähnung jener 25 Ahnen von Herakles abwärts, ganz deutlich ausgedrückt in den Worten 174 d ἄγροικον δὲ καὶ ἀπαίδευτον ὑπ' ἀσχολίας οὐδὲν ἧττον τῶν νομέων τὸν τοιοῦτον (sc. βασιλέα νομίζει ὁ φιλόσοφος) ἀναγκαῖον *γίγνεσθαι*. Ein König oder Tyrann, von dem der Philosoph fürchtet, er könne ἄγροικος καὶ ἀπαίδευτος erst noch *werden*[1], muss doch wohl für einen noch lebenden *Zeitgenossen* des Philosophen gehalten werden. Von einem Busiris etwa oder Kyros konnte doch ohne Thorheit Plato so nicht reden.

Als allerletztes Refugium bleibt dem Gegner meiner Auslegung noch die Annahme übrig, die von Plato erwähnten ἔπαινοι könnten etwa in grössere Reden andern Inhalts nur *eingelegt* zu denken sein. Diese Annahme kann man als denkbar allenfalls zugeben für die Worte 174 e τὰ δὲ δὴ γένη ὑμνούντων, ὡς γενναῖός τις ἑπτὰ πάππους πλουσίους ἔχων ἀποφῆναι, wiewohl auch hier nichts hindert an eigentliche ἐγκώμια auf Männer bürgerlichen Standes zu denken: hat doch auf Gryllos, den Sohn des Xenophon, nicht allein Isokrates ein ἐγκώμιον verfasst, sondern nach dem Zeugniss des Aristoteles μυρίοι ὅσοι (La. Diog. II 55), und dies wird weder das erste noch das einzige Beispiel seiner Art gewesen sein. Wenn es aber immerhin denkbar bleibt, dass solches Lob von Privatleuten in Gerichtsreden eingelegt gewesen sei: wie soll man

[1] γίγνεσθαι hier ungenau zu verstehen, so dass es fast = εἶναι stände, haben wir keine Veranlassung und kein Recht.

sich vorstellen, dass ein ausgeführtes Lob auf einen König, seine Macht, seinen Reichthum, seine Herkunft in andere Reden nur eingelegt gewesen sei? Aber selbst wenn man das Undenkbare sich zu denken versuchen wollte, dass Plato seine tief pathetische Anklage der rednerischen Lobpreisungen gegen irgendwelche beiläufige, wenig anspruchsvolle Einlagen in andere Reden habe richten wollen, wem will man denn das zu glauben zumuthen? Er stellt ja auch 175 c die Frage: τί ἐγὼ σὲ ἀδικῶ ἢ σὺ ἐμέ; und die: εἰ βασιλεὺς εὐδαίμων κεκτημένος πολὺ χρυσίον; ausdrücklich n e b e n einander, denkt also gewiss nicht an eine Verflechtung beider Fragen in einer Rede. Vor allem aber, d a s muss ja ein jeder Leser des Excurses fühlen (wie es schon Schleiermacher gefühlt hat), dass Plato a n t w o r t e n will auf eine Provocation von rednerischer Seite, und zwar auf eine solche Provocation, die er einer so schwerwiegenden Antwort für würdig hielt. Der Anfang scheint einen von rednerischer Seite gegen Plato erhobenen Vorwurf zu grosser Weitschweifigkeit abweisen zu wollen; alsbald aber wird der Uebergang zum Angriff, zu einer allgemeinen und tief begründeten Entgegensetzung des Redners und des Philosophen gemacht, und endlich bemerkt man, von p. 174 d an, 89
dass Plato sich wende gegen die Darlegung eines Redners über den Inbegriff menschlicher Glückseligkeit: diesen hatte der Redner, wie an einem Beispiel, an der prunkend dargestellten Macht und dem Reichthum eines Königs veranschaulicht, die allgemeinen Untersuchungen der Philosophen περὶ ἀνθρωπίνης εὐδαιμονίας καὶ ἀθλιότητος (175 c) vermuthlich spöttisch gestreift, den Plato noch im Besondern verletzt und so dessen Entgegenstellung des philosophischen Ideals des βίος ἀληθὴς ἀνδρῶν εὐδαιμόνων (176 a) hervorgerufen[1]. Plato wirft zuletzt dem Gegner den Handschuh hin, ihn zum förmlichen

[1] Wenn ich von Einem Gegner des Plato und einer bestimmten Schrift, durch welche dieser den Platon gereizt zu haben scheine, rede, so will ich natürlich damit nicht in Abrede gestellt haben, dass Plato, wie er denn den Einen zum Typus der ganzen Gattung erweitert, auch aus anderen Reden desselben und anderer Redner mancherlei Züge in seine Charakteristik verwoben habe. Nur die Hauptveranlassung zu dem ganzen Excurse muss jene eine bestimmte Rede gegeben haben; hierauf weisen eben die individuellen Züge der Platonischen Polemik hin.

dialektischen Zweikampf herausfordernd; die Schriftstellerei, sieht man wohl, ist ihm auch hier nur ein Nothbehelf. Welche Platonische Schrift der Redner getadelt hatte, wäre wohl vermessen bestimmt angeben zu wollen. Ich freilich habe mich nie dem Eindruck entziehen können, dass 176^c. 177^a Plato selbst auf seine Bücher vom Staate hinweise: wo auch sonst wären die παραδείγματα τοῦ μὲν θείου εὐδαιμονεστάτου, τοῦ δὲ ἀθέου ἀθλιωτάτου, von denen Plato mit befremdlichem Ausdruck sagt, dass sie ἐν τῷ ὄντι ἑστᾶσιν, so leuchtend aufgestellt wie im neunten Buche der Platonischen Πολιτεία, in den Bildern des τυραννικὸς ἀνήρ als des ἀθλιώτατος τῶν ἄλλων ἁπάντων (578^b) und des wahren Philosophen als des εὐδαιμονέστατος (580^b)?

Das aber wird wohl jeder zugeben, der den tiefbewegten Klang des ganzen Excurses voll auf sich will wirken lassen, dass zu einer solchen Ergiessung seines innersten Gefühls Plato nicht bewogen worden sein kann durch irgend eine beiläufig in eine Rede ganz andern Inhalts eingelegte lobende Floskel, sondern eben durch ein ἐγκώμιον eines Redners, welches absichtlich dem philosophischen Ideal des εὐδαιμονέστατος ein Bild weltlicher Herrlichkeit in dem Preise eines Königs entgegenstellen wollte, und zwar eines Königs, von dem nicht alte Sage unzuverlässig berichtete, sondern dessen εὐδαιμονία noch vor den Augen der Zeitgenossen sichtbar leuchtete. Dass ein solches ἐγκώμιον auf einen Zeitgenossen nicht vor 374 verfasst sein konnte, ist unzweifelhaft.

Wozu nun aber endlich die ängstlichen Bemühungen einer so einfachen, sich von selbst aufdrängenden Auslegung der Platonischen Worte, wie die von mir gegebene ist, auszuweichen? Giebt es denn unanfechtbare Gründe, welche nöthigen den Theaetet vor 374 zu setzen? Geschichtliche Gründe dieser Art giebt es nicht. Spricht etwa der sprachliche Ausdruck der
90 ganzen Schrift für eine besonders frühe Abfassungszeit? Nichts weniger; vielmehr haben kürzlich feine sprachliche Beobachtungen Dittenbergers erwiesen, dass sogar von dieser Seite sich Gründe für eine nicht besonders frühe Zeit der Entstehung unseres Dialogs gewinnen lassen [1]. Den Theaetet in Platos

[1] Hermes XVI 321 ff. 342. Beiläufig sei doch, im Gegensatz zu dem

Jugendzeit zu versetzen ist man einzig und allein bewogen worden durch eine Vorstellung über den Entwicklungsgang der Platonischen Schriftstellerei, die man sich a priori gebildet hat, geleitet von Voraussetzungen die ihre Legitimation weder ohne Weiteres in sich tragen noch aus einer unbefangenen historischen Betrachtung der Platonischen Schriften gewinnen können. Diese Ansicht kann und darf aber gewiss nicht fernerer Forschung präjudiciren. Eine solche von vorn herein festgestellte Lösung des Problems der Platonischen Schriftstellerei ist vielmehr, indem sie sogar das Gefühl, dass man einem Problem gegenüberstehe, zerstört, sicherlich das wirksamste Mittel, um sich selbst und Anderen eine richtige Lösung vollends unmöglich zu machen. In dem besondern Falle des Theaetet hat die apriorische Construction des Ganzen der Platonischen Schriftstellerei auch noch dieses verschuldet, dass die fast allgemein verbreitete Meinung, der Πολιτικός sei vor der Πολιτεία verfasst, ein so zähes Leben hat. Hätte man nicht den Theaetet in eine so ungebührlich frühe Zeit hinaufgerückt, so würde man wohl auch den zwar nicht alsbald nach dem Theaetet, aber doch keinesfalls sehr lange nach diesem Dialog verfassten, mit demselben und dem Σοφιστής trilogisch verbundenen Πολιτικός nicht für älter gehalten haben als die Πολιτεία, wogegen sein Inhalt wie seine Form deutlich genug spricht, sondern man würde wohl allgemeiner erkannt haben, dass diese Schrift nach dem Staat, und zwar nach dessen jüngsten Abschnitten verfasst sein muss und die Brücke vom Staate zu den Gesetzen bildet.

N a c h t r ä g l i c h e r Z u s a t z. Mit dem vorstehenden ist bereits auf das geantwortet, was S u s e m i h l oben S. 75 vorbringt, ohne den Zusammenhang der Aeusserungen des

---

von Dittenberger S. 342 über das Verhältniss des Phaedon zum Phaedrus Bemerkten, hervorgehoben dass mir wenigstens der Phaedon aus eben dem Grunde für später gilt als der Phaedrus, aus dem ihn F. Schultess und Dittenberger für früher abgefasst halten. Denn dass die Trichotomie der menschlichen Seele die ä l t e r e Vorstellung des Plato ist, scheint mir so völlig gewiss wie nur wenige Punkte in der Entwicklung der Platonischen Lehre. Man vergleiche was A. Krohn in seinem von Wenigen nach Gebühr geschätzten Buche über den Platonischen Staat S. 269. 270. 273 f. ausführt.

Plato zu beachten. Es bleibt übrigens abzuwarten, ob dieser neue Sokrates, welcher den Werth der Geistesgeburten Anderer so sicher bestimmen zu können sich zutraut, nun selber ein γόνιμόν τε καὶ ἀληθές ans Licht zu fördern im Stande sein wird.

Dritter Artikel*).

230 Die grosse Wichtigkeit, welche eine richtige Ansetzung der Abfassungszeit des Theaetet für die Einsicht in die gesammte Schriftstellerei des Plato hat, veranlasst mich, da meine Studien mich wieder einmal dieses Weges führen, auf diese, von mir bereits mehrfach[1] erörterte Frage nochmals zurückzukommen. Inzwischen hat Zeller die Annahme, dass der Theaetet (und so auch der Sophistes und der Politikos) von Plato viel früher als ich annahm (nach 374), nämlich ‚zwischen 392 und 390, am wahrscheinlichsten 391‘ verfasst und herausgegeben sei, zu beweisen versucht. Prüfen wir die Haltbarkeit seiner Argumente.

Es giebt ein einziges, wirklich entscheidendes Indicium für den Zeitpunkt in welchem oder nach welchem der Theaetet verfasst sein muss. Vergeblich sucht man ein solches aus der Einleitung des Gespräches zu gewinnen. Will man auch zugeben, dass das dort erwähnte Gefecht bei Korinth, in welchem Theaetet verwundet wurde, mit etwas grösserer Wahrscheinlichkeit in den Anfang des, 394 beginnenden Korinthischen Krieges verlegt werde, als (mit Munck u. A.) in's Jahr 368: so ist doch über die Zeit der Abfassung des Dialogs damit nichts ausgesagt. Wie kurz oder wie lang der Zeit-
231 raum sein möge oder müsse, um den die Abfassung der Schrift selbst von dem Ereigniss auf das sie anspielt abstehe, dafür haben wir, die Wahrheit zu gestehen, durchaus kein Maass.

---

*) <Philologus XLIX, 1890, p. 230 ff.>

[1] Jahrb. f. Philol. 1881 S. 321 ff., 1882 S. 81 ff. Gött. Gel. Anz. 1884. S. 13 <unten 314> ff.

[2] Ueber die zeitgeschichtlichen Beziehungen des Platonischen Theaetet; Sitzungsber. der Berl. Akad. 1886 S. 631 ff.

Es können drei Jahre dazwischen liegen, es können ebensogut dreissig Jahre dazwischen liegen; behaupten lässt sich das Eine ebenso energisch wie das Andre; aber es lohnt nicht bei diesem Gegeneinander unbeweisbarer Behauptungen sich aufzuhalten[1]. Die Entscheidung muss von anderswoher gewonnen werden.

Ein wirklich brauchbares Indicium für die Abfassungszeit der Schrift bietet allein die Stelle, von der meine früheren Betrachtungen ausgegangen waren: p. 174 D—175 B. Hier spielt Plato an auf Lobreden, in denen Könige seiner eigenen Zeit verherrlicht wurden. Solche Lobreden hat es vor dem Euagoras des Isokrates, d. h. jedenfalls vor 374, nicht gegeben. Also hat Plato den Theaetet einige Zeit nach 374, geschrieben. Dies war das Ergebniss meiner früheren Ausführungen; ich finde daran auch jetzt, nachdem Zeller die von mir hinreichend berücksichtigten Einwände Köstlins etwas weiter ausgeführt hat, nichts zu ändern oder einzuschränken.

Bliebe aber auch über die Beziehung des Plato auf bestimmte Lobredner gleichzeitiger Könige ein Zweifel möglich, so wird es doch, hiervon ganz unabhängig, gelingen, den Zeit-

---

[1] Vgl. Jahrb. f. Phil. 1881 p. 324 <oben 261>. — Zeller meint (Sitzungsber. 1887 S. 214 f.) noch einen „nicht zu verachtenden Beweis“ für die frühe Abfassungszeit des Theaetet aus p. 165 D des Gespräches gewinnen zu können. Die dort angebrachte Vergleichung eines schlauen Dialektikers mit einem im Hinterhalt liegenden πελταστικὸς ἀνὴρ μισθοφόρος „muss“ Plato, nach Zellers Behauptung, „unmittelbar“ nach den Thaten des Iphikrates und seiner Peltasten im Anfang des korinthischen Krieges niedergeschrieben haben. Dies zuzugeben wäre selbst dann nicht der entfernteste Grund, wenn Plato wirklich auf Iphikrates und seine Peltasten anspielte. Nun aber fehlt in den vier Worten, aus denen die ganze Vergleichung besteht, selbst die leiseste Spur einer solchen Anspielung und jede Veranlassung an Iphikrates zu denken. Iphikrates hat die Waffengattung der Peltasten nicht geschaffen. πελτασταί, und zwar πελτασταὶ μισθοφόροι, gab es im athenischen Heere schon während des peloponnesischen Krieges: nach Iphikrates und seinen Erfolgen sind sie nicht abgekommen, vielmehr begegnen sie insbesondere in den Kämpfen bis 362 vielfach; dass vorzugsweise diese leichte Truppe verwendet wurde wenn ein Hinterhalt gelegt werden sollte, versteht sich von selbst (vgl. z. B. Xenoph. Hell. V 1, 10. 12). Plato konnte in jedem Jahre seines Lebens sicher sein vollkommen verstanden zu werden, wenn er einen ränkevollen Eristiker (der noch dazu Honorar, μισθός, für seine Künste verlangt) mit einem ἐλλοχῶν πελταστικὸς ἀνὴρ μισθοφόρος verglich.

punkt, nach welchem der Theaetet abgefasst sein muss, zu
232 bestimmen lediglich aus der Erwähnung von Leuten die durch einen Stammbaum von 25 Ahnen ihr Geschlecht bis zum Herakles hinaufführen: ἐπὶ πέντε καὶ εἴκοσι καταλόγῳ προγόνων σεμνυνομένων καὶ ἀναφερόντων εἰς Ἡρακλέα τὸν Ἀμφιτρύωνος, p. 175 A. Auch Zeller muss anerkennen, dass hiermit (da an das macedonische Königshaus nicht gedacht werden kann) angespielt werde auf einen spartanischen König[1]. Es kommt nur darauf an festzustellen, von welchem der, zu Platos Lebzeiten regierenden spartanischen Könige gesagt werden könne, dass er sich einer Reihe von 25 Ahnen bis zu Herakles hinauf rühmen dürfe. Ich hatte an Agesilaos gedacht. Dessen Stammbaum umfasst von Herakles abwärts, wenn man sowohl Herakles als Agesilaos mitrechnet, 25 Namen. Die Reihe der Namen lässt sich feststellen, wenn man die Nachrichten des Pausanias III 7 und des Herodot VIII 131 mit einander verbindet. Freilich giebt schon dies Zeller nicht zu. Er sagt (S. 645): „Wenn auch diese beiden Listen [die des Herodot und die des Pausanias] in den Namen mehrfach von einander abweichen, stimmen sie doch darin überein, dass in beiden Leotychides, der Ururgrossvater des Agesilaos, der sechszehnte Nachkomme des Prokles, der zwanzigste des Herakles (diesen selbst mitgezählt) ist. Dadurch wird ausser Zweifel gestellt, dass nach der officiellen Zählung der heraklidischen Ahnen die Zahl zwanzig für Leotychides feststand, dass somit sein Ururenkel Agesilaos nicht als der fünfundzwanzigste, sondern nur als der vierundzwanzigste gezählt werden konnte." — An diesen Angaben ist fast alles unrichtig. Denn 1) Leotychides war nicht Ururgrossvater sondern Urgrossvater des Agesilaos. 2) Wenn L. der 16. Nachkomme des Prokles wäre, so wäre er eben damit nicht, wie Zeller behauptet, der 20. Nachkomme des Herakles (diesen selbst mitgezählt) sondern der 21. Denn

[1] Auch die Glücklichpreisung wegen grossen Landbesitzes (p. 174 E) und das: βασιλεὺς εὐδαίμων κεκτημένος ταὐ χρυσίον (p. 175 C) passt vorzüglich auf spartanische Könige: die Spartaner sind an Landbesitz und Besitz von Gold und Silber πλουσιώτατοι τῶν Ἑλλήνων, καὶ αὐτῶν ἐκείνων ὁ βασιλεύς. Plat. Alcib. I. 122 D – 123 A. König Agis III. besass grosse οὐσίαν, πολλὴν μὲν οὖσαν ἐν τοῖς γεωργουμένοις καὶ νεμομένοις, ἄνευ δὲ τούτων ἑξακόσια τάλαντα νομίσματος ἔχουσαν. Plut. Agis 9.

vor Prokles hat der Stammbaum fünf Namen, nicht vier, wie
Zeller vorauszusetzen scheint. 3) Nicht einmal das trifft zu,
dass Pausanias und Herodot den Leotychides übereinstimmend
an 16. Stelle nach Prokles nennen. Bei Herodot steht sein 233
Name an 16. Stelle, bei Pausanias vielmehr an 17. Stelle nach
Prokles (diesen mitgezählt). Uebrigens ist es unzulässig, die
beiden Listen kurzweg mit einander in Parallele zu setzen. Sie
„weichen in den Namen mehrfach von einander ab“: natürlich,
denn Herodot und Pausanias reden von verschiedenen Dingen.
Pausanias giebt ein Verzeichniss der zur Regierung gelangten
Könige von Sparta, Herodot eine Aufzählung der Vorfahren
des Leotychides, von denen einige, wie er selbst angiebt, die
Königswürde nicht bekleidet haben[1]. Zur Herstellung der
Ahnenreihe des Agesilaos bietet eben darum zunächst Herodot
das Material. Nun fehlt bei ihm der Name des Soos, den
Pausanias als Sohn und Nachfolger des Prokles und Vater
des Eurypon kennt. Es ist streitig, ob dieser Name (wie auch
ich mit K. O. Müller u. A. glaube) nur durch Zufall im Texte
des Herodot ausgefallen ist, oder ob zu Herodots Zeit die
Königsliste den Namen des Soos noch gar nicht kannte. Dass
aber zu Plato's Zeit Soos schon in der Liste stand, ist mehr
als wahrscheinlich. Plato ist der erste, der den Soos nennt[2];
in der Reihe der Könige aus dem Geschlecht der Prokliden
kennen ihn Autoren des vierten Jahrhunderts, Dieuchidas (Plut.
Lycurg. 1) und Ephorus[3]. Nimmt man aber Soos in die Reihe

[1] Es braucht uns hier nicht zu kümmern, wie man den Widerspruch zwischen Herodot und Pausanias ausgleichen will, der dadurch entsteht, dass nach Herodot nur die zwei nächsten Vorfahren des Leotychides nicht Könige waren, bei Pausanias aber sieben Königsnamen stehen, die bei Herodot nicht vorkommen. Glaublicher ist es jedenfalls, dass im Texte des Herodot die Zahl verschrieben, ΓII statt II (mit Palmerius und H. Stein) einzusetzen sei, als dass Pausanias von Theopomp bis Agesikles eine Reihe von gefälschten (zu welchem Zweck? oder in welcher Noth gefälschten?) Namen willkürlich eingesetzt habe, wie Dum, die spartan. Königslisten S. 18 ff. meint.

[2] Λακωνικῷ ἀνδρὶ τῶν εὐδοκίμων ὄνομα ἦν Σοῦς. Cratyl. 412 B. Gemeint ist jedenfalls der Sohn des Prokles (ein andrer Mann des Namens begegnet uns in spartanischer Geschichte nicht); Plato nennt ihn nicht König, hatte dazu aber auch in dem dortigen Zusammenhang keinen Anlass.

[3] Zu Ephorus' Zeit war die Einschiebung des Soos in die Reihe der

234 der Ahnen auf, so ist Agesilaos der 20. von Prokles, der 25. von Herakles an. Vgl. Jahrb. f. Phil. 1881 S. 321 <oben 257>.

Ob nun aber, nach griechischem Sprachgebrauch, von einem Manne der im Stammbaum der Herakliden an 25. Stelle nach Herakles (diesen mitgezählt) steht, der also ὁ πεντεκαιεικοστὸς ἀφ' Ἡρακλέους ist, gesagt werden kann (wie ich und Bergk annahmen), dass er ἐπὶ πέντε καὶ εἴκοσι καταλόγῳ προγόνων σεμνύνεται: das ist mir allerdings nach Zellers Ausführungen zweifelhaft geworden. Zwar, wenn z. B. Herodot (8, 137), um auszudrücken, dass Alexander I. von Macedonien im 7. Gliede von Herakles abstamme, den Herakles dessen ἕβδομος γενέτωρ, siebenten *Vorfahren*, nennt, oder wenn der Urgrossvater einer Frau deren τέταρτος *πρόγονος* genannt wird[1], so ist das doch noch etwas mehr als wenn umgekehrt der Urenkel τέταρτος ἀπὸ τοῦ προπάππου, Alexander ἕβδομος ἀφ' Ἡρακλέους genannt würde, und kommt der für Plato angenommenen Ausdrucksweise sehr nahe. Aber der Sprachgebrauch allein kann entscheiden, und ich kenne in der That keinen Fall, in dem die Cardinalzahl in der Weise angewendet würde, dass z. B. von einem Manne, dessen Stammbaum von Herakles abwärts (und diesen eingeschlossen) sechs Vorfahren aufwiese, gesagt würde, er habe ἑπτὰ προγόνους ἀφ' Ἡρακλέους. Ist also dieser Einwand Zellers zutreffend, und kann somit Agesilaos der von Plato gemeinte König nicht sein, so werden wir (was ich schon in den Jahrb. f. Phil. 1881 S. 322 <oben 258> nicht

---

Prokliden bereits allgemein angenommen: Λυκοῦργον ὁμολογεῖσθαι παρὰ πάντων ἕκτον ἀπὸ Προκλέους γεγονέναι sagt Ephorus bei Strabo X p. 481. Der 6. nach Prokles (diesen mitgerechnet) ist Lykurg (der jüngere Bruder des Polydektes, nach Ephorus, Strab. p. 482) nur, wie allgemein anerkannt, wenn zwischen Prokles und Eurypon Soos eingeschoben ist (vgl. Rhein. Mus. 36. 400 <oben 22 f.>). — Nach jener Stelle des Strabo, und nach der positiven Angabe in Schol. Pind. P. 1, 120, dass Ephorus den Lykurg ἑνδέκατον ἀφ' Ἡρακλέους genannt habe, muss man annehmen, dass er selbst dieser damals bereits allgemein verbreiteten Rechnung sich angeschlossen habe. Wie damit das scheinbar widersprechende: ἀπὸ Εὐρυπῶντος τοῦ Προκλέους (Eph. bei Strab. VIII p. 366) auszugleichen sei, untersuche ich hier nicht. Genug dass zu Ephorus' Zeiten Soos schon seinen festen Platz unter den Prokliden hatte. Also auch wohl schon zu Platos Zeit.

[1] Pausan. I 37, 1 (erläutert von Dittenberger, Hermes 20. 17 A. 2); vgl. Paus. VIII 10, 10. Häufiger τέταρτος ἀπόγονος u. ä.: Paus. II 13, 2; II 29, 4; V 10, 8; 13, 2; VIII 22, 1; X 28, 3. (Vgl. 3, 5).

abgewiesen habe) noch um eine Generation weiter herabzusteigen haben. Was gewinnen aber hierbei diejenigen, die den Theaetet gerne in möglichst frühe Zeit hinaufrücken möchten?

Zeller (S. 646) meint, einen spartanischen König „auf den Platos Beschreibung genau passe", und der zugleich in dem als Abfassungszeit des Theaetet erwünschten Jahre regierte, gefunden zu haben in *Agesipolis*, dem jüngeren Collegen des Agesilaos, aus dem Geschlechte der Eurystheniden. Dieser, 235
394 noch unmündig zur Regierung gekommen, sei 392 oder 391 [vielmehr: frühestens 390, wahrscheinlich erst 388] zuerst, gegen Argos, ins Feld gezogen, und damals habe vielleicht er selbst seiner heraklidischen Vorfahren stolz gedacht, oder Andere haben damals rühmend hervorgehoben „wie würdig er sich gleich bei der ersten Probe seiner 25 Ahnen gezeigt habe", und diese Aeusserungen haben Platos Tadel hervorgerufen.

Wie glücklich oder unglücklich der Gedanke sein mag, dass Plato sich über die vorausgesetzte Aeusserung eines beliebigen jungen Königs (des Königs eines Staates mit dem damals Athen im Kriege stand) oder irgend Jemandes seiner Umgebung so sehr ereifert haben solle, brauche ich nicht zu untersuchen.

Denn auf diesen Agesipolis trifft das nicht zu, was Zeller selbst mit Recht als nothwendiges Erforderniss des Gesuchten bezeichnet: dass er von Herakles abwärts (und diesen mitgezählt) 25 Ahnen besitze. Zwar Zeller (S. 648) behauptet das. Agesipolis, sagt er, „ist der einzige spartanische König aus Platos Zeit, der sich mit 25 Ahnen aus dem Hause des Herakles brüsten konnte." Zeller hat nicht für nöthig gehalten, einen Beweis seiner Behauptung mitzutheilen. Um so nöthiger ist es, auszusprechen, dass auch diese Behauptung irrig ist, da Agesipolis keineswegs 25 Ahnen, von Herakles abwärts, hatte, er nicht mehr als Agesilaos, sondern ebenfalls nur 24.

Die Reihe der Vorfahren des Agesipolis lässt sich aus den vollkommen übereinstimmenden Berichten des Herodot (VII 204; IX 10) und des Pausanias (III 2—5) leicht ablesen. Für den Anfang der Reihe, von Eurysthenes bis Alkamenes, dient zur Bestätigung die von Diodor (bei Euseb. Chron. I

p. 221. 223 Sch.) nach Apollodor (und Ephorus)[1] mitgetheilte
236 Königsreihe, für den Schluss (von Pausanias, Sohn des Kleombrotos, an) Plutarch, Agis 3[2]. Folgendes ist die Reihe. 1. Herakles. 2. Hyllos. 3. Kleodaios. 4. Aristomachos. 5. Aristodemos. 6. Eurysthenes. 7. Agis. 8. Echestratos. 9. Labotas. 10. Doryssos. 11. Agesilaos. 12. Archelaos. 13. Taleklos. 14. Alkamenes. 15. Polydoros. 16. Eurykrates. 17.

---

[1] Dass Diodor zwar den Abstand der Heraklidenwanderung (80 J.), der 1. Olympiade (408 J.) von Ἰλίου ἅλωσις nach Apollodor (den er nennt), die Zahlen der Regierungsdauer der einzelnen Könige von Eurysthenes bis Alkamenes aber nach E p h o r u s (den er nicht nennt) gegeben hat, ist eine schlagend richtige und wahrhaft lichtbringende Wahrnehmung Ungers. Von Eurysthenes' 1. Jahre bis zum 10. Jahre des Alkamenes = Olymp. 1, 1 regieren diese Könige nach Diodors Liste 294 Jahre. das 1. Jahr des Eurysthenes = Ἡρακλειδῶν κάθοδος fällt also auf 1069 vor Chr., und dies ist die von E p h o r u s für dieses Ereigniss festgesetzte Zeit (Clem. Strom. I 337 A). Demnach gehört aber auch die Gleichsetzung von Ol. 1 mit dem 10. Jahre des Alkamenes in die Rechnung des Ephorus, und nicht, wie man vor Unger allgemein annahm, in die des Apollodor. Apollodor rechnete von der Heraklidenrückkehr bis Ol. 1 328, resp. 327 Jahre. Es scheint aber dass ihm (wie noch dem Eusebius im χρον. κανών) Olymp. 1 zusammenfiel mit dem l e t z t e n Jahre des Alkamenes. und dass er im Uebrigen die Zahlen des Ephorus für die einzelnen Regierungen der neun ersten Eurystheniden, mit einer geringen Modification, festhielt. Nach Apollodor fiel das J. 943 vor Chr. in die Regierung des Agesilaos: Clem. Strom. I 327 A (Lykurg ἐπὶ τῆς Ἀγησιλάου βασιλείας auch bei Paus. III 2, 4). Unter der Voraussetzung dass Ol. 1 = Alk. ann. 10 sei, war diese Coincidenz nur mit argen Gewaltmitteln durchzusetzen. Setzt man das l e t z t e Jahr des Alk. = Ol. 1, und steigt von da aufwärts, so ergiebt sich folgende Chronologie: es regiert Alkamenes (37 J.) 813—776: Taleklos (40) 853—813; Archelaos (60) 913—853, A g e s i l a o s (44) 957—913. So also wird Apollodor gerechnet haben. Im Uebrigen musste er, wie ja auf der Hand liegt, die von Ephorus gegebene Summe der Regierungsjahre jener Könige noch um 6 Jahre (im Ganzen um 33 J.) verstärken. Er hat wahrscheinlich (wie in Hss. des Armeniers, wohl als eine von Diodor, eben aus Apollodor, angemerkte Variante, steht, p. 223. 28) dem Echestratos 37 (statt 31) Jahre gegeben, sonst aber sich von Ephorus nicht entfernt. Es hätten nach ihm dann regiert Eurysthenes (42 J.) 1103—1061: Agis (1) 1061—1060: Echestratos (37) 1060—1023; Labotas (37) 1023—986; Doryssos (29) 986—957; Agesilaos (44) 957—913 u. s. w. — Das 18. Jahr des Alkamenes, auf welches, nach Eusebius' auch heute noch unverständlicher Angabe, Apollodor die Λυκούργου νόμιμα gesetzt haben soll. fällt nun also auf 796 (nicht auf Ol. 3, 1, wie ich, mit den Andern Apollodors Rechnungsweise verkennend, annahm, Rhein. Mus. 36, 528 <oben 63 A.>).

[2] Man halte sich auch das von Clinton, Fast. Hell. II p. 221 Kr. entworfene Stemma vor.

Anaxandros. 18. Eurykratidas. 19. Leon. 20. Anaxandridas. 21. Kleombrotos. 22. Pausanias. 23. Pleistonax. 24. Pausanias. Dieses Pausanias Sohn ist Agesipolis I., und man sieht nun wohl, dass dieser nicht 25 Heraklidische πρόγονοι hat, wie Zeller angiebt, sondern nur 24[1].

[1] Ich habe mir nicht den Kopf darüber zu zerbrechen, wie Zeller zu der unrichtigen Annahme, dass Agesipolis I. von Herakles abwärts 25 Ahnen gehabt habe, gekommen sein mag. Wenn ich aber sehe, dass der Name des Agesipolis I., wenn man die 5 Stellen des Stammbaumes vor Eurysthenes zu der Zahl der von diesem an regierenden Könige aus dem Hause der Eurystheniden zählt, allerdings an 26. Stelle steht, so kommt mir der Gedanke, ob nicht Zeller etwa nur die Königsliste ins Auge gefasst und übersehen habe, dass die Reihe der πρόγονοι des Agesipolis mit der Reihe der vor ihm regierenden Könige nicht durchaus identisch war. Natürlich will ich hiermit nicht gesagt haben, dass Zeller den Begriff der Vorfahren, die einen spartanischen König, seiner Abstammung nach, mit Herakles verbanden, habe verwechseln können mit dem Begriff seiner Vorgänger in der Königswürde, die, soweit sie nicht in gerader Linie πρόγονοι des betreffenden Königs waren, auch nicht zu diesen seinen πρόγονοι, Vorfahren oder Ahnen, gezählt werden konnten, sowenig bei Agesipolis wie z. B. in der Ahnenreihe des Leotychides, die Herodot 8, 131 mittheilt. Jede Möglichkeit eines Missverständnisses ist ja dadurch abgeschnitten, dass Plato den völlig unzweideutigen Ausdruck: πρόγονοι gebraucht hat. Und selbst eine willkürliche Missdeutung der Platonischen Worte würde nichts einladendes haben. Wollte sich auch Einer entschliessen, dem klaren Wortsinn zuwider, dem Ausdruck πρόγονοι die Bedeutung: Vorgänger in der Königswürde, unterzuschieben, so käme er bei Agesipolis I. gar nicht auf seine Rechnung: denn Vorgänger in der Königswürde, aus dem Hause der Eurystheniden, hatte Agesipolis I. nicht einmal 24, sondern nur 20; die Königsreihen beginnen erst mit Eurysthenes und Prokles. Und um diese 20 die πρόγονοι des Agesipolis nennen zu können, müsste man zu dessen „πρόγονοι“ drei Könige rechnen (Kleomenes I., Leonidas, Pleistarchos) die auf keine Weise zu seinen Ahnen gehörten („denn ein Seitenverwandter ist keiner von den Ahnen“, sagt Zeller S. 645 sehr treffend, schon damit seine völlig richtige Auffassung der Platonischen Worte bekundend), dagegen aber seinen leiblichen Urgrossvater und Ururgrossvater (Pausanias und Kleombrotos) aus der Reihe seiner πρόγονοι ausschliessen, weil sie die Königswürde nicht bekleidet haben. Das wäre denn doch zu viel der Absurdität. — Dies sei nur gesagt, damit nichts übergangen werde. Gegen Zeller sind diese Bemerkungen nicht gerichtet; denn dass dieser die weder einem Missverständniss noch einer Missdeutung Raum bietenden Worte des Plato von dem πέντε καὶ εἴκοσι κατάλογος προγόνων vollkommen richtig verstanden hat, versteht sich von selbst, und geht auch aus seiner überall wiederholten Uebersetzung des W. πρόγονοι durch „Ahnen“ hervor. Hätte er unter πρόγονοι etwas anderes verstanden wissen wollen als was Jeder, der Griechisch gelernt hat, darunter verstehen muss, so hätte er das ja natürlich ausdrücklichst ausgesprochen, aussprechen müssen.

237 Somit ist Agesipolis I. *nicht* der von Plato gemeinte König; es ist nicht möglich, dass unter seiner Regierung (394—380) der Theaetet verfasst sei. Sondern es bleibt nunmehr kein Ausweg: da weder auf Agesilaos noch auf Agesipolis Platos Beschreibung passt, so müssen wir, um den spartanischen König aufzufinden, auf dessen 25 Ahnen Plato anspielt, um eine Generation weiter herabsteigen. Es bleibt die Wahl zwischen Archidamos III. (reg. 361—338), Sohn des Agesilaos, und einem Könige des anderen Hauses. Dem Agesipolis (der 380 kinderlos starb) folgte sein Bruder Kleombrotos (reg. 380—371), den Plato natürlich ebensowenig meinen kann wie den Agesipolis. Auf Kleombrotos folgen seine Söhne Agesipolis II. (371/70) und Kleomenes II. (reg. 370—309). Erst in ihnen, aber ebenso (nach dem oben über die Ahnenreihe des Agesilaos Auseinandergesetzten) in dem Eurypontiden Archidamos III. haben wir Könige die sich, von Herakles abwärts (und diesen mitgerechnet), einer Reihe von 25 Ahnen rühmen konnten. An Archidamos als den bei Plato Gemeinten zu denken, könnte der Umstand bewegen, dass wir thatsächlich von vielen Lobreden wissen, die diesem gewidmet wurden (s. Jahrb. f. Phil. 1881 S. 323 <oben 259>). Da es aber keinesfalls vor Agesipolis II. einen König gab, auf den Platos Anspielung zuträfe, so ist nunmehr festgestellt, *dass der Theaetet nicht vor 371 verfasst sein kann*[1].

Dieses Ergebniss ergänzt nur das auf anderem Wege gewonnene Resultat meiner früheren Untersuchung über die Abfassungszeit des Theaetet. Es steht im Widerspruch wohl mit manchem: *hoc volo, sic iubeo*, nicht aber mit irgend einem wirk-

[1] Zum Schluss wird man hier nicht ohne Heiterkeit das *arbitrium* vernehmen, welches über die ganze Streitfrage abzugeben Herr Franz Susemihl sich für berufen gehalten hat. „*Theaetetum aut ipso anno 390 aut tempore proxime sequente* (?) *vix post pacem Antalcidae prodiisse, nisi vehementer fallor, Zeller argumentis demonstravit quibus firmiores* (sic) *omnino non solent inveniri in hoc quaestionum genere, ea ipsa re recte usus qua abusi erant Bergkius et Rohdeus.*“ (Ind. schol. Gryph. 1887 p. XII). Nun — αὕτη μὲν ἡ μήρινθος οὐδὲν ἔσπακεν. Indess — wer weiss? vielleicht dass irgend ein Liebhaber der *argumenta firmiora*, um den 25 Ahnen des Agesipolis I. doch noch auf die Beine zu helfen, das chronologische Phantom des „cemenelaus“ aus den Exc. Barb. ans Licht zu beschwören sich begeistert fühlt. Dann werden wir vielleicht über *usus* und *abusus* aufs Neue belehrt.

lich haltbaren Argument für die frühe Ansetzung der Schrift.
Und endlich, es steht in schönstem Einklang mit den Ermitte-
lungen der, seit Dittenbergers kräftiger Anregung[1], mit gröss-
tem Erfolg und steigender Sicherheit der Ausübung betriebenen
Untersuchungen über die zeitliche Entwicklung der Platonischen
Sprache, wie sie nach dem Vorgang besonders von Schanz[2],
Gomperz[3], Siebeck[4], neuerlich Constantin Ritter[5], zu einem
vorläufigen Abschluss gebracht hat. Es kann Niemand ver-
hindert werden, vor den Ergebnissen dieser Studien über die
Chronologie der Platonischen Schriften die Augen zu schliessen;
aber man glaubt doch wohl nicht ernstlich, durch solches
Ignoriren, oder auch durch einseitiges Betrachten vereinzelter,
weniger sicheren Beweisstücke etwas ausgerichtet zu haben
gegen die, in ihrer Gesammtheit ganz unwiderstehliche Wucht der
aus den thatsächlichen Erscheinungen der Platonischen Sprach- 238
entwicklung gewonnenen Ergebnisse jener Untersuchungen.
Jede zeitliche Anordnung der Platonischen Schriften kann nur
dann für glaublich gelten, wenn sie sich mit den für die Chro-
nologie dieser Schriften gewonnenen übereinstimmenden Resul-
taten jener von so verschiedenen Seiten angestellten sprach-
lichen Forschungen in Einklang zu halten vermag. Nun ver-
einigen sich die Beobachtungen aller soeben genannten Forscher
dahin, dass nach sprachlichen Merkmalen der Theaetet un-
möglich in eine so frühe Zeit gesetzt werden kann wie die,
welche Zeller dieser Schrift anweist. Eine lange Reihe Pla-
tonischer Schriften liegt zeitlich dem Theaetet voran, darunter
z. B. der Μένων. Nach Dittenberger, Schanz, Siebeck und
nicht minder nach Ritters ausgedehnten und höchst umsichtig
geführten Untersuchungen ist der Theaetet jünger als das
Συμπόσιον, das ja jedenfalls nach 385 verfasst ist. Ich könnte
mich vollständig einverstanden erklären mit Ritters Vermuthung
(S. 128), dass der Theaetet um das J. 370 verfasst sein möge[6].

[1] Hermes XVI 321 ff.

[2] Hermes XXI 439 ff.

[3] Platon. Aufsätze I (1887) p. 13 ff.

[4] Unters. zur Philos. d. Griechen. 2. Aufl. S. 253 ff.

[5] Untersuchungen über Plato. Stuttg. 1888.

[6] Jedenfalls nicht unmittelbar vor dem Σοφιστής, der (wie Ritter auf dem Gebiete seiner Beobachtungen nachweist und aus der Gesammt-

Ueber 371 hinauf zu gehn mit der Ansetzung der Abfassungszeit gestattet die einzige zu chronologischen Schlüssen verwendbare Zeitandeutung der Schrift nicht; aber es liegt wenigstens kein zwingender Grund vor, unter das J. 370 (etwa der Anfänge des Kleomenes II.) herunterzugehn.

Vierter Artikel*).

1 Gegen meinen Aufsatz über die Abfassungszeit des Platonischen Theaetet (Philolog. XLIX 230—239) hat E. Zeller (im Archiv f. Gesch. d. Philos. IV 189—214) eine Erwiderung gerichtet, in der er seine Ansicht über den gleichen Gegenstand neu zu begründen versucht. Ich will mich der Aufgabe nicht entziehen, auch diese Ausführungen noch zu beleuchten.

Zeller entwickelt alle Gründe, die ihn zu der Annahme bestimmen, dass der Thaetet um das J. 391 verfasst sei, abermals in voller Ausdehnung. Auf die übrigen Argumente, die entweder für die Entscheidung der Streitfrage irrelevant oder von beiden Seiten genügend erörtert worden sind, nochmals einzugehn, besteht für mich keine Veranlassung[1]. Ich werde einzig den Punkt ins Auge fassen, an dem die Entscheidung

---

färbung des Styls jedem Leser merklich geworden sein wird oder sein sollte) eine neue, auch vom Theaetet sich einigermaassen unterscheidende Schreibweise, die des alternden Plato, einleitet. Ritter erklärt die fühlbare Differenz zwischen der Darstellungsform der äusserlich doch so eng mit einander verbundenen Schriften Theaetet und Sophistes-Politicus sehr ansprechend daraus, dass zwischen dem Theaetet und der Ausführung des Sophistes vielleicht eine längere, durch andre als schriftstellerische Thätigkeit ausgefüllte Zeit liege, am Glaublichsten die Jahre des zweiten und dritten sicilischen Aufenthaltes des Plato.

*) <Philologus L, 1891, p. 1 ff.>

[1] Zeller beklagt sich lebhaft darüber, dass ich in meinem letzten Aufsatz die Gründe, welche er gegen eine Bestimmung der Zeit des Theaetet nach dem Euagoras des Isokrates geltend gemacht hatte, nicht berücksichtigt habe. Er hat vergessen hinzuzufügen, dass ich dort auf meine Auseinandersetzungen, in den Jahrb. f. Philol. 1882 p. 81 <oben 263> ff. hingewiesen hatte, in denen ausführlichst auf die Einwendungen Köstlins eingegangen ist, mit denen sich Zellers Bemerkungen in allem Wesentlichen decken. Dadurch dass die gegnerischen Argumente (nun zum dritten Mal) wiederholt werden, fühle ich mich nicht angelockt, auch meinerseits meine Ausführungen, an denen ich durchaus festhalte, noch einmal abzuschreiben.

auch allein gewonnen werden kann, die Stelle an der Plato 2
spottend gewisser Leute gedenkt ἐπὶ πέντε καὶ εἴκοσι καταλόγῳ προγόνων σεμνυνομένων καὶ ἀναφερόντων εἰς Ἡρακλέα τὸν Ἀμφιτρύωνος (p. 175 A).

Diese Worte hatte bisher wohl jeder Leser dahin verstanden, dass hier geredet werde von dem Stammbaume eines Heraklesnachkommen, gebildet durch eine fünfundzwanziggliedrige Kette von Vätern und Söhnen, die in direkter Ascendenz von dem jüngsten Glied der Reihe bis zum Herakles hinaufführte. Und auch in aller Zukunft wird, wer nicht besondere Gründe hat, sich eine andre Auslegung auszudenken, unter den πρόγονοι dieser Stelle „Ahnen“ im eigentlichen Sinne, Vorväter des an letzter Stelle stehenden Herakliden, verstehn. Ganz ebenso, und zwar ganz bestimmt als Bezeichnung der direkten Ascendenten, mit Ausschluss der Seitenverwandten, verstand Zeller selbst das Wort in seinem ersten Aufsatz[1]. Er meinte damals behaupten zu dürfen, „der einzige spartanische König aus Platos Zeit, der sich mit 25 Ahnen aus dem Hause des Herakles brüsten konnte“, sei Agesipolis I. (reg. 394—380). Indessen diese Behauptung, die von Herrn F. Susemihl alsbald als unwiderleglich ausgerufen wurde, beruhte, wie ich nachgewiesen habe, nur auf einem Zahlenversehen, wie solche in jenem Aufsatze Zeller noch mehrfach begegnet sind. Agesipolis I. hatte gar nicht 25, sondern nur 24 heraklidische Ahnen.

Hiergegen liess sich nichts einwenden. Da nun dennoch an Agesipolis I. als dem von Plato hier gemeinten Könige festgehalten werden sollte, so musste die Auslegung der platonischen Worte geändert werden. In dem neuen Aufsatz lässt daher Zeller seine ehemalige Auffassung, nach welcher die 25 πρόγονοι ebensoviele Ahnen des Agesipolis bedeuten sollten, fallen, vielmehr stillschweigend verschwinden, so dass die Leser

[1] Dass Zeller in seinem ersten Aufsatz unter πρόγονοι die leiblichen Vorväter des Agesipolis, dessen Ascendenten im eigentlichsten Sinne verstand, habe ich in meinem vorigen Aufsatz, unter Hinweisung auf völlig unzweideutige Aeusserungen Zellers, constatirt. Gegen diesen Nachweis lässt sich in der That nichts ausrichten. Da Zeller in dem neuen Aufsatz gegen diese meine Behauptung nichts einwendet, so ist auch von seiner Seite deren Richtigkeit stillschweigend zugestanden.

dieses neuen Aufsatzes keine Ahnung davon bekommen können, dass die darin bekämpfte Auslegung des Wortes πρόγονοι
3 eben die sei, die bis dahin Zeller selbst festgehalten hatte. Nunmehr soll das Wort πρόγονοι bedeuten nicht die leiblichen Vorfahren, die Ascendenten des von Plato gemeinten Königs, sondern dessen Vorgänger in der Königswürde. Vorgänger in der spartanischen Königswürde hatte zwar Agesipolis I. nur 20, oder, wenn man Aristodemos hinzurechnet, 21. Wer aber sehr gutmüthig sein will, mag darüber hinwegsehn, wenn auch Herakles, Hyllos, Kleodaios, Aristomachos zu der Zahl der Vorgänger des Agesipolis I. auf dem spartanischen Königsstuhl geschlagen werden, die zwar keine Könige waren, am wenigsten Könige von Sparta, aber doch immerhin Prätendenten auf Königsherrschaft im Peloponnes, wenn auch nicht gerade in Sparta[1]. Nimmt man es in diesem Punkte nicht genau, so kann man sagen, dass Agesipolis I. 25 Vorgänger in der Königswürde gehabt habe: und so liesse sich denn an der Behauptung so halbwegs festhalten, dass Agesipolis I. der König sei, auf den Plato anspiele — wenn sich beweisen liesse, dass der Ausdruck πρόγονοι hier nicht Ahnen sondern Regierungsvorgänger bezeichne. Zeller giebt sich redlich Mühe, diese Auslegung als möglich, ja nothwendig zu erweisen: dennoch muss er selbst der Stärke seiner Beweisführung nicht recht getraut haben. Er würde sich sonst schwerlich noch zu allem Uebrigen solche Auswege eröffnet haben (die, wenn sie gangbar wären, seine ganze übrige Argumentation fruchtlos und überflüssig machen würden), wie er sie p. 201/2 andeutet. Dort sagt er: „wenn jemand der Meinung wäre, es wäre nicht undenkbar, dass der König, um den es sich handelt, sich nur als den 25sten seit Herakles bezeichnet, und erst Plato daraus

[1] Die Reihen der spartanischen Könige beginnen erst mit Eurysthenes und Prokles, sowohl bei Pausanias III als in den aus Ephorus und Apollodor excerpirten Königslisten des Diodor bei Eusebius (vgl. auch Plut. Lycurg 1 extr.). Wer als πρόγονοι des Agesipolis nur dessen Regierungsvorgänger rechnen wollte, käme eben gar nicht bis zu Herakles hinauf, sondern höchstens (nach Herod. 6, 52) bis zu Aristodemos. Herakles selbst ist πρόγονος des Ages. nicht als sein Vorgänger in der Herrschaft, sondern lediglich als der Urahne (ἀρχηγέτης) seines Geschlechts. Nur so kann es auch Plato gemeint haben.

25 Ahnen seit Herakles gemacht hätte, so wäre ihm schwer zu beweisen, dass es sich unmöglich so verhalten haben könne". Dem Plato habe es „besser passen" können, die Zahl der πρόγονοι, von der in Wirklichkeit die Rede gewesen sei, von 24 auf 25 „abzurunden". Auch sei es möglich, dass Plato (der ausdrücklich von einer Ausmündung der Ahnenreihe bei 4
Herakles redet) unter den 25 Ahnen den Amphitryon auch noch mitgezählt habe. Ja freilich, wer solche Dinge ernsthaft vorbrächte, mit dem würde Niemand streiten mögen. Aber wie bedenklich muss es um eine Sache stehn, deren gewandter Vertheidiger auch solche, jede ehrliche Discussion unmöglich machende Auskunftsmittel nicht ganz verschmähen durfte.

Um nun also zu beweisen, dass πρόγονοι eines Mannes auch dessen Amtsvorgänger heissen können, gleichgültig, ob sie zu seinen Ahnen gehören oder nicht, stellt Zeller (p. 203 ff.) zunächst solche Beispiele zusammen, in denen das Wort πρόγονοι eine weitere Bedeutung hat, ausser den direkten Ascendenten auch die Seitenverwandten früherer Generationen, überhaupt „Vorfahren" in weitem Umkreise bezeichnet. Dass das Wort diese weitere Bedeutung in zahlreichen Fällen hat, ist doch nun wirklich allzu bekannt, als dass mir jemals hätte in den Sinn kommen können, das so im Allgemeinen leugnen zu wollen. Dass aber auf den vorliegenden Fall die weitere Bedeutung anwendbar sei, das leugne ich jetzt wie früher. In seinem ersten Aufsatz, in dem er noch nicht ahnte, dass ihm der Ausdruck πρόγονοι bei Plato „Vorgänger in der Königswürde" bedeuten müsse, sagt Zeller (Ber. d. berl. Akad. 1886 p. 645): „ein Seitenverwandter ist keiner von den Ahnen". Darin liegt, absolut genommen, entschieden eine zu enge Begrenzung des Begriffes der πρόγονοι. Aber jedenfalls wollte Zeller damals nur sagen, dass in einem Falle, wie der von Plato erwähnte ist, es unmöglich sei, unter den πρόγονοι auch irgendwelche oder alle Seitenverwandte des an letzter Stelle des Stammbaumes stehenden Mannes mitzubegreifen; und in diesem Sinne war der Ausspruch vollkommen zutreffend. Wenn gesagt wird, dass ein Mann durch 25 πρόγονοι sein Geschlecht „auf Herakles zurückführe", so versteht es sich ganz von selbst — weil es in der Natur der Sache liegt — dass damit eine

Kette der Ahnen gemeint ist, die in gerader Linie aufwärts zu Herakles führt, und also den Abstand der Nachkommen von Herakles nach Generationen ermessen lässt. Das wäre bei Einrechnung der Seitenverwandten offenbar unmöglich; deren Zahl wäre auch schwer oder gar nicht genau zu bestimmen, und auf jeden Fall für Agesipolis I., oder wer immer der von Plato gemeinte Heraklide ist, viel grösser als 25. Dass thatsächlich, wie andere Völker, auch die Griechen, wo sie den Abstand eines Mannes von irgend einem seiner Vorfahren zahlenmässig ausdrücken, angeben wollen ὁπόστος ἀπ' ἐκείνου ἦν, dies so machen, dass sie an einer Kette von Vätern und Söhnen, deren Namen der Stammbaum ergab, aufwärts oder abwärts steigen, Seitenverwandte aber dabei ausser Acht lassen, — das versteht sich zwar abermals von selbst, lässt sich aber auch, wenn es geleugnet werden sollte — γένοιτο γὰρ ἂν πᾶν — leicht und vollständig beweisen.

Da also unter den 25 πρόγονοι auf keinen Fall die Vorfahren des Agesipolis mit Einrechnung aller oder irgend welcher Seitenverwandten verstanden werden können — Zeller selbst behauptet das gar nicht —, so sieht man nicht ein, was eigentlich durch die Belehrung über den hier nicht anwendbaren weiteren Sinn des Wortes πρόγονοι für die Aufhellung des vorliegenden Falles gewonnen sein soll.

In allen Fällen wird ein Familienzusammenhang zwischen dem als πρόγονος Bezeichneten und den Angehörigen jüngerer Generationen, als deren πρόγονος er gilt, vorausgesetzt. Auch dann ist dies der Fall, wenn ein Heros der πρόγονος des nach ihm benannten γένος (wie Asklepios der Asklepiaden Pl. Symp. 186 E), ein Gott der πρόγονος einer ganzen Stadtgemeinde heisst (wie in dem von Zeller aus Pl. Euthyd. 302 D angeführten Beispiel)[1]. Dass jemals das Wort πρόγονος seine ge-

[1] Die Griechen gehen bekanntlich in der Annahme verwandtschaftlichen Zusammenhanges ganzer Corporationen mit ihren sagenhaften Ahnen und in der Anwendung von Bezeichnungen, die solchen Zusammenhang aussprechen, viel weiter als nüchterne Berechnung gestatten würde. So wurden die ἥρωες ἐπώνυμοι der γένη, φυλαί, δῆμοι als deren Urväter betrachtet und bezeichnet, so heisst auf bekannten Inschriften Dionysos der „Ahn", ἀρχηγέτης der ganzen Gemeinde von Teos u. s. w. — Dass πρόγονος wie jedes Wort (z. B. auch πατήρ) gelegentlich auch

nealogische Bedeutung ganz verloren und als Bezeichnung des Amtsvorgängers eines Mannes als solchen gedient habe, ist nicht nachgewiesen. Zeller meint freilich ein Beispiel dieser Art zu kennen, das einzige welches seine Erklärung der platonischen Worte wenigstens als nicht ganz undenkbar erscheinen 6
lassen könnte. Es ist nun schon sehr bedenklich, dass einem Schriftsteller wie Plato eine sonst unerhörte, dem Wortsinn zuwiderlaufende Anwendung dieses Wortes zugemuthet wird auf Grund einer vereinzelten Wendung eines, fünfhundert Jahre nach Plato recht mangelhaft griechisch schreibenden christlichen Bischofs. Denn das rettende Beispiel hat Zeller aufgefunden in einem Bruchstücke des Briefes, den Meliton, Bischof von Sardes, an Marc Aurel gerichtet hat (bei Euseb. hist. eccl. 4, 26, 7). Aber selbst Meliton legt für die postulirte Bedeutung kein Zeugniss ab. Wenn er den Augustus den πρόγονος und ebenso dann die Nachfolger des Augustus die πρόγονοι des regierenden Kaisers nennt, so will das eben besagen, dass der Bischof, die Pietät des Kaisers gegen seine Vorgänger aufrufend, diese als seine Vorfahren auffasst[1], in der Reihe der von Augustus an regierenden Herren nicht eine kahle Amtsfolge, sondern eine verwandtschaftlich verbundene Kette von Herrschern sehn will. Als aller A u g u s t i und so auch des Imp. Caesar M. Aurelius Antoninus A u g u s t u s Urahn gilt ihm der erste Augustus, und nur als solchen nennt er ihn und kann er ihn nennen den πρόγονος seiner Nachfolger. So sagt ja ein Kaiser selbst, Alexander Severus, bei Lamprid. *vit. Al. Sev.* 10, 4: *Augustus primus primus est huius auctor imperii et in eius nomen omnes velut quadam adoptione aut iure hereditario succedimus.* Die zur Regel gewordene Adop-

metaphorisch gebraucht werden kann, ist selbstverständlich. So heisst denn bei Athen. IV 157 B (s. Zeller p. 205) Meleagros der πρόγονος der Cyniker. Zu Grunde liegt, wie bei jeder Metapher, eine stillschweigend vollzogene Vergleichung: eigentlich ist M. nur ὥσπερ πρόγονος der Cyniker. Für den eigentlichen, nicht metaphorischen Gebrauch des Wortes folgt hieraus nichts.

[1] „Vorfahren“ übersetzt denn auch das πρόγονος, πρόγονοι des Meliton unbefangen und richtig Overbeck, Stud. z. Gesch. d. a. K. 1, 145. <Aehnlich doch schon in einem Brief des Nero an die Rhodier, Athen. Mitth. 1895 p. 387: Νέρων Κλαύδιος θεοῦ Κλαυδίου υἱός, Τιβερίου .... καὶ Γερμανικοῦ ἔγγονος, θ ε ο ῦ Σ ε β α σ τ ο ῦ ἀ π ό γ ο ν ο ς etc.>

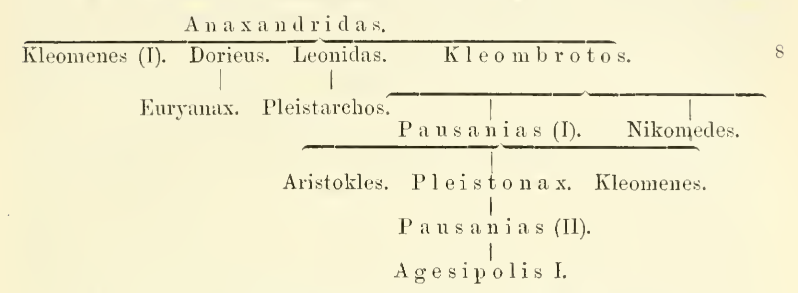
tion des gewünschten Nachfolgers durch den regierenden Kaiser hatte „den principiell die Erbfolge ausschliessenden Principat mit dem Schein dynastischer Succession umgeben“ (Mommsen), der sich hier dem Bischof — das beweist sein Ausdruck — über das geschichtlich zutreffende Maass ausdehnt. Seine Ausdrucksweise ist ähnlich aufzufassen wie die manches späteren Kaisers, der in Decreten seinen Vorgänger, auch wenn dieser nicht sein leiblicher Vater, noch sein Adoptivvater noch überhaupt mit ihm verwandt war, *pater meus* nennt, ja auch in unbestimmter Ausdehnung von *retro principibus, parentibus nostris* spricht.

Es bleibt also noch zu erweisen, dass πρόγονοι als Be-
7 zeichnung der Vorgänger eines Mannes in Amt oder Regierung überhaupt verwendet werden könne.

Selbst wenn nun Zeller der Nachweis einer solchen Möglichkeit gelungen wäre, so wäre damit für seine Deutung der Platonischen Worte noch nichts gewonnen. Denn selbst wenn in abstracto die Möglichkeit einer solchen Deutung bestünde — sie besteht aber nicht —, so würde doch kein Unbefangener sich ausreden lassen, dass, bei einer in Zahlen auszudrückenden Berechnung des Abstandes eines Heraklesnachkommen von Herakles selbst, nicht der doch thatsächlich vorhandene und zu einer solchen Berechnung allein geeignete Stammbaum des betreffenden Herakliden verwendet worden sei, sondern dass man den Stammbaum bei Seite geworfen und statt dessen nach einer dem vorgesetzten Zwecke gar nicht entsprechenden Liste der Amtsvorgänger, auch der nicht zu den Ascendenten des regierenden Königs gehörigen, gegriffen habe. Selbst wenn man aber ein so verkehrtes Verfahren als denkbar zulassen wollte, so bliebe weiterhin ganz undenkbar, dass Plato, wenn er das Wort πρόγονοι in einer Bedeutung („Vorgänger in der Königsherrschaft“) brauchen wollte, die es (in Wahrheit niemals, und) jedenfalls nicht ursprünglich und im üblichen Sprachgebrauch hatte, auch bei Plato sonst kein einziges Mal hat, dies ohne irgend einen dahin weisenden Wink zu geben gethan haben sollte, da doch damals sogut wie heute jeder Leser ohne die allernachdrücklichste Warnung gar nicht umhin konnte, wenn er „πρόγονοι“ las, darunter Ahnen, Vor-

väter zu verstehn.

Und wenn man endlich — was doch nicht verboten sein kann — einen Blick auf den Stammbaum des Agesipolis I. wirft, so erscheint Einem die Zellersche Auslegung vollends unhaltbar. Von Anaxandridas abwärts sieht der Stammbaum also aus:



Wenn nun die Kette der πρόγονοι des Agesipolis I. gebildet werden soll, so wird der ordinäre Menschenverstand glauben, man dürfe nur einfach geradeaus von Agesipolis I. zu Pausanias (II), Pleistonax, Pausanias (I), Kleombrotos, Anaxandridas aufwärts steigen. Aber er irrt sich. Man muss, nach Zellers Willen, bei Pleistonax abbrechen; der leibliche Urgrossvater und Ururgrossvater des Agesipolis, Pausanias (I) und Kleombrotos dürfen als πρόγονοι nicht gelten (sie sind zwar πρόγονοι des Ag. aber, so belehrt uns Zeller, „in diesem Fall", sind sie als solche nicht mitzuzählen). Man springt also vielmehr seitwärts auf Pleistarchos hinüber, geht von da zu Leonidas, nun aber nicht etwa direkt zu Anaxandridas, sondern, abermals seitwärts abspringend, schiebt man erst noch Kleomenes I. ein, indem man Leonidas und seinen Bruder Kleomenes, die doch auf Einer Linie stehen, Einer Generation angehören, als zwei über einander stehende Staffeln der Stufenleiter der πρόγονοι rechnet! — Zeller verwahrt sich feierlich dagegen, dass man dieses dem Plato und seinem Gewährsmann zugetraute Verfahren „absurd" nenne[1]. Ich fürchte

[1] Zeller weiss (p. 213) zur Empfehlung des von ihm beliebten Verfahrens nichts anderes als solche Beispiele anzuführen, in denen ein Mann, der durch Adoption in eine fremde Familie getreten ist, sowohl seinen Adoptivvater als unter Umständen seinen leiblichen Vater Vater nennen könnte u. s. w. Solche Fälle haben ja ersichtlich mit dem Fall des Agesipolis nicht die entfernteste Aehnlichkeit.

nur, die erfreulichsten Beiwörter würden die Sache selbst nicht schöner machen.

Selbst der gefügigste Leser wird, betrachtet er dieses Alles, fragen: *wozu* denn eigentlich sollen wir die gehäuften Un-
9 glaublichkeiten, zu denen Zellers Auslegung des Wortes πρόγονοι nöthigt, hinnehmen? *Warum* soll dem Worte mit Gewalt der Sinn („Vorväter") abgesprochen werden, der ihm zum allermindesten doch *auch* zukommt, den es gewöhnlich (in Wahrheit: immer) hat, den bei unbefangener Lesung der Platonischen Worte Jeder hier wiederfinden wird, den Zeller selbst in seinem ersten Aufsatz ohne Weiteres hier wiedergefunden hat?

Hierauf kann man nun natürlich nicht antworten: dies alles, mein Bester, ist nöthig, damit an Agesipolis I. als dem von Plato gemeinten König festgehalten werden könne. Denn damit würde ja ein hässlicher circulus vitiosus in der Argumentation unangenehm klar hervortreten. Sondern, damit die Auslegung, die Zeller als *möglich* nachgewiesen zu haben glaubt, als zulässig erscheine, muss sie auf irgend einem andern Wege als *nothwendig* und *allein* zulässig nachgewiesen werden. Wenn eben gar nichts anderes übrig bliebe, müsste man schon das Unglaublichste gefasst hinunterschlucken.

Zeller macht denn auch grosse Anstrengungen, die *Nothwendigkeit* nachzuweisen, in der Ahnenliste eines spartanischen Königs unter „Ahnen" nicht, wie bei anderen Sterblichen, eben Ahnen zu verstehn, sondern Vorgänger in der Herrschaft. Das hat ihm denn freilich gar nicht glücken wollen. Er führt aus (was vor ihm schon Andere genauer zu zeigen versucht haben), dass eine durch Jahrhunderte ununterbrochene Folge von Vater und Sohn in der Herrschaft, wie der obere Theil des Ahnenverzeichnisses der Eurystheniden (und ähnlich des der Prokliden) sie voraussetzt, unglaublich sei, dass also „seinem ursprünglichen Bestand nach" dieses Verzeichniss nicht ein Stammbaum, sondern ein Königsverzeichniss gewesen sei. Folglich seien in Sparta die πρόγονοι eines Königs nicht seine Ahnen, sondern seine Regierungsvorgänger.

Der Schlusssatz ist jedenfalls falsch. Ueber die Praemissen aber mich in Discussion einzulassen, hätte nur einen

Sinn, wenn ich auch meinerseits helfen wollte, den Streitpunkt zu verschieben. Es ist doch sonnenklar, dass wir hier nicht zu untersuchen haben, mit welchem Rechte in der Reihe der Ascendenten des Agesipolis, wie wir sie aus Herodot (7, 204; 9, 10) und Pausanias (III 2—5) kennen, auch die Könige der ältesten Zeit, von Eurysthenes bis Anaxandridas, als eine ununterbrochene Reihe von Vätern und Söhnen gelten. Es kommt für unsre Untersuchung ganz allein darauf an, als was die Reihe dieser Könige galt. Und dass sie als directe Ascendenten Einer des Andern bis hinauf zum Eurysthenes galten, das sagt Herodot und führt Pausanias aus so unzweideutig, dass jeder Widerspruch abgeschnitten ist. Sie wurden also in der Stammtafel des Agesipolis geführt als seine leiblichen Vorväter, und allein weil sie als solche galten. Ja, daran, dass man sie als eine Reihe von Vätern und Söhnen auffasste, zeigt sich ja gerade sehr deutlich — im vollsten Gegensatz zu Zellers Behauptung —, dass man in der Aufrechnung der πρόγονοι eines Königs bis hinauf zu Eurysthenes und Herakles nicht genug hatte an einer nüchternen Reihe von „Vorgängern in der Herrschaft", sondern πρόγονοι erst da sah, wo Blutsverwandtschaft bestand, wo eine geschlossene Reihe von leiblichen Vorfahren, directen Ascendenten hergestellt war.

Πρόγονοι waren eben in Sparta, ganz wie anderswo, die Vorfahren eines Mannes (gleichgültig, ob sie auch seine Amtsvorgänger waren) und nicht seine Amtsvorgänger (gleichgültig, ob sie seine Vorfahren waren). Zwar Zeller (p. 207) behauptet sehr bestimmt: „wer zu diesen (den Vorgängern in der Herrschaft) gehörte, wurde (in Sparta) auch zu jenen (den Vorfahren eines Königs) gerechnet". Aber alle uns vorliegenden Beispiele widersprechen diesem Lehrsatze. Wo die Reihe der Könige mit der Reihe der Ascendenten nicht zusammenfällt, da werden zu den πρόγονοι eines Königs nur die „Vorfahren" und nie die „Vorgänger" soweit sie nicht directe Vorfahren sind gerechnet. So ja ganz unwidersprechlich bei Herodot 8, 131, wo die Ahnen des Leotychides aufgezählt werden, ausdrücklich aber bemerkt wird, von diesen seien einige (2 oder 7) nicht Könige gewesen. Was hatte das für einen Sinn, wie war es überhaupt möglich, wenn, dem Zellerschen

Lehrsatze entsprechend, die Aufzählung der Ahnen eben in einer Aufzählung der vorangegangenen Könige bestanden hätte[1]?

11 Nach dem Zellerschen Lehrsatz müsste unter den πρόγονοι des Leonidas, unmittelbar über diesem, sein Bruder Kleomenes stehn, denn der war sein nächster Vorgänger in der Herrschaft, ergo sein nächster Vorfahr. In der That rechnet ja in dem Verzeichniss der πρόγονοι des Agesipolis I. Zeller so, wie wir soeben bemerkt haben. Nun zählt Herodot 7, 204 die πρόγονοι des Leonidas bis zum Herakles hinauf uns vor. Natürlich begeht er da den Unsinn nicht, den Leonidas zu nennen ὁ Κλεομένεος τοῦ Ἀναξανδρίδεω κτλ., sondern Leonidas heisst ihm einfach ὁ Ἀναξανδρίδεω κτλ. Wie konnte er das aber, wenn in der That „der Vorgänger in der Herrschaft auch zu den Vorfahren eines Königs gerechnet“ wurde? Der Vorgänger des Leonidas war doch eben Kleomenes.

In Xenophons Agesilaos 1, 2 heisst es vom König Agesilaos: — ἔτι καὶ νῦν τοῖς προγόνοις ὀνομαζομένοις ἀπομνημονεύεται ὁπόστος ἀφ' Ἡρακλέους ἐγένετο, καὶ τούτοις οὐκ ἰδιώταις ἀλλ' ἐκ βασιλέων βασιλεῦσιν. Hieraus ist so bestimmt wie möglich zu entnehmen, dass bei der Namhaftmachung der πρόγονοι eines spartanischen Königs[2] allein dessen leibliche Vorväter genannt

---

[1] Man sollte denken, wenn Jemand so redet: dieses sind die Ahnen des Leotychides, alle waren sie Könige mit einigen Ausnahmen, so läge für Jedermann auf der Hand, dass die Qualität als König nicht erforderlich war, damit Jemand zu den Ahnen des L. gerechnet werden konnte. Wie hätten sonst die Nichtkönige überhaupt in der Reihe der Ahnen ebenfalls Platz finden können? Zeller versteht es, das Gegentheil aus Herodots Worten herauszulesen. Da Herodot nur wenige Ahnen des Leot. kenne, die nicht auch Könige waren, so folge daraus dass in Sparta „die officielle Zählung zwischen beiden (Ahnen und Königen) keinen Unterschied machte“. Das soll aus den Worten des Herodot folgen, in denen eben dieser Unterschied ausdrücklich gemacht wird! Hier hat, sieht man wohl, die unklare Vermischung der Fragen nach dem Inhalt der gültigen Ahnenliste der spart. Könige und nach der Berechtigung aller einzelnen dort aufgeführten Ahnen, als solche zu gelten, Zellers Blick merkwürdig getrübt. Ich habe schon oben abgelehnt, in diese Unklarheit mich auch meinerseits versenken zu lassen.

[2] Dass dies just ein amtlicher Akt, eine öffentliche Ablesung des Ahnenverzeichnisses u. s. w. gewesen sei, ist nur eine Phantasie Zellers, für die Xenophons Worte keinerlei Anhalt bieten. Im Gegentheil: das ἔτι καὶ νῦν ἀπομνημονεύεται weist nicht auf einen einzelnen Akt (am wenigsten beim Regierungsantritt: das wäre doch nicht νῦν, die Gegenwart

wurden, und nicht seine Vorgänger in der Herrschaft, soweit sie zu seinen Ascendenten nicht gehörten. Wären, Zellers Vorschrift entsprechend, unter πρόγονοι zu verstehn: „die früheren *Könige* seiner Familie“ so wäre es ja kindisch gewesen noch hinzuzusetzen, dass diese *Könige* keine Privatleute sondern alle *Könige* gewesen seien. Das, was hier ausdrücklich (freilich historisch ungenau, wie es dem Lobredner 12
gestattet ist [1]) versichert wird, dass alle πρόγονοι des Agesilaos Könige gewesen seien, verstand sich (sonst würde es nicht gesagt) eben *nicht* von selbst; Xenophon lässt das erkennen, und Herodot zeigt es in der eben berührten, auch Nicht-Könige umfassenden Aufzählung der Ahnen des Leotychides, des Urgrossvaters des Agesilaos.

Gerade für Sparta ist sonach vollkommen erwiesen, dass als πρόγονοι eines Königs gerechnet wurden nur seine (agnatischen) Ascendenten, nicht seine Regierungsvorgänger soweit sie zu den Ascendenten nicht gehörten.

Ziehen wir die Summe. Es steht fest, dass Agesipolis I. nur dann allenfalls als der von Plato gemeinte König angesehen werden dürfte, wenn man die Fiction gelten liesse, dass unter den 25 πρόγονοι eines spartanischen Königs, von denen Plato redet, nicht die Ascendenten jenes Königs zu verstehen seien, sondern, mit Ausschluss eines Theils der Ascendenten, seine Regierungsvorgänger. Diese Fiction gelten zu lassen hat man weder Grund noch Recht. Es ist Zeller nicht gelungen, nachzuweisen, dass die Anwendung des Wortes πρόγονοι in dem von ihm postulirten Sinne überhaupt möglich, geschweige denn dass sie in unserem besonderen Falle wahrscheinlich oder gar nothwendig sei. Vollends dass es irgend welches, auch nur das allergeringste Bedenken habe, πρόγονοι hier als Bezeichnung dessen zu verstehen, was es immer und überall, nachweislich auch immer in Sparta, bezeichnet hat: die leiblichen Vorfahren, in dem (hier vorliegenden) Falle der zahlenmässigen Berechnung des Abstandes eines Nachkommen von

---

des Schreibenden!) hin, sondern vielmehr auf ein wiederholtes Erinnern bei sich ergebenden Gelegenheiten.

[1] Jeder weiss ja ὅτι δεῖ τοὺς εὐλογεῖν τινάς βουλομένους πλείω τῶν ὑπαρχόντων ἀγαθῶν αὐτοῖς προσόντα ἀποφαίνειν. Isocr. Busir. 4.

seinem Urahn: die Ascendenten mit Ausschluss der Seitenverwandten — dies zu erweisen hat Zeller nicht einmal einen Ansatz gemacht. Es bleibt, nach allem Vorausgeschickten, diese einfachste und allein sinngemässe Deutung des Wortes πρόγονοι als die einzig zulässige übrig; und somit bleibt es auch dabei, dass der Theaetet nicht vor der Zeit des ersten Königs von Sparta, der sich einer Reihe von 25 Ascendenten bis zum Herakles hinauf rühmen konnte, geschrieben ist. Dies war aber, wie in der vorigen Abhandlung gezeigt ist, Agesipolis II., der im J. 371 zur Regierung kam. Vor 371 ist der Theaetet nicht verfasst.

Fünfter Artikel*).

474 In einer Erwiderung auf meine letzte Erörterung der in der Ueberschrift bezeichneten Frage sucht E. Zeller (Archiv f. Gesch. d. Philol. V p. 289 ff.) seiner eigenen Ansicht neue Stützen zu geben. Wenn hiernach auch ich noch einmal das Wort nehme, so geschieht das im Wesentlichen, um zu verhüten, dass (wie es wohl vorkommt) als letztes Ergebniss der langwierigen Erörterung eine Verdunkelung der Streitfrage und der, dieser zu Grunde liegenden Thatsachen übrig bleibe, die dem Durchdringen der Wahrheit nicht förderlich, einem unparteiischen und unabhängigen Dritten, der sich ein klares Urtheil bilden möchte, nur hinderlich sein kann.

Der Philosoph, sagt Plato, lacht ἐπὶ πέντε καὶ εἴκοσι καταλόγῳ προγόνων σεμνυνομένων καὶ ἀναφερόντων εἰς Ἡρακλέα τὸν Ἀμφιτρύωνος (p. 175 A). Ich habe diese Worte nie anders verstehn können als dahin, dass von einem aus 25 Gliedern gebildeten Stammbaum eines Herakliden die Rede sei. Ebenso verstand sie Zeller[1], solange er glauben konnte, dieser Stammbaum von 25 Ahnen von Herakles abwärts führe herunter zu Agesipolis I. (reg. 394—389), dessen Regierung ihm trefflich geeignet schien, als die Abfassungszeit des Theaetet zu gelten. Als ihm aber durch meinen ersten Aufsatz (Philol. 49, 230

*) <Philologus LI, 1892, p. 474 ff.>

[1] Sitzungsberichte d. Berliner Akad. 1886 p. 640 ff.

<oben 276> ff.) nachgewiesen wurde, dass seine Rechnung einen Fehler enthalte, änderte er seine Deutung[1]. πρόγονοι sollten 475
nun bedeuten, nicht Ahnen, Vorväter, sondern Vorgänger in der Königswürde. Es verschlug ihm nichts, dass Agesipolis I., an dem er, als dem von Plato gemeinten Könige festhielt, Vorgänger in der Würde eines Königs von Sparta nicht 25, sondern nur 20, höchstens 21 gehabt hatte. Er vermochte auch nicht nachzuweisen, dass πρόγονοι jemals eine Bezeichnung der Amtsvorgänger eines Mannes, der Regierungsvorgänger eines Königs gewesen sei. Seine Auslegung der umstrittenen Worte des Plato war also unhaltbar, wie ich dies in meinem zweiten Aufsatze (Philol. 50 p. 1 <oben 286> ff.) nachgewiesen habe. In seiner neuesten Abhandlung sucht nun Zeller seine Deutung auf eine etwas andre Weise annehmbar zu machen. Dass πρόγονοι an und für sich „Regierungsvorgänger“ bezeichnen könne, behauptet er nicht mehr. Das Wort πρόγονοι darf jetzt die Bedeutung, die es nun einmal allein hat, behalten: es soll die „Vorfahren“ des Königs, von dem Plato redet — wiewohl nicht ausschliesslich dessen Ascendenten — bezeichnen, so aber, dass sich ihm doch wieder die Bedeutung „Regierungsvorgänger“ unmerklich unterschiebt. Plato meine „ein Verzeichniss heraklidischer „*Vorfahren*“ und *insbesondere* ein Königsverzeichniss“ (p. 294). Agesipolis I. habe alle *Könige* seines Hauses seine „Vorfahren“ nennen können und sich dessen rühmen können, „dass schon 25 von seinen πρόγονοι bis zu Herakles hinauf *Könige* ihres Volkes gewesen seien“ (p. 295). Schliesslich kommt es doch wieder darauf hinaus, dass Agesipolis „von 25 *Königen* seines Geschlechts gesprochen habe, durch die er mit Herakles verknüpft sei“ (p. 296).

Diesem Deutungsverfahren gegenüber ist nun Folgendes festzuhalten. πρόγονοι bedeutet nichts anderes und kann nichts anderes bedeuten als „Vorfahren“. Wenn von einem Verzeichniss einer genau begrenzten Anzahl (25) von πρόγονοι die Rede ist, durch welche ein spartanischer König des 4. Jahrhunderts sein Geschlecht auf Herakles zurückführte, so ist es

[1] Archiv f. Gesch. d. Philos. IV 189 ff.

unmöglich, unter diesen πρόγονοι die in Zahlen gar nicht bestimmbare Schaar der πρόγονοι im weitesten Sinne, sämmtliche oder beliebig viele Angehörige früherer Generationen des Geschlechts in allen seinen Seitenverzweigungen, zu verstehn. Es
476 muss auf jeden Fall eine, durch besondere, ihnen allein gemeinsame Merkmale aus der unbestimmbaren Zahl der πρόγονοι im weiteren Sinne ausgesonderte Reihe von πρόγονοι im engeren Sinne gemeint sein. Wer ohne vorgefasste Meinung Platos Worte betrachtet, wird nicht anders können, als unter den 25 πρόγονοι im engeren und eigentlichen Sinne, die Reihe der Ascendenten zu verstehn, durch die sich der König, von dem die Rede ist, direkt mit Herakles verbunden sieht (ἀναφέρει εἰς Ἡρακλέα).

Auch Zeller fühlt offenbar die Nothwendigkeit, aus den πρόγονοι, „Vorfahren“ im weitesten Sinne, mit denen hier — mag er sagen was er will — ganz ersichtlich nichts anzufangen ist, eine nach besonderen Merkmalen bestimmte Auswahl von 25 auszusondern. Und das sollen denn eben (da es, bei Zellers feststehenden Absichten, nicht möglich ist, an Ascendenten zu denken, deren Agesipolis I. bis zu Herakles nicht 25 sondern nur 24 hat) unter den πρόγονοι des Agesipolis I. (im weitesten Sinne verstanden) diejenigen sein, die als Könige regiert haben (deren freilich auch nicht 25 waren). Sucht man der hier versuchten, schillernden Auslegung der Platonischen Worte einen deutlichen Ausdruck zu geben — Zeller hat sich weislich gehütet, sie nach seiner neuesten Deutung präcis zu übersetzen —, so würde deren Sinn sein: wenn sich Jemand mit einem Verzeichniss von 25 zu seinen Vorfahren gehörigen Königen brüstet, deren oberster Herakles ist.

Diesen Sinn aus Platos einfachen und bestimmten Worten herauszulocken, ist unmöglich. Die hauptsächlichste Eigenschaft jener 25 Vorfahren, das einzige Merkmal durch welches sie sich, 25 an der Zahl, nicht mehr und nicht weniger, aus der unbegrenzten Vielheit der πρόγονοι aussondern, würde dieses sein, dass sie Könige gewesen sind. Dieses ihr unterscheidendes Merkmal müsste entweder in ihrer Bezeichnung als πρόγονοι schon ausgesprochen liegen: aber Zeller selbst behauptet jetzt nicht mehr, dass πρόγονοι eine Bezeichnung der

„Regierungsvorgänger“ als solcher sein könne. Oder Plato hätte das wesentliche Kennzeichen dieser und allein dieser 25 πρόγονοι, ihre Eigenschaft als regierende Könige, ausdrücklich bezeichnen müssen, wenn er wirklich von 25 Königen aus dem Heraklidengeschlecht reden wollte. Dass er nichts dergleichen thut, beweist, dass er von 25 Königen nicht reden wollte. Wie kämen wir wohl dazu, Plato uns so elend stammelnd zu denken, dass er ein πλῆθος προγόνων, ὧν κε βασιλῆς 477
meinte und statt dessen nur einen κατάλογος κε προγόνων herausbrachte!

Zeller mag selbst gefühlt haben, dass seine Ausdeutung der Platonischen Worte, nach der man sich die Hauptsache, nämlich die Eigenschaft jener 25 πρόγονοι als regierender Könige von Sparta, hinzu denken muss, einer kleinen Nachhülfe nicht wohl entbehren könne. Er sucht daher die Vorstellung zu erwecken, als ob jeder πρόγονος eines spartanischen Königs ohne Weiteres als regierender König zu denken sei (wo denn eben dies, dass jene 25 πρόγονοι Könige waren, sich von selbst ergeben würde). Früher hatte er ganz im Allgemeinen behauptet, wer zu den Vorgängern eines Königs in der Herrschaft gehört habe, sei in Sparta auch zu dessen Vorfahren gerechnet worden, man habe dort zwischen Vorgängern auf dem Throne und „Vorfahren“ keinen Unterschied gemacht (Archiv IV 207. 213). Ich habe dieser Behauptung gegenüber nachweisen müssen, dass schon Herodot ganz genau unterscheidet zwischen den Ahnen eines spartanischen Königs und solchen Regierungsvorgängern desselben, die nicht zu seinen Ahnen gehörten (Philol. 50 p. 10 <oben 295> ff.). Widerlegen liess sich der Nachweis nicht. Zeller ignorirt ihn, und behauptet aufs Neue (p. 296), es sei wahrscheinlich, dass es in Sparta gar keine von den Königsverzeichnissen verschiedenen Stammbäume der Könige gab. Er setzt allerdings vorsichtig hinzu: „bis um den Anfang des 5. Jahrhunderts“. Dieser Zusatz entzieht die Behauptung der Discussion; denn wir haben eben keine älteren Berichte über Königsreihen und Ahnenfolgen spartanischer Könige als die bei Herodot erhaltenen, die diesem um die Mitte des 5. Jahrhunderts zugekommen sein mögen. Er nimmt aber auch der Behauptung alle Bedeutung für unsere

Streitfrage: denn Plato lebte und schrieb nicht „um den Anfang des 5. Jahrhunderts".

Zu seiner Zeit fiel, wie ich hinreichend nachgewiesen habe, Königsverzeichniss und Stammbaum jeder der spartanischen Herrscherfamilien keineswegs zusammen. Vom *Stammbaum* aber, und nicht vom Königsverzeichniss spricht Plato. Hätte er ahnen können, dass Leser späterer Zeiten ein Interesse haben könnten, seine Worte misszuverstehen, so würde er vielleicht noch ausdrücklich gesagt haben, dass er jenen und nicht dieses meine. Aber auch so wie sie vorliegen, sind seine Worte einem unbeabsichtigten Missverständniss nicht ausgesetzt. Er
478 hat geredet von den ἔπαινοι von Königen und Tyrannen (174 D), von dem rednerischen Lob grossen Besitzes (174 E); zuletzt geht er über zu denen die vornehme Abkunft preisen: τὰ δὲ δὴ γένη ὑμνούντων 174 E. In diesem Abschnitte, in dem also nicht von dem Lob hoher Macht und Königswürde, oder grossen Besitzes, sondern lediglich von dem Preis derer die Rede ist, die auf ihre adliche *Abstammung* stolz sind, spricht er von solchen Männern, die ἐπὶ πέντε καὶ εἴκοσι καταλόγῳ προγόνων σεμνύνονται und ἀναφέρουσιν εἰς Ἡρακλέα. Er spricht von einem κατάλογος, also einem geordneten Verzeichniss, von Vorfahren, von einem Aufsteigen dieses Verzeichnisses durch 25 Glieder bis zum Herakles, welcher nicht an der Spitze der Könige von Sparta, wohl aber an der Spitze des Stammbaumes der beiden Königshäuser steht. Es ist kaum zu sagen, wie Plato noch deutlicher hätte machen können, dass er von dem *Stammbaum* eines Herakliden reden wolle und von nichts anderem. Es kommt endlich hinzu, dass die, durch die Festsetzung der Zahl der πρόγονοι, die Anfang und Ende der Reihe mit einander verbinden, auf genau fünfundzwanzig unumgänglich geforderte Beschränkung und engere Bestimmung des weiten Begriffes der „Vorfahren" in eben diesem Worte, πρόγονοι, ohne jeden weiteren Zusatz, ganz allein dann gefunden werden kann, wenn dieses Wort seinen engeren und eigentlichen Sinn festhält, die Ascendenten jenes jüngsten Herakliden bezeichnet, über welche dessen *Stammbaum* bis zu Herakles aufstieg. Man könnte kühnlich jede Wette eingehn, dass „Jeder der griechisch gelernt hat", die Worte Platos so

und nicht anders verstehn wird. Die Uebersetzungen, lateinische und deutsche, geben denn auch alle diesen Sinn wieder, Zeller selbst verstand die Worte genau ebenso, ehe er merkte, dass sein von vornherein feststehendes Ziel auf dem Wege dieser unbefangen richtigen Auffassung der Platonischen Worte nicht zu erreichen sei.

Seitdem hat er denn freilich, immer das Ziel, das nun
einmal erreicht werden m u s s, vor Augen, so mancherlei
andere Versuche einer sicherlich nicht unbefangen zu nennen-
den Auslegung jener Worte gemacht, dass er nun schliesslich,
da diese Versuche eben auch nicht zu einem befriedigenden
Ergebniss führen wollten, wohl wirklich der Meinung sein
mag, an die er sich nunmehr hält: dass alles ungewiss und
dunkel sei in jenem Platonischen Satze. Das ist aber nur
eine, aus seinen eignen Erfahrungen erklärliche subjective Em- 479
pfindung des vielgewandten Auslegers, der die Thatsachen nicht
entsprechen. Wie sollte man auch für möglich halten, dass
ein Schriftsteller wie Plato in einer einfachen Sache sich in
einer Weise ausgedrückt habe, die jede sichere Auslegung un-
möglich mache!

Um die Dunkelheit vollständig zu machen, greift Zeller (p. 291) auf zwei, schon früher von ihm herangebrachte Hülfsmittel zurück. Man wisse doch nicht, meint er, ob jener König, von dessen 25 Heraklidischen Ahnen Plato redet, nicht in Wirklichkeit sich nur einer Reihe von 24 Ahnen gerühmt habe (und also der ersehnte Agesipolis I. gewesen sei); oder ob in der Reihe der 25 Ahnen, deren Ausgang von Herakles, dem Sohne des Amphitryon, Plato ausdrücklich bezeichnet, nicht dennoch Amphitryon auch noch mit eingerechnet worden sei (so dass wir abermals auf Agesipolis I. geführt würden). Man müsste doch bis zur Unwahrscheinlichkeit treuherzig sein, um — wie Zeller in der That zu erwarten scheint — gegen solche Fechterstückchen, deren Werth und Beschaffenheit Jeder ohnehin erkennt, sich ernstlich zur Wehr zu setzen.

Ernsthafter könnte Unkundigen ein dritter, von Zeller jetzt vorgebrachter Einwurf erscheinen: dass wir nicht wissen können, wie Stammbaum und Königsreihe des Geschlechts der Agiaden (dem sowohl nach Zellers als nach meiner Ansicht

der von Plato gemeinte König angehören würde) zu Platos Zeit ausgesehen habe, da wir hierüber „nur den Bericht des Pausanias besitzen“ (p. 292). Dies kann wohl nur auf Solche berechnet sein, die sich mit der zwischen Zeller und mir so weitläuftig verhandelten Angelegenheit noch gar nicht bekannt gemacht haben. Wer sich auch nur dessen erinnert, was ich in meinem ersten Aufsatze (Philol. 49, 235 <oben 281> f.) vorgebracht habe, weiss ja ganz gut, dass wir über Königsliste und Stammbaum der Agiaden keineswegs „nur den Bericht des Pausanias besitzen“, sondern dass uns Herodot (7, 204; verbunden mit 9, 10) den Stammbaum der Familie von Herakles bis zu Pausanias und den andern Enkeln des Anaxandridas überliefert, in vollständiger Uebereinstimmung mit Pausanias III 2 ff.; dass für die Reihe von Eurysthenes bis Alkamenes die Excerpte aus Ephorus und Apollodor bei Eusebius (Chron. 1, 223) eintreten, die mit Herodot und Pausanias genau übereinstimmen; dass vom König Pausanias an
480 bis herunter zu Agesipolis II. und weiter der Stammbaum uns vorliegt bei Plutarch Agis 3, und auch hier vollständigste Uebereinstimmung mit Pausanias herrscht. Nirgends zeigt sich die geringste Unsicherheit oder verschiedene Ueberlieferung über den Bestand der Ahnenreihe des Agiadenhauses. Und allein Plato sollte eine andere Reihe gekannt haben? Auch diese ἔνστασις bedarf also keiner eignen λύσις; sie zerfällt ganz von selbst in nichts. Und so geht es mit all den weithergeholten Schwierigkeiten, die man der richtigen Auffassung der in sich vollkommen klaren Worte des Plato in den Weg zu wälzen sich bemüht. Es besteht in Wahrheit nicht das geringste Hinderniss, Platos Worten ihren deutlich ausgesprochenen Sinn zu lassen. Er redet von einem König, der 25 Ahnen bis hinauf zu Herakles zählte, und er konnte von einem solchen nicht reden vor Agesipolis II., vor dessen erstem Regierungsjahre, 371, der Theaetet nicht geschrieben ist.

Ich weiss wohl, dass der wahre Grund, aus dem Zeller es unzulässig findet, Plato's Worte das bedeuten zu lassen, was sie bedeuten, nicht in diesen Worten selbst liegt, sondern ganz anderswo, nämlich in der allgemeinen Vorstellung, die er sich von der Entwicklung des Platonischen Gedankensystems

und der, dieser parallel laufenden Platonischen Schriftstellerei gebildet hat. In dieser Entwicklung scheint Zellern der Theaetet seinem ganzen Inhalt nach, mehr noch der jedenfalls ja nach dem Theaetet (und noch dazu schwerlich, wie Zeller behauptet, alsbald nach dem Theaetet) geschriebene Σοφιστής, nach dem was er (Soph. p. 248 f.) über κίνησις, ζωή, ψυχή, φρόνησις des παντελῶς ὄν, d. h. der Ideen[1] ausführt, an eine frühe Stelle zu gehören. Neben solchen, für die Zeitbestimmung jener Schriften ihm maassgebenden — kurz gesagt — dogmatischen Gründen kommen ihm die historischen und sprachlichen Merkmale hiefür kaum weiter in Betracht, als dass einige Mühe darauf verwendet werden muss nachzuweisen, dass sie der dogmatischen Zeitbestimmung nicht im Wege stehen. Der Nachweis ist nicht gelungen; auch die aus der Lehrentwicklung des Sophistes entnommenen Gründe sind, rein für sich betrachtet, äusserst schwach und zur Festsetzung der Abfassungszeit dieser Schrift und des ihr vorangehenden Theaetet
ganz besonders untauglich[2]. Aber die dogmatische Methode 481

[1] Die Ideen, nicht, wie Teichmüller und Bergmann annehmen, das All, das Universum, wird man allerdings unter dem παντελῶς ὄν verstehen müssen.

[2] Die im Sophistes p. 248 auftauchende Vorstellung, dass die οὐσία (d. i. die Ideen) als γιγνωσκομένη ὑπὸ τῆς γνώσεως, eine Art des Bewegtwerdens erleide, dann aber auch νοῦς καὶ ζωὴ καὶ ψυχή habe, ist jedenfalls durch das Bedürfniss hervorgerufen, in den Ideen, den ὄντα, Ursprung und Ursache der Erscheinungswelt zu finden. Die Frage nach dem Verhältniss der Sinneserscheinungen zu ihren Ideen hat Plato vielfach beunruhigt; die Worte des Phaedon p. 100 C/D (ἀλλ' ἐάν τις — — γίγνεται καλά) lassen erkennen, dass ihm das Problem gegenwärtig blieb, aber zeitweise für unlösbar galt. Der zunächst nur in polemischer Absicht im Σοφιστής vorgebrachte Versuch einer Lösung hat dem Plato (auf seinem Standpunkt begreiflich genug) selbst nicht genügt: er kommt niemals hierauf zurück, es blieb ein vereinzelter Gedanke (eigentlich ein Einwurf nicht nur gegen jene εἰδῶν φίλοι — wen immer Plato darunter verstehen mag —, sondern gegen den innersten Sinn der Platonischen Ideenlehre selbst), der weder in den anderen Platonischen Schriften (auch nicht Tim. 30 C, 39 E), noch in dem was uns Aristoteles von der mündlich vorgetragenen Lehre des Plato mittheilt, irgend welche Folge gehabt hat: daher auch Aristoteles (was man schon als Argument gegen den Platonischen Ursprung des Σοφιστής geltend gemacht hat) in seiner Kritik der Platonischen Ideenlehre niemals auf diesen vereinzelten und gleichsam verirrten Gedanken Plato's selbst zu sprechen kommt. Wie soll es uns nun aber wohl möglich sein, diesem flüchtig auftauchenden und

ist überhaupt nicht geeignet, die Grundlinien der Chronologie
Platonischer Schriftstellerei vorzuzeichnen. Es ist ja schon
oft hervorgehoben worden und bleibt unwiderleglich, dass an
dem Faden einer regelrechten dogmatischen Entwicklung die
Schriften des Plato sich chronologisch unmöglich aufreihen
lassen, in denen der Philosoph (auch wo er nicht nur polemisch
482 oder protreptisch, sondern ganz oder theilweise dogmatisch

---

alsbald wieder verschwindenden Einfall des Philosophen genau seine Stelle in den Wandlungen seiner Gedanken anzuweisen, und der Schrift, in dem dieser, nach hinten und vorne in Plato's übrigen Schriften nirgends anknüpfende Gedanke vorgebracht wird, eben darnach ihre Stelle im Ganzen der Platonischen Schriftstellerei zu bestimmen? Es ist nicht einmal so viel gewiss, dass der Σοφιστής, in dem der Ideenlehre diese überraschende (und unhaltbare) Wendung gegeben wird, nicht geschrieben sein könne während der Zeit auf die sich die Berichte des Aristoteles von Platos mündlicher Lehre beziehen: dass der alsbald wieder verworfene Gedanke von der Beseelung und Kraftwirkung der Ideen in jenen Berichten nicht vorkommt, beweist das ganz und gar nicht. Zudem wissen wir nicht, in welchem Abschnitt der zwanzig Jahre (367—347), während welcher Aristoteles Plato lehren hörte oder hören konnte, die Lehren vorgetragen wurden, die Aristoteles aus mündlichem Unterricht des Plato mittheilt. Müsste auch der Σοφιστής vor der Zeit in der Plato also lehrte geschrieben sein, so wäre damit noch nicht im mindesten bestimmt, dass er vor 367 oder 360 oder 355 geschrieben sein müsse. — Die dogmatische Methode ist auch hier für die Zeitbestimmung Platonischer Schriften ganz unverwendbar. Weit sicherere Hülfe bietet die Sprachstatistik, welche den Sophistes in späte Zeit verweist. Wie aber — auch abgesehen von jenen genauen statistischen Nachweisen — in Anlage und Ausführung der Untersuchung und des Gespräches im Σοφιστής und im Πολιτικός, in der ungelenken Umständlichkeit auch des Styls und Redeausdrucks die Merkmale des hohen Alters des Schriftstellers von genauen Kennern des gesammten Plato verkannt werden können — das ist mir nie verständlich gewesen. Dass dieselbe Hand, die nach meiner Empfindung in Σοφιστής und Πολιτικός das Steifwerden ihrer Gelenke so deutlich spüren lässt, darnach noch (wie Zeller annimmt) im Stande gewesen sein soll, in voller Kraft und Freiheit der Meisterschaft das Συμπόσιον auszuführen, und nur kurz vorher den jugendlichen Dithyrambus des Φαῖδρος zu vollenden — das ist mir eine bis zur Unfassbarkeit seltsame Vorstellung. — Das sind freilich persönliche Empfindungen, zu einem Beweis völlig ungeeignet. Aber Plato ist nun einmal kein Compendienschreiber, nach dessen Persönlichkeit Niemand fragt; wer seine Dialoge nicht wie Compendien liest, kann gar nicht umhin, auch von der Entwicklung Platos des Menschen und Künstlers aus den Eindrücken der einzelnen philosophischen Kunstwerke sich eine Gesammtvorstellung zu bilden, und diesen, allerdings nur aesthetischen Wahrnehmungen eine Stimme bei der Entscheidung der Frage nach der zeitlichen Reihenfolge der Platonischen Schriften zuzugestehn.

redet) ein feststehendes dogmatisches System vollständig und der Reihe nach darzustellen niemals beabsichtigt hatte, und schon darum gar nicht beabsichtigen konnte, weil sein eignes Gedankengebäude bis zuletzt in niemals ganz abgeschlossener Ausbildung und umgestaltender Entwicklung geblieben ist. Dass diese Entwicklung nicht eine geradlinig fortschreitende gewesen ist, liegt deutlich vor Augen. Sie mag auf verschlungenen Wegen vorwärts und auch wohl wieder rückwärts gegangen sein: welchen Gang sie thatsächlich und im einzelnen genommen habe, könnten wir (und auch dann nur zum Theil) angeben, wenn wir die Schriften, die aus dem Standpunkt und den Bedürfnissen der wechselnden Momente der Entwicklung geschrieben sind, in die Reihenfolge ihrer zeitlichen Entstehung stellen könnten. Dies kann nun am allerwenigsten so geschehen, dass man den Spiess umkehrt, das Gesuchte als gefunden einfach voraussetzt, von vornherein willkürlich feststellt, welches der Gang der Entwicklung Platos und seiner Gedanken gewesen sein müsse, und darnach denn die einzelnen Schriften zeitlich gruppirt. So verfahren (und müssen verfahren) die Anhänger der dogmatischen Methode: es ist kein Wunder, dass dieses völlig subjective Verfahren ebenso viele von einander abweichende Systeme Platonischer Schriftstellerei hervorgebracht hat wie es Vertreter gefunden hat, und dass keines von allen Systemen der Bestimmung der Zeitfolge Platonischer Schriften einen irgendwie sicheren Boden hat bieten können. Die Anhänger der dogmatischen Methode pflegen zwar die 483
historischen und sprachlichen (d. h. die einzig zuverlässigen) Anzeichen für die Zeitbestimmung einzelner, und die Abfolge aller Platonischen Schriften nicht grundsätzlich zu verschmähen, aber thatsächlich gelten sie ihnen doch nur als Indicien zweiten Ranges, die willkommen sind, wenn sie sich mit den souveränen Festsetzungen der dogmatischen Betrachtungsweise vereinigen lassen, wenn sie aber mit diesen in Conflict gerathen, irgendwie beseitigt werden dürfen. So muss sich Zeller den objectivsten aller Anzeichen, den aus der Beobachtung der Sprachentwicklung innerhalb der Platonischen Dialoge gewonnenen, verschliessen, weil sie allerdings den bei ihm nun einmal feststehenden Ansichten (oder „Lieblingsmeinungen“, wie

Zellern selbst die Ansichten anderer Gelehrten heissen, soweit sie mit den seinigen nicht übereinstimmen) keine Bestätigung bringen. Es kann nicht zweifelhaft sein, welche Partei in diesem Widerstreit auf die Länge und vor unabhängigen Richtern den Sieg davontragen wird. Und so steht auch zu hoffen, dass auch bei der Bestimmung der Abfassungszeit des Theaetet zuletzt diejenige Ansicht sich behaupten werde, die bei der Auslegung der, für die Datirung allein wirklich maassgebenden Stelle dieses Dialogs durch keine vorgefasste Meinung genöthigt ist, Dunkelheiten zu suchen oder zu schaffen, wo alles klar vorliegt, Zweifel zu erregen, wo nichts ungewiss ist, sondern Platos Worte nach ihrem deutlichen und einfachen Sinne unbefangen verstehen darf, und hieraus nur für die Zeitbestimmung jener Schrift die Folge zu ziehen hat, die anzuerkennen ihr nichts verbietet, und deren Richtigkeit die ungesuchte Uebereinstimmung mit den unanfechtbaren Ergebnissen der aus Platos Dialogen gewonnenen Sprachstatistik ihr vollends bestätigt.

VIII.

Fünf Abhandlungen zur Geschichte der griechischen Philosophie und Astronomie von Theodor Bergk:

herausgegeben von *Gustav Hinrichs*. Leipzig 1883 *).

Aus Theodor Bergks Nachlasse sind bereits philologische 9
Untersuchungen in ziemlicher Zahl veröffentlicht worden, welche von der bis zuletzt bewahrten wissenschaftlichen Regsamkeit des nun Verstorbenen ehrenvolles Zeugniss ablegen. Eine Fortsetzung seiner Griechischen Litteraturgeschichte, auf die man bereits verzichtet hatte, ist im Druck. Die vorliegende Sammlung bietet zu dieser Fortsetzung, welche, wie es scheint, die Geschichte der griechischen Prosa nur zum kleinsten Theile umfassen wird, eine gewisse Ergänzung. Nach dem, vom Herausgeber gewählten Titel enthielte sie fünf Abhandlungen „zur Geschichte der griechischen Philosophie und Astronomie“. Aber dieser Titel leitet die Erwartungen des Lesers irre: unter den fünf Abhandlungen beziehen sich drei auf Gegenstände aus der Geschichte nicht der griechischen Philosophie, sondern der philosophischen *Litteratur* der Griechen, was doch etwas wesentlich verschiedenes ist; eine vierte beschäftigt sich allerdings zum Theil mit einem Abschnitt aus der Geschichte der griechischen Astronomie; die fünfte und letzte handelt von den drei oder vier Bellettristen des Namens Philostratus, von deren Thätigkeit man eine recht eigenthümliche Vorstellung haben muss, um, mit dem Herausgeber (p. IV), auch in der

---

*) <Götting. gel. Anz. 1884 p. 9 ff.>

10 Uebersicht über ihre Schriftstellerei einen „Beitrag zur Geschichte der griechischen Philosophie“ zu sehen.

Die fünf Abhandlungen, welche man also als Vorstudien zu einer Geschichte der griechischen Prosa bezeichnen könnte, stehn unter einander in keinem genaueren Zusammenhang, auch sind die einzelnen Aufsätze nicht in gleichem Maasse vom Verfasser ausgearbeitet hinterlassen worden: vollendet lag, nach der Vorrede, nur der erste vor. Dennoch wird man von dem allgemeinen Eindruck, welchen die hier vereinten Arbeiten machen, insofern reden können, als sie sämmtlich die aus zahlreichen früheren Arbeiten bekannte Art ihres Verfassers ziemlich gleichmässig ausprägen. Man erkennt auch hier jene gründliche und weitverbreitete Gelehrsamkeit wieder, die es B. leicht machte, bei Bearbeitung eines litterarischen Problems alle Beziehungen und Zusammenhänge, welche zu dessen Erläuterung beitragen könnten, alsbald ins Auge zu fassen, und in Verbindung mit einem vielgeübten Scharfsinn und einer hurtigen Combinationsgabe ihn häufig wichtige und probehaltige Ergebnisse gewinnen liess. Aber es geht auch hier wie es wohl, gleich mir, manchem Leser der früheren Arbeiten Bergks ergangen ist: am Schluss der Lektüre fühlt man sich wohl in manchen Punkten gefördert, aber man nimmt von dem Ganzen keinen reinen Eindruck mit. Zum Theil liegt dies an der Form der Darstellung, zumal an dem Mangel jenes genau und überlegt vorschreitenden, den Leser schrittweise zu der Ueberzeugung des Schreibenden weiterführenden Ganges der Untersuchung, welcher allein einer wissenschaftlichen Abhandlung Stil, und sogar eine eigene Art von Anmuth verleihen kann. Recht im Gegensatz z. B. zu Ritschl lässt B. in seinen Arbeiten diese methodische Composition oft allzusehr vermissen: das Resultat wird nicht allmählich vorbereitet, sondern vorzeitig herausgestellt; die einzelnen Theile der Untersuchung sind locker oder gar nicht verbunden; ihre Reihenfolge ist nicht die im logischen Fortgange nothwendige und wirksame u. s. w. Dieser Mangel an schriftstellerischer Kunst und Sorgfalt macht bisweilen die Lektüre B.'scher Aufsätze mehr ermüdend als anregend, und vermindert auch wohl rein an sich deren überzeugende Wirkung. Was es aber einem

selbständig urtheilenden Leser so selten möglich macht, den
Ausführungen B.'scher Untersuchungen bis zum Ende beizu-
stimmen, das ist hauptsächlich doch eine fast zur stätigen Ge-
wohnheit gewordene Neigung dieses Gelehrten, die Combination
über die Grenzen des deutlich Erkennbaren weit hinauszu-
treiben. Bis zu einem gewissen Punkte wird man meistens
seinen Forschungen mit Theilnahme und Zustimmung folgen.
Nun aber macht er an diesem Punkte, da nämlich wo unsre
fragmentarische Kenntniss des Alterthums der Untersuchung 11
und selbst der Vermuthung eine Grenze gezogen hat, nicht
Halt; mit der Bezeichnung dieser Grenze, mit der genauen
Bestimmung der stets nur relativen Sicherheit eines errungenen
Resultates vermag er nicht abzuschliessen, lieber überlässt er sich
um eine ganz positive Antwort auf alle Fragen zu gewinnen,
den gewagtesten Vermuthungen, welche, weil sich ihnen eine,
auch nur irgendwie zureichende Begründung nicht geben lässt,
kaum überhaupt vorgebracht zu werden verdienten, von Bergk
aber ohne die leiseste Anwandlung von Unsicherheit und Zweifel
aufgestellt werden. Vom Leser wird erwartet, dass er, bei
dem Mangel sachlicher Begründung, mit bestimmt und auto-
ritativ vorgebrachten Versicherungen von der Thatsächlichkeit
des Behaupteten sich werde abfinden lassen. Beispiele dieses
Verfahrens werden uns noch mehrfach begegnen: vorläufig
hier eine Probe. Bei Plato, Leg. II 674 A/B wird geredet
von einem Καρχηδονίων νόμος, welcher das Weintrinken ἐπὶ
στρατοπέδου gänzlich verbiete, daheim sehr einschränke. Dass
diese Angabe mit einer Notiz im I. Buche desselben Werkes
(p. 637 D), in welcher die Καρχηδόνιοι unter den weintrinken-
den Völkern ausdrücklich genannt werden, in einem gewissen
Widerspruch stehe, hat Bruns, Platos Gesetze p. 51/52 be-
merkt, weislich aber diesen, wie andre Widersprüche inner-
halb der Νόμοι auszugleichen nicht versucht. Bergk (p. 74)
weiss Rath. Er verändert das: Καρχηδονίων II 674 A in:
Καλχηδονίων oder: Χαλκηδονίων. Für diese Conjectur spricht
nicht das Geringste. Wir wissen von einem solchen Wein-
verbot in Chalcedon so wenig (vielmehr, wie sich gleich zeigen
wird, weniger noch) als von einem dergleichen in Karthago.
Warum also eher Χαλκηδονίων als Καρχηδονίων? Die Gesetze

Chalcedons, meint Bergk, konnte Plato wohl kennen; das ist nun freilich noch kein Grund für uns, die wir sie nicht kennen, ein Weinverbot unter diese Gesetze einzuschmuggeln: und konnte man denn etwa karthagische Gesetze im damaligen Athen nicht kennen? Dass man es konnte beweist ja Aristoteles zur Genüge. — Indessen, die Conjectur, wiewohl durchaus willkürlich, möchte als Heilmittel des Widerspruches zwischen Buch I und Buch II noch allenfalls hingenommen werden. Nun aber geht B. alsbald weiter. Plato redet also von einem Χαλκηδονίων νόμος. Aus Chalcedon stammt jener Phaleas, von dessen politischen Theorien Aristoteles, Polit. II 7 einige Andeutungen giebt. Folglich gehört der Χαλκηδονίων νόμος bei Plato zu den von Phaleas vorgeschlagenen Einrichtungen. So Bergk. Zwar weiss er (was ja auch nach den einleitenden Worten des Aristoteles [p. 1266 a, 31 ff.] unleugbar ist), dass „die πολιτεία des Phaleas einen rein theoretischen Charakter" hatte. „Dies schliesst aber nicht aus, dass Phaleas diesen
12 Verfassungsentwurf zunächst für seine Vaterstadt bestimmte, es war eine Χαλκηδονίων πολιτεία". Dieses „w a r" ist charakteristisch; man sehe doch bei Aristoteles nach, ob in dessen Bericht, der einzigen Quelle unsrer Kenntnis von den sehr kühnen politischen Theorien des Phaleas, irgend etwas zu finden ist, womit man dieses kecke „war" begründen könnte. Dass auch nur unter den Wünschen des Phaleas irgend etwas dem hier von Plato erwähnten Weinverbote Aehnliches sich befunden habe, wird bei Aristoteles nirgends angedeutet. Hätte aber auch Phaleas einen ähnlichen Einfall gehabt; wie sollte es dem Plato in den Sinn gekommen sein, eine rein persönliche Grille eines Theoretikers aus Chalcedon als Χαλκηδονίων νόμος zu bezeichnen? „Von einem in Uebung bestehenden Gesetze" ist auch nach Bergk nicht die Rede; und dennoch „Gesetz der Chalcedonier"? — Auf so solidem Fundament steht denn die Behauptung, welche B. bereits p. 51 A. 2 vorträgt, „einzelne Vorschläge der Theoretiker, wie des Phaleas von Chalcedon, haben Platos Billigung gefunden". Man erlebt es ja täglich, dass solche willkürliche Behauptungen, mit siegender Zuversicht vorgebracht, Gläubige und Bewunderer finden. Für solche sei nur noch bemerkt, dass jenes von

Bergk beseitigte Καρχηδονίων geschützt wird nicht nur durch ein schon bei Stallbaum angeführtes, von Bergk trotzdem nicht berücksichtigtes Citat des Galenus (IV p. 810/811 K.), sondern viel wirksamer noch durch eine, von Stallbaum nicht angeführte und auch von Bergk übersehene Stelle im ersten Buche der Aristotelischen Oekonomik, welches eine glaubwürdige Ueberlieferung dem Theophrast zuschreibt. Wenn es dort heisst (p. 1344 a, 33): des Weines enthalten sich bei manchen Völkern auch die Freien, οἷον Καρχηδόνιοι ἐπὶ στρατιᾶς, so ist ja die Berücksichtigung der Platonischen Angabe unverkennbar. Es fehlt also der Bergkschen Behauptung selbst an dem ersten und dürftigsten Fundament. Und so denn: „weg mit dem Phantom"!

Betrachtet man nun diese und ähnliche Proben eines ganz absonderlichen Beweisverfahrens, so wird man nicht ohne Heiterkeit Bergks ärgerliche Ausfälle gegen die „exakte Methode" lesen können, „mit der man alles was man wolle beweisen könne" (p. 46. 92), seine Aufforderung zu „grösster Mässigung und Umsicht" im Hypothesenmachen (p. 93) u. dgl. m.

Nicht wenig erschwert B. den Lesern die Benutzung und richtige Beurtheilung seiner Arbeiten durch die ungenügende Berücksichtigung der Leistungen seiner Vorgänger auf gleichem Gebiete. Wir werden hiervon noch mehrmals zu reden haben. Hier hätte der Herausgeber seinerseits nachhelfen sollen[1].
— Was überhaupt die Thätigkeit des Herausgebers betrifft, 13
der durch ausdrückliche Nennung seines Namens gleich auf dem Titel die Verantwortlichkeit für Inhalt und Form des Buches mitübernommen hat: so scheint die Lösung der wenig anziehenden Aufgabe, unvollendete Arbeiten eines Andern zu

[1] Wenn z. B. auf S. 60, Anm. eine Conjectur zu Thucyd. V 5 als neu vorgebracht wird, die bereits 1864 von Weidner vorgetragen, seit 1875 in Classens Text aufgenommen ist, so kann man freilich nicht zweifeln, dass B. unabhängig von Weidner auf jene Vermuthung gekommen ist: aber welchen Sinn hat es, sie jetzt noch, als ob sie neu wäre, zu veröffentlichen? In solchen und ähnlichen Fällen hatte der Herausgeber die Pflicht, genauere Revision zu halten, denn er, nicht Bergk ist es, dem die Verantwortung wegen unnöthiger und irreführender Veröffentlichung aufliegt.

ordnen, im Ganzen ihm leidlich geglückt zu sein. Freilich nicht überall. In dem Aufsatz über Platos Gesetze ist bisweilen die Anordnung der Abschnitte verfehlt: p. 64: „Auch ein anderes Stück“ u. s. w. steht nicht an der richtigen Stelle; p. 66 „Aristoteles bezeichnet diese Einrichtung“ etc. ist sinnwidrig dem Vorausgehenden angefügt; gemeint ist ὁ περὶ τῆς μέθης νόμος, von dem noch gar nicht die Rede gewesen war. Vielfach sind sicher zu ergänzende einzelne Worte und Satztheile in Bergks Context vom Herausg. eingesetzt; warum dann aber z. B. der leicht zu vervollständigende Satz p. 171, 4 nicht zu Ende geführt ist, bleibt unklar. p. 53 wird durch das vom Herausg. eingeschaltete „nicht“ B.'s Satz sinnlos. p. 14 wird zu dem Citat „Vesp. 1009 πρὸς τοῖς τειχίοις“ ein? gesetzt, naiv genug; die sehr bekannte Stelle ist v. 1109 zu finden. Druckfehler begegnen in grosser Zahl, einige wenige sind im Anhang erwähnt; von bedenklicheren seien noch hervorgehoben: p. 16 A. 1: „Aristoteles bei Euseb.“; 46, 5 v. u.: „Interpellationen“; 61, 5 v. u.: „der Lokrer“; 62 A. 1: „bezeugt“; 176 A. 1: „zehn Reden“. Auf S. 152 müsste es heissen: naturgemässesten [Erklärung]; da [sie] bei u. s. w. Lustig ist eine Angabe in dem, von dem Herausgeber angefertigten Stellenverzeichnisse, p. 185: „Isokrates Alkidamas [§ 7] S. 21. 2“. Ein Druckfehler liegt hier nicht vor: es folgt in der alphabetischen Reihenfolge: Antidosis. Man überzeuge sich selbst, wie eine Bemerkung Bergks auf S. 21 A. 2 die unschuldige Ursache dieser kuriosen Bereicherung der Isokrateischen Litteratur durch die Gelehrsamkeit des Herausgebers geworden ist. —

1. „Wann ist Platos Theaetet abgefasst?“ so fragt die Ueberschrift des ersten Aufsatzes. Bergk geht von dem im Eingang des Gespräches erwähnten Treffen bei Korinth aus, welches er mit Ueberweg auf den Kampf des Chabrias gegen die Thebaner, Ol. 102, 4 (369/8) bezieht. Was er aber zur Empfehlung dieser Annahme vorbringt, hätte er so nicht schreiben können, wenn er die Abhandlung von F. Schultess, die Abf. des Plat. Theaetet (besonders p. 26 ff.)
14 berücksichtigt hätte. Genauer sucht er die Abfassungszeit des Dialogs aus Andeutungen in dem berühmten Excurs, 172 C

bis 177 C, zu bestimmen. Die dort erwähnten Lobreden auf Fürsten und Tyrannen müssen, meint er, später geschrieben sein als der, einige Zeit nach 374 verfasste Εὐαγόρας des Isokrates, welchen der Verfasser selbst als ältestes Beispiel einer Lobrede auf einen zeitgenössischen Fürsten bezeichnet. Wenn von einer Reihe von 25 Ahnen, durch welche der Gefeierte mit Herakles zusammenhänge, geredet wird, so könne man dies nur auf eine Lobrede auf Agesilaus von Sparta beziehen. So weit stimmt B. vollständig überein mit dem was ich in den Jahrb. f. Philol. 1881 p. 321 <oben 256> ff. ausgeführt und durch eingehende Interpretation, ebendas. 1882 p. 81 <oben 263> ff. genauer begründet habe. Bergk hat von meinem Aufsatz keine Kenntniss gehabt und konnte keine Kenntniss davon haben[1]. Um so erwünschter ist mir das Zusammentreffen mit ihm in diesem Hauptpunkte. Warum aber auch der Herausgeber mit keinem Worte darauf hingewiesen hat, dass dieses, der herkömmlichen Datirung des Theaetet entgegentretende Hauptresultat des B.schen Aufsatzes von mir vorweggenommen sei, ist weniger deutlich. Ignorirt er mit Bewusstsein meine Priorität oder kennt er meine Aufsätze nicht? Ich will das Letztere annehmen; denn nicht hier allein lässt der Herausgeber dieses Buches das hinreichende Maass selbständiger Kenntniss der darin behandelten Probleme und ihrer Geschichte vermissen, ohne welches die unveröffentlichten Schriften eines Andern redigiren und zur Veröffentlichung einrichten zu wollen doch ein missliches Unternehmen sein dürfte.

Also einige Zeit nach 374 ist der Theaetet abgefasst: hierin trifft B. mit mir zusammen. Weiter kann ich nicht mit ihm gehn[2]. Mit der Anspielung auf eine Lobrede auf Agesilaus ziele, meint B., Plato auf das Xenophonteische ἐγκώμιον des Königs. Dort findet sich allerdings, wie bereits von mir (p. 323 <259>) hervorgehoben war, eine Stelle (1, 2) an welcher ebenfalls von einer Abzählung der Ahnenreihe bis zum Herakles hinauf geredet wird; dass aber, wie Plato an-

[1] Bergk starb im Juli 1881; meine Abh. ist im 5. Hefte der Jahrb. für 1881 erschienen.

[2] <Ganz wie ich O. Apelt in der Recension des B.'schen Buches: Philolog. Anz. XIV, 1884, p. 196 f.>

giebt, der Ahnen gerade 25 seien, also das eigentlich Bezeichnende, steht dort nicht, und welche Glaublichkeit soll es wohl haben, dass dieses Detail Plato selbst hinzugesetzt habe? Wir wissen ja auch, dass es viele ἐγκώμια auf Agesilaus gab. Für B. ist nun ohne Weiteres ausgemacht, dass der Theaetet, gleich dem „Agesilaus" des Xenophon, nach dem Tode des Königs geschrieben sei, d. h. wie er meint, nach 358/7. In Wirklichkeit spricht alles dafür, den Tod des Agesilaus in das J. 360 zu setzen: man begreift nicht, wie an diesem, für ihn wesentlichen Punkte Bergk die gründliche Untersuchung Ungers (Chronol. des Manetho p. 311 ff.) unberücksichtigt lassen konnte. Der Herausgeber schweigt auch hier. Ich habe meinerseits die Möglichkeit offen gelassen, dass die von Plato gemeinte Lobrede auf den König noch vor dessen Tode verfasst sei, gleichwie auf Archidamus, auf Philipp von Macedonien noch bei deren Lebzeiten ἐγκώμια geschrieben worden sind [1]. Diese Annahme empfiehlt sich auch darum, weil der Theaetet (174 A. C: Θρᾷττα) und der Sophistes (251 B τῶν γερόντων τοῖς ὀψιμαθέσι) Ausfälle auf Antisthenes enthalten, welche, da sie rein persönlich verletzende sind, schwerlich nach dem Tode des Getroffenen von Plato ausgegangen sein dürften. Antisthenes aber, wenn er wirklich (was man nur aus der, kaum so genau zu verstehenden Angabe des Diodor XV 76 entnimmt) 366 noch am Leben war, ist doch jedesfalls nicht lange nachher gestorben: s. Bergk selbst, p. 34 A. 3. Ein völlig sicherer Schluss ist, wie ich zugebe, aus diesen auf Antisthenes zielenden Worten nicht zu gewinnen; andrerseits liegt aber auch nichts vor, was uns zwänge anzunehmen, dass der Theaetet nach 360 geschrieben sei: man wird also die Entscheidung in suspenso lassen und sich be-

[1] Eine genauere Zeitbestimmung wird sich auch aus 175 C nicht gewinnen lassen: denn Bergks Vorschlag (p. 10), statt des seltsamen: βασιλεὺς εὐδαίμων κεκτημένος τ' αὖ πολὺ χρυσίον, zu schreiben: Ταὼ χρυσίον <wo es doch auch wohl wenigstens τὸ Ταὼ χρ. heissen müsste> kann höchstens einen Augenblick bestechen. Die Nennung eines bestimmten Königs der Gegenwart widerspräche durchaus der σεμνότης des Platonischen Stils; die Provenienz des von B. gestrichenen πολὺ ist durch seine Conjectur weit weniger glaublich erklärt als bei Aufnahme des Madvigschen ταῦ.

genügen müssen festzustellen, dass der Theaetet nach 374 geschrieben ist: was immerhin schon ein unverächtliches Ergebniss ist. Aber wie sollte Bergk sich bei solchem halben Resultat beruhigen können? Für ihn steht fest, dass der Dialog nach 358 geschrieben ist; jedesfalls auch erst nach Platos Rückkehr von seiner dritten sicilischen Reise (361/60): denn auf seine Misserfolge am Hofe zu Syrakus beziehe sich „unverkennbar“ der letzte Teil des Excurses, 174 D ff. Versicherung gegen Versicherung: unverkennbar bezieht sich alles was nach 174 D folgt auf viel Tieferes und dem Philosophen inniger Angelegenes als das Gerede über Platos Leben in Syrakus[1]. Eher kann man sich die Vermuthung gefallen lassen, dass den Worten, mit welchen der ganze Excurs eingeleitet wird: εἰκότως οἱ ἐν ταῖς φιλοσοφίαις πολὺν χρόνον διατρίψαντες εἰς τὰ δικαστήρια ἰόντες γελοῖοι φαίνονται ῥήτορες (172 C) persönliche Erfahrungen Platos zu Grunde liegen. B. erinnert sich hierbei der Erzählung des Laertius (III 23. 24), nach welcher Plato einmal als Fürsprecher des Chabrias, allem Vermuthen
nach in dem berühmten Prozess wegen Preisgebung von Oropus 16
(366), aufgetreten sein soll. Die Erzählung ist zwar nicht so zweifellos glaubwürdig wie B. wünscht; die einzelnen Umstände des Berichtes giebt dieser selbst z. Th. preis; dass die nach Hermippus von Smyrna wiedergegebene Anekdote bei Gellius III 13 eigentlich die Wahrheit der Erzählung des Laertius ausschliesse, entgeht ihm nicht (p. 15 A. 2), aber, so belehrt er uns, das habe „keine weitere Bedeutung“. Immerhin mag dem Bericht des Laertius etwas Wahres zu Grunde liegen. Dass freilich damals Plato einen „Misserfolg“ gehabt habe, dass dieser hypothetische Misserfolg ihm „Hohn und Spott in Fülle eingetragen“ habe, das sind von B. ohne alle Unterstützung durch irgendwelche Ueberlieferung gemachte Hülfsannahmen, durch welche man erst zu dem gewünschten Resultat gelangt: „Plato ignorirte damals dies Gerede, denn der Theaetet ist 7—8 Jahre nachher veröffentlicht“, und nun erst komme er auf jene alte Kränkung zurück. Das sind so Combinationsspiele, denen man ganz nach Gutdünken zu-

[1] Nicht unnützlich wird man die Anekdote bei Stob. Flor. XIII 36 vergleichen.

stimmen kann oder nicht. Stimmt man zu — und ich gestehe, dass dieses Phantasiespiel, freilich nur als solches, für mich etwas lockendes hat — so wird man dann aber erst recht geneigt sein, die Abfassungszeit des Theaetet nicht allzuweit von der Zeit jenes Processes (365? 364?) abzurücken. Eine förmliche Behauptung, dass der Theaetet nach 366/65 verfasst sein müsse, lässt sich natürlich auf so schwankender Grundlage nicht aufrichten. — Darin hat B. jedesfalls recht, dass der ganze Excurs den Angriff eines Zeitgenossen auf Plato zurückzuweisen bestimmt sei. Wenn er dann aber als diesen Zeitgenossen den Isokrates bezeichnet, der die von Plato bekämpften Aeusserungen — von denen sich denn doch in seinen Schriften keine Spur will auftreiben lassen — mündlich gethan haben müsse: so kann ich nicht nur nicht zugeben, dass B. in Allem, womit er p. 18—24 diese Annahme „erwiesen" zu haben meint, irgend etwas was wie ein Beweis aussähe vorgebracht habe, sondern ich kann mir überhaupt kaum eine unglücklichere Auslegung der Platonischen Andeutungen denken. Dieser δριμὺς καὶ δικανικός, gegen welchen Plato sich wendet, soll derselbe Isokrates sein, der von sich selbst alles Befassen mit Rechtshändeln und Processen weit abweist und wirklich seit seinen ersten misslungenen Versuchen als λογογράφος sich nie wieder mit solchen Dingen abgegeben hat? Da müsste ja Plato sich in der Abschilderung desselben Isokrates auf das Unglaublichste verzeichnet haben, den er doch, als jenes Zwitterwesen von φιλόσοφος und πολιτικός, der er war, so vernichtend richtig zu zeichnen verstanden hat, am Schluss seines Εὐθύδημος! Ich will gern auf Treu und
17 Glauben annehmen, was Bergk (p. 27) mit höchst unzureichenden Mitteln beweisen zu können meint, dass der Euthydem vor dem Theaetet geschrieben sei; völlig unglaublich ist es dann aber, dass Plato nach jener Würdigung des Isokrates im Euthydem, die nur darum so billig sein kann, weil sie von aufrichtigster Verachtung eingegeben ist, denselben Mann im Theaetet eines so schwerwuchtigen, zornerregten Angriffes gewürdigt haben sollte. Im Uebrigen darf ich mir vielleicht erlauben, in Betreff des ethischen Sinnes und Gehaltes jener Abschweifung im Theaetet auf meinen Aufsatz von 1882 zu

verweisen; ich habe mich dort wohl gehütet, auf einen bestimmt zu benennenden Gegner des Plato zu rathen; dass Isokrates nicht gemeint sein kann, war mir freilich von vorne herein klar. — Bergk nimmt von seiner Vermuthung Anlass, über das Verhältniss des Isokrates zu Plato ausführlicher zu reden: hier erinnert er theils an längst von Spengel u. A. ausgeführtes, theils trägt er abweichende Ansichten vor, denen ich mich fast nirgends anschliessen kann[1]. Der ganze Abschnitt war schon vor der Veröffentlichung veraltet, da in ihm Reinhardts Abh. de Isocratis aemulis nirgends berücksichtigt ist. Auch ein erheblicher Theil der Platonischen Litteratur scheint für B. nicht vorhanden gewesen zu sein, wenn er (p. 31 A. 2) schreiben konnte: „Die Neueren“ verlegen „irrthümlich den Anfang der Lehrthätigkeit Platos in Ol. 98, 1“. Steinhart, Alberti, Zeller, Susemihl, welche diesen Irrthum nicht theilen, kann man doch nicht aus der Gesammtheit „der Neueren“ ausschliessen. Auf p. 26 wird „den Neueren“ eine Rüge ertheilt, weil sie „jede Beziehung auf Isokrates im Epilog des Euthydemos in Abrede stellen“. Aber diese, von Spengel eindringlich nachgewiesene Beziehung hält ja nicht nur Bergk fest, sondern von „Neueren“ z. B. Grote und Bonitz. S. 31 wird die alte Ansicht, nach welcher die Rede des Isokrates gegen die Sophisten vor Platos Phaedrus geschrieben sei, abermals vorgebracht; nach Useners Ausführungen ist diese Vorstellung nicht länger haltbar. Der Herausgeber schweigt, nicht aus Princip (denn zum 4. Aufsatz hat er gelegentlich, freilich in ganz ungenügendem Maasse, einige Hinweise von der Art, wie man sie hier und anderswo vermisst, gegeben), aber aus welchem Grunde dann? — Von manchen einzelnen Behauptungen B.s sei noch eine einzige hervorgehoben. Der bekannte Bericht des Aristokles aus Aristoxenus, bei Euseb. pr. ev. XV 2 p. 791 B/C: *ἐν τῇ πλάνῃ καὶ τῇ ἀποδημίᾳ ἐπανίστασθαι καὶ ἀντοικοδομεῖν αὐτῷ* (scil. *Πλάτωνι*) *τινας περίπατον ξένους ὄντας*, welchen B. (p. 17) durch Machtspruch auf die Zeit der 2. Reise des Plato bezieht, „kann“, meint B. p. 28, 18

[1] Beachtenswerth scheint das über Plato Rep. VI 500 B Vorgebrachte (p. 38). Auch die Schilderung Rep. VI 495 C ff. bezieht B. nach Spengels Vorgang auf Isokrates. Ich möchte lieber an Antisthenes denken.

sich „nur“ auf Eristiker beziehen. Also Eristiker in der Akademie! Zum Glück bedarf es einer so seltsamen Annahme nicht; denn man hat allen Grund, den Bericht des Aristoxenus auf Heraklides Ponticus zu deuten. Vgl. Zeller Phil. d. Gr. II 2, 13; III 1, 369.

2. „Platos Gesetze“. Dieser Aufsatz handelt von den Spuren zweier Entwürfe von Platos Hand, welche in den, nach den Berichten der Alten durch Philipp von Opus nach des Meisters Tode herausgegebenen Platonischen Νόμοι zusammengearbeitet sind. Solche Spuren hat ja zuerst Ivo Bruns („Platos Gesetze vor und nach ihrer Herausgabe durch Philippos von Opus“ 1880) gründlich nachgewiesen. Wer nun die Frage aufs Neue bearbeiten will, der thäte gewiss am besten, zuerst Bruns' Ausführungen genau nachzuprüfen, in ihrer Gesammtheit und in dem wohlüberlegten Zusammenhang, den Bruns ihnen gegeben hat. So geht Bergk nicht vor. Er nimmt hie und da ein einzelnes Stück der Bruns'schen Untersuchungen heraus und prüft es, selten auf den Gedankengang genauer eingehend, bisweilen ihn unbillig verkennend[1]. Er ent-

[1] Hierfür ein eklatantes Beispiel. (Ein andres z. B. auf p. 92). Bruns beschäftigt sich am Schluss seines Buches (p. 192—220) mit dem νυκτερινὸς σύλλογος, der, wie eine Art „Krönung des Gebäudes“, am Ausgang der Νόμοι (XII 960 B—969 D) gefordert wird, vorher aber bereits dreimal (X 908 A; 909 A; XII 951) erwähnt worden ist, als wäre es eine schon bekannte Einrichtung. Bruns nimmt an, dass er dies bei seiner ersten Erwähnung in unsren Νόμοι, also im 10. Buche, auch, nach Platos Absicht bereits sein müsse, dass also vor dem 10. Buche, etwa im 6., eine erste Erwähnung und Besprechung des nächtlichen Rathes eine Stelle finden sollte, welche uns nicht erhalten ist. Er weist weiter nach, dass der νυκτ. σύλλογος, welcher XII 960 B ff. gefordert wird, unmöglich ursprünglich bestimmt gewesen sein könne für die kretische Colonie, deren Einrichtungen III—XII 960 A geschildert sind. Denn in diese Einrichtungen lasse er sich auf keine Weise einfügen, stimme auch mit dem XII 951 bezeichneten νυκτ. σύλλ. der Colonie nicht überein; er gehöre vielmehr einem ganz anderen Entwurfe an. Nichts liegt also Bruns ferner als die Annahme, dass der XII 960 B ff. geschilderte νυκτ. σύλλ. seine eigentliche Stelle in der Gesetzgebung für Magnesia, vor dem 10. Buche, gehabt habe. — Nun höre man Bergks Polemik, p. 107. Den νυκτ. σύλλ. XII 960 B ff. könne nicht erst Philipp an das Ende der Νόμοι versetzt haben, „da in diesem Abschnitte wiederholt bemerkt wird, die Gesetzgebung sei jetzt abgeschlossen, s. 960 B. 962 B. Dies sind nicht etwa Worte des Herausgebers“, sondern des Plato selbst. „Bruns ignorirt diese Stellen, weil sie mit seiner sehr zuversichtlich vorgetragenen,

wickelt eben in der Hauptsache seine eigenen Gedanken, nur 19
beiläufig diese mit den Auseinandersetzungen seines Vorgängers vergleichend; hiermit wird, indem so zwei Stimmen unverbunden neben einander erklingen, dem Dritten, welcher den Fortschritt der Forschung von Bruns zu Bergk sich deutlich machen möchte, das Urtheil nicht gerade erleichtert. Im Wesentlichen sind nun eigentlich Beide Einer Meinung. Denn was Bergk ein fundamentaler Unterschied zwischen seiner und der Brunsschen Meinung zu sein scheint, das ist im Grunde nichts als eine, wie ich allerdings glaube, glückliche Erweiterung der Bruns'schen Hypothese, welche dieser, soviel ich sehe, sich ganz wohl gefallen lassen kann, da sie seinen eignen Untersuchungen nichts abbricht. Bergk geht von der Stelle V 739 aus, an welcher Plato, drei Staatsformen τὴν ἀρίστην πολιτείαν καὶ δευτέραν καὶ τρίτην unterscheidend, nachdem er als die ἀρίστη und das παράδειγμα πολιτείας mit leicht verständlichen Andeutungen das Staatsideal seiner eignen Πολιτεία bezeichnet hat, fortfährt: ἣν δὲ νῦν ἡμεῖς ἐπικεχειρήκαμεν, εἴη τε ἂν γενομένη πως ἀθανασίας ἐγγύτατα καὶ ἡ μία δευτέρως (πρώτης δευτέρως cj. Schanz). τρίτην δὲ μετὰ ταῦτα, ἐὰν θεὸς ἐθέλῃ, διαπερα-

---

aber unbegründeten Hypothese streiten, die Einsetzung des nächtlichen Rathes sei in dem Verfassungsentwurfe für die kretische Kolonie an einer früheren Stelle verfügt worden". Abgesehen von der niedlichen Insinuation, dass der Gegner Stellen ignorire, weil sie ihm unbequem seien, beruht der ganze Einwand auf einem vollständigen Missverständniss der von Bergk offenbar nur flüchtig angesehenen Ausführungen Bruns'. Nicht die Einsetzung des nächtlichen Rathes, der XII 960 B ff. beschrieben wird, will Bruns an eine frühere Stelle versetzt sehen, sondern die eines wesentlich verschiedenen nächtlichen Rathes vermisst er vor B. X. Bergks Einwände treffen also Bruns gar nicht. Immerhin könnten die, auf den Schluss der Νόμοι hinweisenden Worte XII 960 B, 962 B von Plato selbst herrühren, so bräche das Bruns Ausführungen nicht das Geringste ab. Uebrigens hat die Vermuthung, dass das Fragment eines früheren Entwurfes, welches jetzt den Schluss der Νόμοι bildet, wirklich erst von Philipp an diese Stelle gerückt seien, in der That viel für sich. Dann müssten allerdings die Worte 960 B, 962 B von Philipp eingesetzt worden sein. Dies anzunehmen ist nach Bergk unmöglich „falls man nicht eine durchgreifende Ueberarbeitung des Platonischen Entwurfes [durch Philipp] annehmen will". Das sagt er am Schluss eines Abschnitts, in welchem er selbst (p. 93—107) die wildeste Vermischung von Bruchstücken der beiden Entwürfe durch Philipp, in eben jener Partie, XII 960 C—969 D, nachzuweisen versucht hat!

νούμεθα. Dieser Stelle gegenüber (die Bruns nirgends berücksichtigt hat) war man bisher in erklärlicher Verlegenheit. Wenn man die Νόμοι als eine nicht nur scheinbare Einheit nimmt, so wird man in ihnen die δευτέρα πολιτεία erkennen müssen; wo ist dann aber die τρίτη πολιτεία? und wie soll man sich überhaupt vorstellen, dass Plato als τρίτη πολιτεία ein der Wirklichkeit noch mehr als die uns vorliegenden Νόμοι angenähertes Staatsideal habe ausführen wollen? Bergk hat hier eine Antwort, die mir vor allen bisher vorgebrachten bei Weitem den Vorzug zu verdienen scheint. Unsere Νόμοι enthalten Stücke sowohl der δευτέρα πολιτεία (und gleich die hier behandelte Stelle, V 739, gehört zu einem solchen Stücke) als der τρίτη: die letztere ist eben die Gesetzgebung für Magnesia, welche den breitesten Raum in dem Gesammtwerke einnimmt, von Philipp aber mit Theilen der δευτέρα πολιτεία ungeschickt verbunden ist.

Diese Lösung scheint mir sehr glücklich: aber wir wollen doch nicht unterlassen hervorzuheben, dass man auf dieselbe gar nicht verfallen konnte bevor Bruns das Durcheinanderlaufen zweier Entwürfe, deren erster dem Idealismus der Πολιτεία näher steht als der zweite, in dem Gesammtwerk der Νόμοι nachgewiesen hatte. Nachdem dies geschehen war, lag die von Bergk gegebene Lösung sehr nahe. Man mag also immerhin — denn sachlich macht das durchaus keinen Unterschied — den in Ueberresten noch vorhandenen, von Bruns zuerst deutlicher nachgewiesenen „ersten Entwurf" mit Bergk πρότεροι Νόμοι, den Gesetzentwurf für Magnesia δεύτεροι Νόμοι nennen, wenn man sich nur bewusst bleibt, dass auch diese Benennung auf einer Hypothese beruht. Bruns nimmt ausdrücklich für seine Erklärung der von ihm nachgewiesenen Thatsachen nur hypothetische Geltung in Anspruch; es ist sehr bezeichnend, dass Bergk (p. 92/93) ihn deswegen tadelt; freilich, seine Annahme eine Hypothese zu nennen, kommt ihm nicht in den Sinn.

Was nun die Scheidung der von Philipp zusammengearbeiteten Entwürfe betrifft, so gehn Bruns' und Bergks Annahmen im Einzelnen weit auseinander; die Hauptsache: dass Buch I dem 1. Entwurf angehöre, mit Buch III die zusam-

menhängende Ausführung des 2. Entwurfes beginne, scheint um so fester zu stehn, denn hierin schliesst sich Bergk seinem Vorgänger an. In der Ausführung der Scheidungsarbeit gebe ich Bruns unbedingt den Vorzug. Seine Untersuchung lässt sich nicht weniger auf den Inhalt als auf die Form und die Anlage der Νόμοι und ihrer Theile ein, entwickelt die Unterschiede der zwei Entwürfe nach einem sorgfältig überlegten Plane, in wirksamer Anordnung. Bergks Untersuchung geht in Sprüngen hin und her, berücksichtigt den Gedankengehalt und Gedankenfortgang der beiden Entwürfe viel zu wenig: auch die Entwicklung seiner Ansichten ist nicht immer präcis, bisweilen höchst unklar. Man lese z. B. p. 84/85. Auf das Einzelne gehe ich hier nicht ein; es wird aber nützlich sein, aus der wenig übersichtlichen Untersuchung die Hauptergebnisse herauszustellen. Aus den πρότεροι Νόμοι sind, nach Bergk, erhalten folgende Bruchstücke: Buch I ganz; II 656 C—664 B; 673 D—674 C; V 734 E—735 A; 738 B—E; 739 A—E; XII 961 C—968 A. Alles Uebrige gehört in die δεύτεροι Νόμοι. Die Abweichung von dem bereits durch Bruns Festgestellten liegt hauptsächlich in dem, was Bergk in Bezug auf das zweite und den Schluss des 12. Buches zu beweisen versucht. Ich
bekenne, auch hier Bruns' Ausführungen nicht nur für „metho- 21
discher", sondern auch für viel überzeugender halten zu müssen als die Bergkschen.

Entsprechend seiner, aus V 739 gewonnenen Hypothese nimmt nun Bergk an, dass die πρότεροι Νόμοι, die uns nur in Bruchstücken vorliegen, nicht, wie Bruns meinte, zu Gunsten der breit ausgeführten Gesetzgebung für Magnesia von Plato bei Seite gelegt und unausgeführt gelassen worden, sondern dass von vorne herein πρότεροι und δεύτεροι Νόμοι, als zwei Abtheilungen Eines Werkes, auf einander zu folgen bestimmt gewesen seien. Geht man auf seine Hypothese ein, so kann man zugeben, dass etwas dergleichen wirklich in Platos Absicht gelegen haben möge. Wenn Bergk nun aber, weitergehend, wieder und wieder versichert, Plato selbst habe „beide Abtheilungen der Νόμοι in allen wesentlichen Partieen ausgearbeitet", und nur dem Werke eine abschliessende Revision nicht mehr angedeihen lassen können; auch die πρότεροι Νόμοι

seien in der Hauptsache ausgeführt gewesen, durch einen „unglücklichen Zufall“ aber „grossentheils vernichtet“ (p. 62), die erhaltenen Bruchstücke dann durch Philipp mit den δεύτεροι Νόμοι wohl oder übel in Eins gearbeitet worden: — so mag er wohl gemeint haben[1], diese Annahme folge mit Nothwendigkeit aus seiner Hypothese über das Verhältniss der δεύτεροι zu den πρότεροι Νόμοι; aber nach einer Begründung dieser Versicherung sieht man sich vergeblich um. — Bergk malt sich nun das Verhältniss der πρότεροι Νόμοι zu den δεύτεροι genauer so aus: die πρότεροι Νόμοι bildeten ein besonderes, in sich abgeschlossenes Gespräch; auf dieses folgten dann die δεύτεροι Νόμοι, ebenfalls ein eigenes Gespräch, aber von denselben Unterrednern, in gleichem Rahmen wie das erste Gespräch geführt (p. 62), wiewohl von dem ersten Gespräch durch einen längeren Zeitraum, vielleicht den eines ganzen Jahres getrennt (p. 108). Die Einleitungen beider Gespräche sind verloren; das schadet freilich nicht viel, denn Bergk weiss ihren Inhalt mit einer Sicherheit anzugeben (p. 107. 108), die nicht Jedermann verliehen ist. Diese beiden, zeitlich weit auseinander liegenden Gespräche bildeten nicht zwei besondere Schriften, sondern nur je eine „Abtheilung“ Eines Werkes. Ein wunderliches Werk freilich, das aus zwei, von einander völlig getrennten Gesprächen wesentlich verschiedener Tendenz über den gleichen Gegenstand zusammengeschoben war! Dass Plato wirklich beide Gesetzentwürfe nur als Theile eines einheitlichen Werkes zu behandeln im Sinne hatte, dafür findet Bergk (p. 71. 108 ff.) den Beweis in einer Anzahl von Verweisungen auf die πρότεροι Νόμοι mitten in Abschnitten, die den δεύτεροι Νόμοι angehören. Zum Theil rühren nun freilich
22 diese Zurückverweisungen ganz unverkennbar nicht von Plato her, sondern von dem Herausgeber, der höchst unbefangen auf frühere Abschnitte des ja erst von ihm hergestellten Ganzen der uns erhaltenen Νόμοι hinweist. Bergk allerdings streicht jedesmal die eben dieses deutlich bezeugenden Worte, und nur diese, als Zusätze des Philipp (so III 682 E [p. 110 f.]; III 683 C νῦν [p. 113, 1]; III 702 A [p. 114]; XII 962 B [p. 102]),

[1] Vgl. namentlich p. 93.

wonach er dann den Rest jener Citate dem Plato selbst zuschreiben zu dürfen glaubt. Ich brauche die Berechtigung dieses Verfahrens (das doch eine bedenkliche Aehnlichkeit mit einem Zirkelschluss hat) hier gar nicht zu discutiren, denn auch wenn man an jenen Stellen die verrätherischen Worte streicht, verrathen andre Umstände klar genug, dass man es hier und an allen übrigen Stellen mit Verweisungen auf frühere Abschnitte Einer Schrift, Eines Gespräches zu thun hat, nicht mit solchen, die aus Einem Gespräch (Bergks δεύτεροι Νόμοι) auf ein ganz andres, längere Zeit vor jenem gehaltenes (Bergks πρότεροι Νόμοι) zurückdeuten wollen. Denn es heisst wirklich zu viel verlangen von der Fügsamkeit des „besonnenen und vorurtheilsfreien Lesers", an den Bergk von Bruns' „Nörgeleien" appellirt (p. 113/4), wenn man ihm zumuthet zu glauben, Plato selbst habe mitten in dem Gespräch der δεύτεροι Νόμοι auf Ausführungen des, in sich völlig abgeschlossenen, längere Zeit vorher geführten Gespräches der πρότεροι Νόμοι verweisen wollen und können mit der Angabe, dies und jenes sei besprochen κατ' ἀρχάς (II 667 A; II 671 extr.; III 682 E; 688 A) oder gar ὀλίγον ἔμπροσθεν, σμικρῷ πρόσθεν (III 683 E; 688 C; IV 719 B; XII 969 B)[1]. Mit solchen Worten

[1] Vgl. hierzu Bergk p. 71; 101; 110; 116. Ein einziges, besonders bezeichnendes Beispiel will ich herausheben. Die νέοι unter den φύλακες werden mit der κεφαλή und ihren Sinnesorganen verglichen, die γέροντες mit dem νοῦς, der in der ψυχή wohnt: XII 964 E, 965 A. Das Bild war schon vorbereitet XII 961 D. Beide Stellen, 964/65 und 961 D gehören nach Bergk in die πρότεροι Νόμοι. Nun heisst es bald nachher, XII 969 B, diese κεφαλῆς νοῦ τε κοινωνίας εἰκών sei vorgebracht σμικρῷ πρόσθεν. 969 B steht mitten in einem Stücke, meint Bergk, aus den δεύτεροι Νόμοι: s. p. 101. Und nun soll man also glauben, Plato habe nicht nur jenes Bild von κεφαλή und νοῦς zweimal bei Besprechung des gleichen Gegenstandes gebraucht, einmal in den πρότεροι Νόμοι, das andre Mal in den δεύτεροι Νόμοι, sondern, indem er in den δεύτεροι Νόμοι daran erinnere, dass er in dem längst vollendeten, von dem Gespräch der δεύτεροι Νόμοι formell durchaus getrennten Gespräche der πρότεροι Νόμοι schon einmal das gleiche Bild gebraucht habe, leite er diese Zurückweisung mit den Worten σμικρῷ πρόσθεν ein. Das ist mehr als ich wenigstens verdauen kann. — Innerhalb Eines Gesprächs sind ähnlich eingeleitete Rückverweisungen allerdings am Platz: daher in dem, von Plato selbst noch als solches herausgegebenen einheitlichen Gespräche der Πολιτεία sich sehr oft dergleichen finden, eingeführt z. B. mit: ἐν τῷ (τοῖς) πρόσθεν (ἔμπροσθεν): IV 423 C, V 465 E, 471 C, VI 485 B, 507 A,

23 kann man nur auf frühere Abschnitte innerhalb eines continuirlichen Ganzen, also Einer Abhandlung oder Eines Gespräches, verweisen, nimmermehr aber auf Abschnitte eines Gespräches, das, nach Bergks eigner Annahme, keineswegs „kurz" (ὀλίγον ἔμπροσθε) vor demjenigen geführt ist, in welchem die Verweisungen vorkommen, und dessen ἀρχαί ja gar nicht den Anfang desjenigen Gespräches bilden, in welchem auf die ἀρχαί zurückverwiesen wird. Ist nun aber (wie ja auch Bergk annimmt) das vorliegende Continuum der Νόμοι erst das Werk des Philipp, so müssen auch die Zurückverweisungen auf das, was „im Anfang" dieses Continuum vorgebracht worden ist, von Philipp herrühren. Bruns ist also auch hier vollkommen im Recht, wenn er (aus anderen als den hier berührten Gründen, die Bergk nicht widerlegt haben kann, da er auf ihren eigentlichen Gehalt gar nicht eingegangen ist) sämmtliche Rückverweisungen des III. und IV. Buches auf das I., nicht dem Plato, sondern dem Philipp auf die Rechnung setzt.

Selbst *wenn* aber Bergk Recht hätte mit seiner Behauptung, dass alle diese Citate in den δεύτεροι Νόμοι sich auf noch vorhandene oder verlorene Abschnitte der πρότεροι Νόμοι beziehen, so würde daraus keineswegs folgen (was er daraus folgern zu wollen scheint), dass jene jetzt verlorenen Abschnitte einst, von Plato bereits vollendet, vorhanden gewesen seien. Sondern man brauchte auch dann höchstens zuzugeben, dass der *Plan* der πρότεροι Νόμοι vollständig entworfen war, als er die δεύτεροι Νόμοι ausführte. Jene Behauptung entbehrt aber der Begründung, und so fällt die Nöthigung fort, auch nur soviel zuzugeben. Vielmehr ist — was hier nicht weiter ausgeführt werden soll — an und für sich viel glaublicher, dass Plato von jenem, der Πολιτεία nahestehenden Entwurfe, den man immerhin Νόμοι πρότεροι nennen mag, nichts weiter ausgearbeitet hat als was Philipp uns, in Verbindung mit der ebenfalls von Plato nicht ganz vollendeten Gesetzgebung für Magnesia, überliefert hat. Ueber den Grad der Selbständigkeit oder Willkür des Herausgebers wird man nie etwas völlig Gewisses ausmachen können. Von vorne herein ist Bruns'

VII 521 E, 533 E, ἄνω που: IV 441 B, ἐν τοῖς ἄνω λόγοις: X 603 D, νῦν: III 414 B, IV 419 E, ἐξ ἀρχῆς: IV 424 E u. s. w.

Annahme einer ziemlich weitgehenden Freiheit bei der Redaction, der Bergk wenig mehr als die oft wiederholte Behauptung des Gegentheils entgegengesetzt hat, die durchaus wahrscheinlichere: wie soll man es sich auch vorstellen, dass Bruchstücke zweier wesentlich verschiedener Gesetzentwürfe nur durch geringe redactionelle Zusätze (wie sich Bergk denkt) zu einer leidlichen Einheit hätten verbunden werden können? Da Bruns eine sehr wenig vortheilhafte Vorstellung von der Art des Philippus gewonnen hat, hält Bergk es um so mehr für seine Aufgabe, den Guten „möglichst billig und unbefangen zu be- 24
urtheilen" (S. 61). So gar verschieden sieht der billig und unbefangen beurtheilte Philipp freilich nicht aus von dem Philipp „wie ihn sich Bruns construirt" (p. 61). Man vergleiche z. B. Bergk p. 72 A. 2, Bruns p. 135. Indessen hat allerdings Bruns, anders als Bergk, namentlich eine Reihe von sachlichen und sprachlichen Verworrenheiten, welche die gegenwärtig vorliegenden Νόμοι entstellen, lieber dem Herausgeber als dem Autor des Werkes zuschreiben wollen. Wenn Bergks Vertheidigung des Philippus treffend wäre, so müsste man diese Mängel vielmehr dem Plato selbst auf die Rechnung setzen; was damit gewonnen wäre, ist nicht klar. Denn dass etwa Bergk die von Bruns erhobenen Bedenken als gegenstandslos nachgewiesen hätte, lässt sich nicht behaupten; er hat nur hier und da einzelne Stellen in Betrachtung gezogen; vollends den von Bruns geführten Nachweis, dass gewisse Vorstellungen der Νόμοι dem Plato, wie wir ihn sonst kennen, fremd, dagegen der Ἐπινομίς des Philipp geläufig sind, und also dem Verdacht unterliegen, erst von Philipp in das Platonische Werk eingeschmuggelt zu sein, hat Bergk so gut wie gar nicht berücksichtigt.

3. „Ueber die Aechtheit der Διαλέξεις". In diesem Aufsatze wendet B. die Aufmerksamkeit auf eine zu wenig beachtete kleine Schrift in halb dorischem, halb gemeingriechischem Dialekt, welche unter dem Titel Διαλέξεις zuerst H. Stephanus hinter dem Diogenes Laërtius herausgegeben, dann (1687) North (in Galei Opusc. mythol.) bearbeitet, weiter J. A. Fabricius (B. Gr. XII p. 617 ff., d. alten Ausg.) aus einem Codex Cizensis neu abgedruckt, endlich Orelli (Opusc.

Graec. vet. sent. et mor. II) und Mullach (Fragm. phil. Gr. I) unter andre philosophische oder quasiphilosophische Ueberreste aufgenommen haben. Die kleine Schrift ist, ohne Autorennamen, in Hss. des Sextus Empiricus, als Anhang zu den Schriften dieses Skeptikers, erhalten: s. Bekker, Sext. Empir. p. III; seit Stephanus hat man sie mit den Bruchstücken pythagorisirender Schriftsteller zusammengestellt, z. Th. auch ganz treuherzig für das Werk eines Pythagoreers genommen. Gruppes, auf dieser Vorstellung erbaute Phantasien hatte nun freilich Bergk leicht widerlegen. Denn man braucht die Schrift nur überhaupt durchzulesen, um einzusehen, dass von Pythagoreerthum des Verf. gar keine Rede sein kann. Dies spricht denn auch Bergk aus; nur ist diese Einsicht nicht so neu wie man meinen könnte, wenn man nur B.s Aufsatz liest. Mit aller wünschenswerthen Bestimmtheit spricht ganz dasselbe schon Orelli (a. a. O. p. 633) aus: *Pythagoreum certe minime fuisse, liquet* etc. Dass die Schrift vielmehr aus sophistischen Kreisen stamme, bemerkt zwar wiederum Bergk ganz richtig, wir wollen aber nicht unterlassen hervorzuheben, dass genau dasselbe auch Orelli (p. IX) erkannt und ausgesprochen hat: *in dissertationibus istis unum quod ex tota antiquitate superest, idque luculentissimum exemplum habemus artis sophistarum, quos Plato exagitat* etc.

Betrachtet man die kleine Schrift etwas genauer, so bemerkt man leicht, dass sie in zwei, nicht unmittelbar zusammengehörige Abschnitte zerfällt. Die vier ersten διαλέξεις behandeln die Frage, ob man die einander entgegengesetzten Prädikate: ἀγαθόν und κακόν, καλόν und αἰσχρόν, δίκαιον und ἄδικον, ἀληθές und ψευδές gleichzeitig Einem Subjekt beilegen könne, nach einem gleichbleibenden Schema so, dass jedesmal zuerst diese Frage bejaht, dann verneint wird[1]. Der Verf.

[1] Die Verneinung, die Führung der sophistischen Behauptung ad absurdum, scheint allemal das eigene Werk des Verfassers zu sein, und ist entsprechend schwach ausgefallen. Wie man solche Sophismen, welche beweisen wollen, dass τὰ ἐναντία καὶ τὰ ἀντικείμενα ἁπλῶς ὑπάρχει τῷ αὐτῷ richtig zu widerlegen habe, zeigt Aristoteles, de soph. el. c. 25; vgl. rhetor. II 24 p. 1402a, 13 ff.: τὸ κατά τι καὶ πρός τι καὶ πῇ οὐ προστιθέμενα ποιεῖ τὴν συκοφαντίαν. Die stumpfe Widerlegungsweise des Sophisten mit der vollendeten Logik des Aristoteles zu vergleichen, ist sehr lehrreich.

bedient sich also der Kunst des Protagoras, δύο λόγους περὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις vorzutragen, und zwar im echt eristischen Sinne: nicht um ein positives Resultat zu gewinnen, sondern um die, zuerst von ihm selbst entwickelten Argumente derjenigen, welche Identität von ἀγαθόν und κακόν u. s. w. behaupteten, als ungenügend nachzuweisen[1]. Er will (hierin ungleich den Megarischen Eristikern) keine bestimmte Ueberzeugung begründen, sondern nur seine dialektische Fähigkeit üben: daher er sich lediglich der argumenta ad hominem bedient. Sein eigentlicher Beruf ist denn auch nicht der des Philosophen, sondern der des Redelehrers. Weil er ein L e h r e r ist, schliesst er seine διαλέξεις ab mit einer Untersuchung und Bejahung der Frage, ob σοφία καὶ ἀρετὰ διδακτόν ἐστι. Hiermit scheinen seine sophistisch-dialektischen Betrachtungen ihr Ende erreicht zu haben[2]. Es folgen, einen besonderen Abschnitt bildend, noch drei kleinere Abhandlungen: gegen die Beamtenernennung durch Losung, — über die Allwissenheit, könnte man fast sagen, der im Allgemeinen der Physik und der Rhetorik Gebildeten[3] — zuletzt über die Kunst

[1] Er sagt selbst διαλ. 5 p. 551[a] (ed. Mullach): καὶ οὐ λέγω ὡς διδακτόν ἐστιν (σοφία καὶ ἀρετά), ἀλλ' ὅτι οὐκ ἀποχρῶντί μοι τῆναι αἱ ἀποδείξεις. διαλ. 1 p. 545[b]: καὶ οὐ λέγω τί ἐστι τὸ ἀγαθὸν κτλ.

[2] Vielleicht das Ende aller, nicht nur der Einen διάλεξις bezeichnen die Worte διαλ. 5 p. 557: ἤλεγκταί μοι ὁ λόγος καὶ ἔχεις ἀρχὴν καὶ μέσον καὶ τέλος.

[3] Denn das scheint doch der Sinn der etwas unklar gehaltenen Ausführungen dieses Abschnittes (p. 551[b] 552[a]) zu sein: wer die φύσις τῶν ἁπάντων kennt, kennt auch in allem Einzelnen (speciell im Politischen und Sittlichen) τὰν ἀλάθειαν τῶν πραγμάτων, da auch diese jedesfalls zu den ἅπαντα gehören; und wer τὰς τέχνας τῶν λόγων kennt, kennt wieder Alles: δεῖ γὰρ τὸν μέλλοντα ὀρθῶς λέγειν, περὶ ὧν ἐπίσταται, περὶ τούτων λέγεν. <περὶ> πάντων δὲ (die Hss. γάρ) ἐπιστασεῖται · πάντων μὲν γὰρ τῶν λόγων τὰς τέχνας ἐπίσταται, τοὶ δὲ λόγοι πάντες περὶ πάντων τῶν ἐ<όντων ἐντί>. (Der Schluss nach Orellis Conjectur; περὶ im zweiten Kolon habe ich eingesetzt, und δὲ statt γάρ geschrieben). Die Logik dieser Deduction ist nicht eben glänzend, aber völlig in der Art der kecksten jener Eristiker, die sich und ihre Hörer rein mit Worten bezahlt machten, um den Sinn derselben wenig bekümmert (τὸ συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ὀνομάτων καὶ ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἡγούμεθα συμβαίνειν: Aristot. 161 a, 8. Von den Sophisten Xenophon Cyneget. 13, 6: ἐν τοῖς ὀνόμασι σοφίζοντας καὶ οὐκ ἐν τοῖς νοήμασιν. Dem Sinne nach kommt diese Ausführung schon ziemlich nahe der eristischen Beweisführung, nach welcher, wer irgend etwas weiss, Alles weiss: Plato Euthyd. 293 B ff. — Behauptungen wie die des Gor-

26 der μνάμα. Auch diese kleinen Aufsätzchen (welche den Eindruck machen als wären sie aus grösseren Zusammenhängen herausgenommene Probestücke) scheinen dem gleichen Verfasser anzugehören wie die vorangehenden διαλέξεις. Sie kennzeichnen, mit den διαλέξεις zusammen, den Mann als einen Schüler jener älteren Sophistik, welche Physik, Dialektik, Rhetorik in dem Streben nach Universalität, das diese folgenreiche Bewegung überhaupt bezeichnet, vereinigen zu können meinte, wesentlich aber doch nach der Seite der rein formellen Rede- und Disputirkunst sich neigte. Bemerkenswerth ist aber, wie sophistische Eristik und sophistische Rhetorik, welche bald genug auseinandertraten, bei dem Verf. dieser Schrift noch beisammen liegen, wie man es im vierten Jahrhundert sonst nur etwa noch bei Antisthenes und einigen seiner Anhänger antrifft. Als ein Beispiel der Art, in welcher die Paradoxenjagd jener älteren Sophistik in geringen und wenig widerstandsfähigen Köpfen sich abspiegeln mochte, ist uns die kleine Schrift merkwürdig genug. Von jener Streitkunst und ihren ausgelassenen Paralogismen, welche Plato (vornehmlich im Euthydemus) parodisch darstellt, Aristoteles (π. σοφ. ἐλ.) kritisch zu nichte gemacht hat, giebt sie uns ein, wenn auch schwaches, doch authentisches Bild aus dem Lager der Sophisten selber. In diesem Sinne schätzte sie schon Orelli; jetzt weist auch Bergk mit Recht auf diese ihre Bedeutung hin (p. 123). Treffend hebt er (p. 124) einen einzelnen Fall hervor, in dem sogar eines der von Aristoteles erwähnten Sophismen sich vollständig bei unserm Autor wiederfindet. Die Ueberstimmung im Allgemeinen ist ohnehin klar.

Die Zeit, in welcher die διαλέξεις abgefasst sind, lässt sich innerhalb gewisser Grenzen feststellen. Unter einer Anzahl
27 berühmter Siege und Niederlagen erwähnt der Verf. (διαλ. 1, p. 544[b] Müll.) als τὰ νεώτατα den Sieg der Lacedämonier über Athen am Ende des peloponnesischen Krieges; er redet mehrmals von der Macht des persischen Grosskönigs als einer noch bestehenden: es kann also kein Zweifel sein, dass er noch in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts schrieb, als ein Zeit-

gias, dass die Rhetorik ἁπάσας τὰς δυνάμεις συλλαβοῦσα ὑφ' αὑτῇ ἔχει (Plat. Gorg. 456 A; vgl. Phileb. 58 A B) sind doch anders gemeint.

genosse des Plato. So ganz richtig Bergk (p. 126); es bleibt nur abermals zu constatiren, dass ganz dasselbe Resultat mit denselben Gründen bereits North gewonnen hatte. Orelli hat es (p. 633) für möglich gehalten, dass diese Zeichen des Alterthums nur trügliche seien: er ist dann aber selbst (praef. p. XI) von dem ganz ungegründeten Verdacht einer Fälschung zurückgekommen. Bergk wehrt (p. 128 ff.) mit hinreichenden Gründen einen solchen Verdacht ab, er hält an der durch North gewonnenen Bestimmung der Zeit des Verfassers fest, und soweit kann man ihm nur beistimmen. Was er dann aber (p. 126 ff.) weiter beibringt, um „die Zeit der Abfassung der Schrift etwas genauer zu bestimmen", das gehört zu derjenigen Gattung von Combinationen, für die ich gerne gestehe, durchaus keinen Sinn zu haben. Der Verf. sagt, c. 3 (p. 548[a]), unter Umständen sei δίκαιον auch τὸ ἱεροσυλεῖν· τὰ μὲν ἴδια τῶν πόλεων ἐῶ, τὰ δὲ κοινὰ τᾶς Ἑλλάδος, τὰ ἐκ Δελφῶν καὶ τὰ ἐξ Ὀλυμπίας, μέλλοντος τῶ βαρβάρω τὰν Ἑλλάδα λαβέν, καὶ τᾶς σωτηρίας ἐν χρήμασιν ἐούσας, οὐ δίκαιον λαβὲν καὶ χρῆσθαι ἐς τὸν πόλεμον; — Ein so verwegnes Wort, meint Bergk, könne unser Sophistenzögling „offenbar" nur einer bedeutenderen Autorität nachsprechen[1]. Keinen Augenblick ist er in Verlegenheit anzugeben, wessen Autorität dies sei. Gorgias, als er in seinem, zu Olympia vorgetragenen Ὀλυμπικός die Hellenen zur Eintracht in einem etwa eintretenden Kriege gegen Persien aufforderte „mag" darauf hingewiesen haben, „dass man die der Nation gehörenden Tempelgüter für den nationalen Kampf verwenden könne". Man erwarte keinen Beweis für diese Annahme als eben dieses „mag"[2]. Dem

[1] Dies würde auch ich leicht zugeben, aber nicht aus den von B. vorgebrachten Gründen, sondern weil ich überzeugt bin, dass der Sophist im ersten, Identität der Gegensätze behauptenden Abschnitte einer jeden der vier ersten διαλέξεις durchweg nur Anderen nachspreche. Es sind ja auch — wie der zweite Abschnitt jedesmal zeigt — nicht seine Ansichten, die er im ersten Abschnitt entwickelt: wie sollte die Begründung dieser Ansichten sein Eigenthum sein können? Ueberdies bezeichnet er selbst, c. 2 p. 547, das im ersten Abschnitt, ohne Nennung eines Gewährsmannes, Vorgebrachte im zweiten Abschnitt als fremdes Eigenthum durch: λέγοντι (zweimal). ἐπάγονται. Eben dadurch, dass sie uns Aeusserungen früherer Sophisten überliefern, haben die ersten Abschnitte jener διαλέξεις einen besonderen Werth.

[2] Dass in demselben Capitel (p. 548[a]) auf ein bekanntes Wort des

28 Gorgias also, das steht fest, spricht unser Sophist nach, und zwar — so genau kann B. die Zeit bestimmen — entweder Ol. 98, 1 Ol. oder 98, 2, nicht früher und nicht später. Alles, was B. zur Begründung dieser haarscharfen Bestimmung beizubringen weiss (p. 129 f.), beweist aber schlechterdings nichts weiter, als dass man Ol. 98, 1/2 wohl von einem Einfall der Perser in Griechenland als etwas an sich Denkbarem reden konnte, mit nichten aber, dass man (um in den engsten Gren-

---

Gorgias (Plut. de aud. poet. p. 15 D, de glor. Ath. p. 348 C) angespielt wird, hat doch Bergk selbst nicht zur Unterstützung seiner Annahme dass auch hier dem Gorgias nachgesprochen werde, anführen mögen. Zwischen beiden Sätzen besteht kein genauerer Zusammenhang als zwischen sämmtlichen Sätzen des Capitels überhaupt. Sämmtliche Sätze aber, d. h. die ganze Reihe paradoxer Behauptungen, nach welchen ψεύδεσθαι, ἐξαπατᾶν, κλέπτειν u. s. w., nicht nur gegen Feinde, sondern ganz besonders gegen Freunde angewendet, δίκαιον sei, dem Gorgias zuzuschreiben, wird Niemanden in den Sinn kommen: ihm am wenigsten unter den Sophisten, dem Schönredner und witzigen Schöngeiste, sähen dergleichen ethische Untersuchungen bedenklicher Art ähnlich. Zudem besteht zwischen dem, was hier von der Gerechtigkeit des ψεύδεσθαι und ἐξαπατᾶν zum Heil der Freunde gesagt wird und den Ausführungen des Xenophon (Mem. IV 2, 14—18) über das gleiche Thema eine so auffallende Verwandtschaft, dass Orelli nicht ohne Scheinbarkeit geradezu an Entlehnung aus Xenophon denken konnte (p. 645). Das für Sokrates Wichtigste, den Nachweis, dass nur die wissentlich vorgebrachte Lüge gerecht sein könne, lässt allerdings unser Sophist fort: gleichwohl darf man glauben, dass die theoretische Ausführung des Gedankens von der Gerechtigkeit des ψεύδεσθαι ἐπ' ἀγαθῷ überhaupt aus Sokratischen Kreisen stammte und also auch von unserm Sophisten nur daher entlehnt werden konnte. Nicht nur Xenophon, sondern ja ganz besonders Plato führt diese paradoxe Theorie mit sichtlicher Vorliebe aus: vgl. namentlich Rep. II 382 C; III 389 B; V 459 C/D; Hipp. min., besonders cap. 14 f.; zuletzt noch Leg. II 663 D. Nach Platonisch-Xenophontischem Muster Pseudoplato π. δικαίου (zumal cap. 5); auch Stoiker haben bisweilen diese Lehre gebilligt, eben im Anschluss an den Xenophonteischen Sokrates. — Einen Nachklang Sokratischer Ausführungen könnte man wohl auch zu vernehmen meinen in dem was der Sophist (in einem Musterstück περὶ νόμων καὶ τῆς πολιτικῆς κατασκευῆς von der Art, wie sie Anaximenes rhetor. 2 fordert und skizzirt) gegen die Beamtenverlosung sagt: cap. 5 p. 551 a/b. North erinnert passend an die Worte der Anklage gegen Sokrates, deren Xenoph. Mem. I 2, 9 gedenkt. Wie echt Sokratisch in der That sowohl die Verwerfung des blindtreffenden Loses ist, als der ἔλεγχος mit Hülfe von Beispielen aus dem bürgerlichen Leben (deren sich der Sophist bedient), bedarf keiner Ausführung. — Dem Gorgias aber braucht in den Auseinandersetzungen des 3. Capitels nichts entlehnt zu sein als jenes geistvolle bonmot von dem Trug der Tragödie.

zen zu bleiben) ein solches Ereigniss nicht ebensogut zu irgend einer beliebigen Zeit zwischen 404 und 387 als denkbar hinstellen konnte, beispielsweise 400 oder 396. Soll etwa ein Deutscher nur im Oktober des Jahres 1883 die Worte aussprechen können: „im Fall eines neuen Krieges mit Frankreich"? Wir werden uns also bei der durch North festgestell- 29
ten Zeitbestimmung beruhigen müssen. Richtig hat derselbe North erkannt, dass der Verfasser cap. 4 (p. 549[a]) seinen eigenen Namen nennen wollte: μίμας oder μύστας bieten dort die Hss.; Bergk räth auf Μίλτας, womit nichts gewonnen ist. Auch der Aufenthaltsort des Mannes zu der Zeit als er seine Schrift verfasste, ist aus c. 4 p. 549[b] mit ziemlicher Sicherheit zu erkennen. Dort heisst es: ταὐτὰ ἐντὶ καὶ οὐκ ἐντί[1]. τὰ γὰρ τῆδε ὄντα ἐν τᾷ Λιβύᾳ οὐκ ἔστιν, οὐδέ γε τὰ ἐν Λιβύᾳ ἐν Κύπρῳ. So wird allerdings wohl nur der schreiben, für den τῆδε = ἐν Κύπρῳ ist. So versteht auch Bergk (p. 131) die Stelle; er hätte aber hinzufügen dürfen, dass bereits Fabricius, Bibl. Gr. XII p. 629 (dessen Worte obendrein Orelli p. 649 wieder abgedruckt hat) die gleiche Deutung vorgebracht hat. Zieht man die Zustände auf Cypern zur Zeit unsres Sophisten in Betrachtung, so wird man Bergk nur beistimmen können, wenn er annimmt, dass gleich anderen Sophisten und Künstlern auch den Verfasser der διαλέξεις die durch Euagoras auf Cypern, zunächst in Salamis, begründete Blüthe hellenischer Cultur nach der entlegenen Insel gezogen haben möge.

Den Inhalt der Schrift hat B. einer genaueren Betrachtung nicht unterzogen. Er begnügt sich auf einige Zusammenhänge derselben mit Lehren und Aussprüchen einzelner Sophisten hinzudeuten. So weist er (p. 135) auf eine auffallende Uebereinstimmung eines Wortes in c. 3 mit einem bekannten Ausspruche des Gorgias hin; aus dieser Uebereinstimmung folgt nun freilich nicht sofort, dass der Verf. „bei Gorgias in die Schule gegangen" sei (p. 134)[2]. Im Uebrigen hebt er

[1] Beliebter, selbst von Plato gelegentlich nicht verschmähter Sophismus, dessen Auflösung Aristoteles an die Hand giebt, Soph. elench. 5 p. 163 a. 1 ff.

[2] Was Bergk p. 135 sonst beibringt, um diese Annahme zu empfehlen, will nichts bedeuten. Namentlich die Forderung an den Redner, sowohl

(p. 136) noch hervor, dass die Ansätze zu einer Gedächtnisskunst, am Schluss des Ganzen, auf einen gewissen Zusammenhang mit Hippias hindeuten könnten[1]. Wenn er endlich

---

lang als kurz über alle Dinge reden zu können (c. 5 p. 551[b]) brauchte unser Sophist nicht von Gorgias speziell zu übernehmen: B. selbst hat nicht übersehen, dass auch Protagoras das Gleiche verhiess, und so wohl die meisten Redelehrer. Vgl. z. B. Anaximenes, rhetor. 23 p. 1434[b].

[1] Auf einige Abhängigkeit unsres Sophisten von Hippias könnte vielleicht auch schliessen lassen was derselbe, zum Beweis des Satzes, dass αἰσχρόν und καλόν identisch seien, ausführt über die verschiedenen Sitten der Völker und wie den Einen καλόν sei was den Andern als αἰσχρόν gelte: c. 2 p. 546. Diese Vergleichung läuft schliesslich doch auf eine Herabsetzung des νόμος, der Menschensatzung überhaupt, hinaus. Nun ist bekannt, dass unter den alten Sophisten es einzig Hippias ist, dem wir eine starke und bewusste Entgegensetzung von νόμος und φύσις auf ethischem Gebiete nachweisen können: vgl. Zeller, Philos. d. Gr. I[3] p. 922. Unter Anderem lässt denn Xenophon den Hippias leugnen, dass das Verbot des geschlechtlichen Verkehrs zwischen Blutsverwandten θεοῦ νόμος sei, weil τινές, d. h. manche Völker, ein solches Verbot nicht kennten (Mem. IV 4. 20 <geradezu an Antisthenes lässt hier den Xenophon denken Dümmler, Antisth. p. 5 extr.>). Gewiss soll hier auf die persische Sitte hingedeutet werden, deren auch unser Sophist p. 546 c erwähnt. Darnach scheint es nicht zu kühn anzunehmen, dass die Verwendung auffallender νόμιμα βαρβαρικά zum Beweis des nicht allgemeinen und ewigen Werthes des νόμος überhaupt, oder des Unstäten der Begriffe von καλόν und αἰσχρόν, welche für uns zuerst bei unserm Sophisten auftritt, in Wirklichkeit zuerst von Hippias, dem ohnehin eine Unterstützung der Philosophie durch allerlei ἱστορία am geläufigsten war, in Uebung gebracht worden sei. <Die Cyniker erklären die Ungültigkeit des νόμος mehrfach aus solchen wechselnden νόμιμα βαρβαρικά: z. B. Begräbnisssitten: Diogenes Stob. Flor. 123, 11 (vgl. Mullach Fr. philos. II 306[a]). — Diogenes berief sich auf Persersitte wegen der geschlechtlichen Vereinigung von Blutsverwandten, vgl. Dio Chrysost. X (I p. 165, 31 Dind.).> Später haben, woran North und Orelli treffend erinnern, zumal die Skeptiker sich dieses Mittels unter den Waffen gegen jeden Dogmatismus bedient (vgl., ausser Sextus, Laert. Diog. IX 83). Man wird bei genauerer Vergleichung finden, dass manche Beispiele den Skeptikern mit unserem Sophisten gemeinsam sind; schon Hippias mag die frappantesten Beispiele aus Herodot (der, wie North im Einzelnen nachweist, Hauptquelle des Sophisten ist) und anderswoher ausgewählt haben; später blieben eben diese typisch. Uebrigens liesse sich die philosophische Verwendung der wechselnden νόμιμα βαρβαρικά noch weiter verfolgen <z. B. Sext. Empir. hypotyp. III p. 168—176 Bekk. — Sammlung von νόμιμα βαρβαρικά (Todtenbestattung vgl. Seneca de luctu) von Chrysipp: s. Cic. Tusc. I § 108> (vgl. z. B. auch [Plato] Eryx. 399 E—400 B); das späteste Stadium möchte wohl bezeichnet werden durch Bardesanes π. εἱμαρμένης (Euseb. pr. ev. VI 10 § 11 ff.: aus Bard. Clemens Rom. Recognit. IX 19 ff.: vgl. auch Cramer, Anecd. Ox. IV 236. 237). <Vgl. auch Origenes

(p. 137 f.) aus dem, cap. 4 p. 550 [a] unter andern Beispielen 30
der Differenzirung gleicher Worte durch verschiedenen Accent[1] gebrauchten Falle: Γλαῦκος καὶ γλαυκός sofort den Schluss zieht, dieses Beispiel weise auf Benutzung der γραμματική τέχνη des Glaucus von Samos hin, so mag das sehr scharfsinnig erdacht und durchgeführt sein. wie aber in solchen Dingen der Zufall spielen und den Scharfsinn täuschen kann, zeigt ein nächstliegendes Beispiel. die Verwendung des Namens Χρύσιππος bei unserm Autor. c. 5 p. 552 a (vgl. dazu Orelli p. 633, p. X/XI).

Bergks Abhandlung ist unvollendet von ihm hinterlassen; auch in ihrer gegenwärtigen Gestalt wird sie, wenngleich nicht so „ertragreich“ wie die Vorrede (p. III) rühmt, indem sie die längst von North, Fabricius, Orelli einzeln ausgesprochenen richtigen Bemerkungen über Autor, Zeit, Entstehungsort, Inhalt und Zweck der Schrift zweckmässig zusammenstellt und deutlicher ausführt, dazu dienen, die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf die zu lange vernachlässigte kleine Abhandlung hinzulenken und hoffentlich zu einer sehr erwünschten kritischen Ausgabe derselben anzuregen. —

Die vierte Abhandlung, überschrieben „Aristarch von Samos“ hätte ohne Schaden ungedruckt bleiben können. Die in ihr dargebotenen Ausführungen über das heliocentrische System des Aristarch, dessen Vorgänger und seinen einzigen Anhänger Seleucus enthalten sachlich nichts Neues[2]. Der 31
Werth der Abhandlung könnte allein in der genauen kritischen Behandlung liegen, welche Bergk den, von Aristarchs Mei-

c. Cels. V 27 p. 210 ff. L. (besonders ἀπὸ τῶν πραγματευσαμένων περὶ τῶν ἐν τοῖς διαφόροις ἔθνεσι νόμων), auch V 34 p. 227 L. — Origenes unterscheidet von solchen νόμοι der πόλεις den allgemeinen φύσεως νόμος (stoisch): V 37 p. 232; vgl. V 40 p. 241.>

[1] Nicht einmal dies, dass „der Verf. mit den grammatischen Theorien vertraut war“ folgt aus dieser Stelle. Denn auch Eristiker gaben sich mit solchen Betrachtungen über Zweideutigkeiten, welche durch Wechsel der προσῳδίαι an sonst gleichen Worten entstehn können. ab: vgl. Aristot. Soph. el. 166 b, 1 ff.; 177 b, 35 ff, (und Alexanders Commentar, p. 299 b, 300 a, Brand.).

[2] Auch was p. 142 ff. über Heraklides Ponticus und seine Theorie einer Achsendrehung der Erde ohne Umlauf derselben um die Sonne, über Hicetas und Ecphantus gesagt und ausführlich bewiesen wird, war ja längst bekannt und anerkannt.

nungen Nachricht gebenden Stellen der Alten angedeihen lässt. Aber diese kritischen Bemühungen in der Form, in welcher Bergk sie einst zu Papier gebracht hat, jetzt noch zu veröffentlichen, hatte gar keinen Sinn. Theils hat Bergk selbst die Leistungen älterer Kritiker sehr unzulänglich berücksichtigt (wie er denn bei seiner kritischen Behandlung einiger Stellen des Ψαμμίτης des Archimedes nicht einmal die Ausgaben des Rivaltus und des Wallis benutzt zu haben scheint und einzelne Conjecturen dieser Männer aufs neue und als neue vorbringt), theils mag er seine Bemerkungen wohl zu einer Zeit niedergeschrieben haben, zu welcher die gegenwärtig neuesten Leistungen für die Kritik der von ihm behandelten Autoren noch nicht veröffentlicht waren. Dem Herausgeber scheint eine Ahnung davon aufgegangen zu sein, dass es seine Pflicht gewesen wäre, die neuesten kritischen Ausgaben zu Rathe zu ziehen. Er verweist einige Male auf Diels' Doxographi; aber selbst dieses Eine Buch ist ohne Sorgfalt benutzt: z. B. war zu S. 142 zu erwähnen, dass bei dem sog. Joan. Damascenus in Stob. Flor. ed. Mein. IV 173, 6 die Aenderung des überlieferten Ἀρισταγόρας in Ἀρίσταρχος bereits von Diels p. 853 vorgeschlagen ist. Zu den Conjecturen Bergks zu Theo von Smyrna und zu dem Ψαμμίτης des Archimedes fügt der Herausgeber kein Wort hinzu. Es wird ihm daher die Nachricht nützlich sein, dass von Theo bereits 1878, von den Schriften des Archimedes 1880—81 neue kritische Ausgaben, allerdings nicht in Berlin, erschienen sind, die kein Philologe ignoriren darf[1]. Was soll z. B. heute noch eine Bemerkung, wie die, durch Herrn Hinrichs auf S. 159 zum Abdruck gebrachte Bergks: „ob [bei Archim. Ψαμμ. I § 4] ἐκ handschriftliche Gewähr hat, ist nicht klar"? Herr Hinrichs hatte die Pflicht, sich, bevor er so etwas drucken liess, darüber Klarheit zu verschaffen durch einen Blick in Heibergs Ausgabe, aus der er obendrein lernen konnte, dass Alles was Bergk an wirklich überzeugenden Conjecturen zu Ψαμμ. I § 3 ff.; IV § 14 vorbringt, ihm längst von Anderen vorweggenommen ist. Was im Uebrigen unter seinen Vorschlägen nicht überholt ist, konnte

[1] <Vgl. hiezu die ‚Abwehr' von G. Hinrichs nebst ‚Erwiderung' G. G. A. 1884 No. 11 p. 448.>

allenfalls in kurzer Mittheilung irgendwo veröffentlicht werden. Ich gestehe freilich, dass ich mich bei der gelinderen kritischen Behandlung der Texte des Theo durch Hiller, des Archimedes durch Heiberg gerne beruhigen, Bergks kühnere Vermuthungen leicht entbehren würde. — Der interessanteste unter den hier zahlreich vorgetragenen kritischen Versuchen mag der auf die, 32
von Böckh so eingehend besprochene Stelle des Simplicius ad Phys. f. 64ᵛ (= p. 292 Diels) bezügliche sein (p. 150); überzeugend ist auch dieser nicht, denn bei der Verwandlung des παρελθών in προελθών muss Bergk das hinter παρελθών stehende τις (welches der Erklärung gerade die grösste Schwierigkeit bereitet) einfach streichen, ohne dass seine Provenienz irgendwie glaublich nachgewiesen wäre.

Am Schluss der Abhandlung redet B. von Seleucus dem Babylonier: neu ist hier der Versuch, die Zeit, zu welcher Seleucus (ἀντιγεγραφὼς Κράτητι Doxogr. p. 383 b, 26) dem Krates von Mallos und dessen astronomisch-geographischen Ansichten entgegengetreten ist, genauer zu bestimmen. Dies wird (p. 168 f.) so ins Werk gesetzt. Auf die geographische Theorie des Krates, welche dieser ohne Weiteres in seiner Erklärung des Homer anwendete, wird „in den Ueberresten der Aristarchischen Kritik und Exegese, die in den Scholien zur Ilias und Odyssee vorliegen, so gut wie gar keine Rücksicht genommen“. Das wird nun freilich, wer die Art und Anlage unsrer Scholien, ihre mangelhafte Ueberlieferung, und besonders den Zustand der Scholien zur Odyssee, in denen fast allein solche Berücksichtigung eine Stelle finden konnte, bedenkt, weiter nicht auffallend finden. Für Bergk ist dieses (nicht einmal totale) Stillschweigen „in hohem Grade befremdend“; er kann es sich „nur“ daraus erklären, dass Aristarch „die Schrift, in welcher der Pergamener das homerische Weltbild zeichnete“ noch nicht gekannt habe, diese „muss“ erst nach Aristarchs Flucht aus Alexandria (ca. 146) und bald darnach auf Cypern erfolgtem Tode erschienen sein, erst 145 „oder sogar noch später“; und also erst nach diesem Termin kann Seleucus seine Kritik des Krateteischen Werkes veröffentlicht haben. Auch hier seien Bewunderer so sicherer Entscheidungen nur darauf hingewiesen, dass an einer nicht

gerade unbekannten Stelle Strabo, I p. 31, nachdem er die zur Erklärung der homerischen Verse κ 23. 24 angewendete Hypothese des Krates vom Laufe des Oceanus entwickelt hat, also fortfährt (p. 47, 26 Kram.): ὁ δ' Ἀρίσταρχος ταύτην μὲν ἐκβάλλει τὴν ὑπόθεσιν. Und weiter (p. 48, 7 Kr.): Ἀριστάρχου τοῦτο ἐπαινῶμεν, διότι τὴν Κρατήτειον ἀφεὶς ὑπόθεσιν, δεχομένην πολλὰς ἐνστάσεις . . . ὑπονοεῖ κτλ. Aristarch verwarf also, heisst es, die Hypothese des Krates, er liess von ihr ab; darnach muss er sie doch wohl gekannt haben. Wo bleiben nun Bergks Behauptungen?

„Die Philostrate". Dieser letzte Aufsatz von dem Herausgeber mit geringer Sorgfalt redigirt[1], bietet, zum Theil
33 in doppelter Fassung, eine Untersuchung über die Verwandtschaftsverhältnisse der verschiedenen Sophisten des Namens Philostratus und die Vertheilung der Philostratischen Schriften unter die einzelnen Mitglieder der Familie. Suidas unterscheidet drei litterarisch thätige Philostrati: von diesen theilt er die Εἰκόνες in 4 Büchern, d. h. die ältere Sammlung von Εἰκόνες, welche unsre Hss. meist auf 2 Bücher vertheilen, Phil. dem Zweiten zu; wenn er dann bei Phil. III. abermals Εἰκόνες erwähnt, so kann nicht zweifelhaft sein, dass damit die uns unvollständig erhaltenen Εἰκόνες eines jüngeren Phil. gemeint sind, welcher in der Vorrede sich selbst auf den Vorgang seines ὁμώνυμος καὶ μητροπάτωρ auf gleichem Gebiete beruft. Wenn man nun, dem Zeugnisse des Suidas folgend, die älteren Εἰκόνες Phil. II., die jüngeren Phil. III. zuzutheilen pflegt, so hat man doch längst bemerkt, in welche Schwierigkeiten eine solche Vertheilung der beiden Schriften verwickle. Der Verf. der jüngeren Εἰκόνες nennt, wie gesagt, den Verf. der älteren seinen μητροπάτωρ, Phil. III. aber war nach Suidas Schüler und Schwiegersohn Phil. des Zweiten. Soll man also glauben, dass Phil. die Schwester seiner eigenen Mutter geheirathet habe? Dazu kommt, dass Phil. III., ὁ Λήμνιος, dessen

[1] Beispiele besonderer Nachlässigkeit zeigt p. 178: Z. 25 *dieser* = Philostratus III., Z. 26 *seiner* = Phil. II.! Die Anm. 3 schwebt in der Luft; sie war auf Z. 12 zu beziehen. Andres übergehe ich; aber welches allermodernste Deutsch mag wohl das sein, in welchem man hier Bergk (p. 175) sagen lässt: *Philostratus nennt sich Flavius, den man als Merkmal dieses Sophisten ansicht?*

Phil. II. in den Βίοι Σοφιστῶν mehrmals gedenkt, unmöglich der Enkel Phil. des Zweiten gewesen sein kann. Phil. III. ist geboren im J. 191 oder 192: s. Clinton[1] F. Rom. a. 215 (I p. 225); Phil. II. kann, nach Allem, was man über seine Verhältnisse durch ihn selber erfährt, nicht so gar viel älter gewesen sein als Phil. III., höchstens 20 Jahre, meint Bergk p. 178, gar nur 10 Jahre, meint Clinton F. Rom. a. 239 (I p. 257).

Um nun diese Bedenken zu lösen, gibt es zwei Möglichkeiten. Die eine, nächstliegende, ist die, dass man sich entschliesst, den Verf. der jüngeren Εἰκόνες von Phil. III. zu unterscheiden. Phil. III. bleibt dann Schüler und Schwiegersohn Phil. des Zweiten, der Verf. der jüngeren Εἰκόνες aber ist ein Andrer, Enkel eines andern Phil., des Verfassers der älteren Εἰκόνες[2]. Dies ist die längst von Valesius (emendat. ed. Burmann p. 100) vorgeschlagene Lösung, der sich auch Clinton, F. R. II p. 295 zuneigt; als denkbar stellt, mit Berufung auf Valesius, auch Kayser Phil. V. Soph. p. XXIX diese Auskunft hin. Bergk, der doch p. 178 behauptet, über die vorhin berührten Schwierigkeiten setze „man“ sich leicht hinweg, weiss dann selber kein andres Heilmittel als das eben 34
bezeichnete einer Unterscheidung Phil. des Dritten von dem Verf. der jüngeren Εἰκόνες anzurathen. Aber genau dieses hatte „man“ ja längst gekannt und anzuwenden gerathen! Der Unterschied zwischen Kayser V. S. p. XXIX (dessen B. bei dieser Gelegenheit nicht erwähnt) und Bergk ist nur der, dass Bergk, nach seiner Art, als einzig denkbar hinstellt, was Kayser vorsichtiger nur als eine von mehreren Möglichkeiten hatte gelten lassen. In der That wird man sich wohl bedenken, ehe man zu den drei bekannten Philostrati einen vierten, von dem Niemand etwas weiss, hinzu erfindet, und dies nur, um einer Aussage des Suidas gerecht zu werden, die durch eine andre Aussage desselben Suidas in der gleichen Glosse auf-

[1] Bergk hat Clintons auch für die Litteraturgeschichte so schätzbares Werk nicht benutzt, man sieht nicht, warum.

[2] Ob der Verf. der älteren Εἰκόνες Phil. II. oder (wie Bergk meint) Phil. III. sei, ist eine Frage für sich, welcher durch das hier Bemerkte nicht vorgegriffen wird.

gehoben wird. Die Worte des Suidas lauten: Φιλόστρατος Νερβιανοῦ, ἀδελφόπαιδος Φιλοστράτου τοῦ δευτέρου, Λήμνιος, καὶ αὐτὸς σοφιστὴς καὶ παιδεύσας ἐν Ἀθήναις, τελευτήσας δὲ καὶ ταφεὶς ἐν Λήμνῳ, ἀκουστής τε καὶ γαμβρὸς γεγονὼς τοῦ δευτέρου Φιλοστράτου. — Hier hat man mit Grund Anstoss genommen an dem: ἀδελφόπαιδος. Denn wenn Nervianus, der Vater Phil. des Dritten, ein Neffe Phil. des Zweiten war, so war ja Phil. III. ein Grossneffe desselben, schwerlich also doch früh genug geboren, um sein Schwiegersohn zu werden; auch ist ja Phil. III. nur um 10—20 Jahre jünger als Phil. II. Die Schwierigkeiten scheinen zu verschwinden, sobald man nach einer Conj. des Meursius schreibt: ἀδελφόπαις, wie denn auch die meisten Herausgeber des Suidas thun, und mit ihnen Bergk p. 177/8. Aber diese Aenderung des Textes ist schwerlich zulässig. Von dem persönlichen und verwandtschaftlichen Verhältniss Phil. des III. zu Phil. II. ist bei Suidas die Rede erst am Schluss der Personalnotizen über Phil. III., bei den Worten: ἀκουστής τε κτλ. Man muss Hesychius Illustrius und seine Gewohnheit einer strengen, fast schematischen Einhaltung sachgemässer Ordnung wenig kennen, wenn man glauben kann, er habe die Angaben über das Verwandtschaftsverhältniss der beiden Philostrati in der Weise auf zwei Stellen seines kurzen Artikels verstreuen wollen, wie dies durch Einsetzung jener Conjectur des Meursius geschehen würde. Hier, am Anfang des Artikels, kann er nur von den Personalverhältnissen des Vaters, Nervianus, eine Andeutung haben geben wollen. Er hat unzweifelhaft geschrieben, was eben auch in den Hss. geschrieben steht: ἀδελφόπαιδος. Es muss also versucht werden, die Schwierigkeiten, welche der Artikel des Suidas innerhalb seiner selbst darbietet, auf eine andre Weise zu lösen. Und da wird man denn einer solchen Lösung den Vorzug zu geben haben, welche dem Phil. III., dem Schwiegersohn Phil. des zweiten, die jüngeren Εἰκόνες, welche ihm Suidas zuertheilt, zu belassen gestattet, ohne doch an der eignen Aussage des Verfassers jener jüngeren Εἰκόνες, dass Philostratus, der Verf. der älteren Εἰκόνες, sein Grossvater mütterlicherseits sei, zu rütteln [1]. Dies scheint

[1] Das gleiche Resultat gewinnt allerdings Kayser, Philostr. ed. Turic. p. III, indem er Nervianus (wie Suidas berichtet) ἀδελφόπαις Phil.

nur so geleistet werden zu können, dass man statt: ἀδελφόπαιδος Φιλοστράτου τοῦ δευτέρου schreibt: ἀδ. Φιλ. τοῦ πρώτου. Die Verwechslung des ersten Phil. mit dem zweiten, mag sie nun von Hesychius selbst oder von irgend einem Abschreiber begangen sein, ist um so leichter denkbar, da ein analoger Irrthum begegnet bei Suidas s. Φρόντων, wo statt des zweiten Philostratus der erste genannt wird[1]. Ist Nervianus ein Neffe, Phil. III. ein Grossneffe Phil. des Ersten, so liegt auf der Hand, dass Phil. III. sehr wohl nur 10—20 Jahre jünger sein konnte als Phil. II. und dessen Schwiegersohn werden konnte. Will man weiter die späteren Εἰκόνες Phil. dem Dritten belassen, so bedarf man nur der

des Zweiten sein lässt, dann aber die Angabe des Suidas, dass Phil. III. Schwiegersohn Phil. des Zweiten gewesen sei, einfach verwirft. Aber dies Letztere ist ja eine reine Gewaltthat, und es bleibt auch dann die Unmöglichkeit bestehen, Phil. III. zum Grossneffen (und Enkel) des nur 10—20 Jahre älteren Phil. II. zu machen.

[1] Es heisst bei Suidas: Fronto von Emesa ἐν Ἀθήναις ἀντεπαίδευσε Φιλοστράτῳ τῷ πρώτῳ καὶ Ἀψίνῃ τῷ Γαδαρεῖ. Schon Hemsterhusius hat bemerkt, dass man vielmehr erwarten sollte: Φιλ. τῷ δευτέρῳ. Was Bergk p. 182 Anm. zum Schutze von πρώτῳ vorbringt, unterliegt theils anderen, hier nicht auszuführenden Bedenken, theils beruht es auf Verkennung der chronologischen Verhältnisse. Fronto von Emesa, schon unter Septimius Severus in Rom auftretend, war dann auch noch ein Rival Apsines des Gadarensers als dieser in Athen war, d. i. (vgl. Suidas s. Ἀψ. Γαδ.) unter Maximinus Thrax (235—238); er wurde 60 Jahre alt, und mag ungefähr von 180 bis 240 gelebt haben. Vgl. Rhein. Mus. XXXIII p. 168; 638 f. <oben 122>. Philostratus II. ist geboren nach Bergks wahrscheinlicher Annahme ca. 170, sein Vater, Philostratus I., demnach spätestens ca. 145, wahrscheinlich noch früher. Unter Commodus (180—192) mag allerdings die Blüthe Phil. des Ersten fallen: aber wie soll es möglich sein, dass (wie Bergk annimmt) Fronto mit demselben „unter Commodus" rivalisirt habe, da doch Fronto selbst am Ende der Regierung des Commodus wenig mehr als 12 Jahre alt gewesen sein kann? Rival des Fronto in Athen kann nur gewesen sein Philostratus II., neben welchem Apsines sehr passend genannt wird, denn wir kennen ja die Freundschaft der beiden Männer durch das eigne Zeugniss des Phil. V. Soph. II 33, 4. — Den Apsines setzt Bergk unter Caracalla, willkürlich und den Zeugnissen der Alten zuwider. Seine Blüthe, und besonders sein Auftreten in Athen fällt erst unter Maximin und Gordian. Vgl. auch Casp. Hammer, de Apsine rhetore (mit dessen Anordnung der Verwandtschaftsverhältnisse der verschiedenen Apsines ich freilich nicht ganz übereinstimmen kann. Ich glaube, die Reihe ist so zu ordnen: Apsines Gadarensis, flor. ca. 235 — dessen Sohn Aps. Atheniensis I., flor. ca. 275 — dessen Sohn Onasimus [der Historiker und Sophist unter Constantin: Müller F. H. G. III 728], flor. ca. 315 — dessen Sohn, Aps. Athen. II.).

Annahme (der auch Kayser, Phil. Turic. p. III folgt), dass Nervianus mit einer Tochter Philostratus I. verheirathet war, wie späterhin Phil. III. mit einer Tochter Phil. des Zweiten[1].

36 Der Stammbaum wäre dieser:

Verus
Philostr. I. — 2. Sohn des Verus
Philostr. II. — Tochter + Nervianus
Tochter + Philostr. III.

Dies ist eine, wenigstens recht wohl denkbare Lösung der Schwierigkeiten, welche, nach einer kurzen Andeutung (p. 179 Anm.) zu schliessen, auch Bergk in den Sinn gekommen zu sein scheint. Er verwirft sie freilich alsbald: ich halte an ihr fest nicht sowohl darum, weil ich, nach der Aussage des Suidas, die jüngeren Εἰκόνες durchaus Phil. dem Dritten retten zu müssen glaubte, sondern vornehmlich, weil ich das ἀδελφόπαιδος des Suidas nicht für entstellt halten kann.

Ist die vorgetragene Vermuthung richtig, so müsste man freilich den μητροπάτωρ des Verfassers der jüngeren Εἰκόνες und Verfasser der älteren Εἰκόνες wiedererkennen in Philostratus I., entgegen dem Zeugniss des Suidas, der als Verf. der älteren Εἰκόνες Phil. II. nennt. Aber auch in diesem Punkte haben wenigstens die Anhänger der von Bergk getheilten Meinung nichts voraus: auch diese weichen von Suidas ab, indem sie die jüngeren Εἰκόνες nicht dem dritten, sondern einem rein hypothetischen vierten Phil. zuweisen. In der That ist die Autorität des Suidas in diesem Punkte nicht gross. Er theilt den Γυμναστικός dem ersten Phil. zu, von dem er doch unmöglich verfasst sein kann; er ist sogar in Zweifel darüber, ob die Βίοι σοφιστῶν von Phil. II. oder Phil. III. geschrieben seien. An und für sich enthalten die älteren Εἰκόνες nichts was ein Bedenken gegen ihre Zuweisung an den ältesten der drei Philostrati (dessen Blüthe etwa in die Zeit der Regierung des Commodus fallen mag) erregen könnte. Ich will mich, um die Autorschaft dieser Schrift Phil. dem Zweiten

[1] Beiläufig: Frau und Tochter τοῦ σοφιστοῦ Φλ. Φιλοστράτου, d. h. doch wohl Phil. II., werden namhaft gemacht auf einer Inschrift aus Erythrae, Bull. de corresp. hellén. IV 154.

abspenstig zu machen, nicht auf Bergks Behauptung (p. 180) berufen, dass dieselbe (gleich dem Ἡρωϊκός) „in formeller Beziehung sich sehr entschieden von der Manier des Philostratus II. entferne". Denn ich kann diesem Urteil nicht beistimmen, finde vielmehr, dass von Seiten der Schreibweise nichts im Wege stehn würde, die älteren Εἰκόνες Phil. dem Zweiten zuzuschreiben, mit dessen Schriften dieselben in der ganzen Ausdrucksweise eine so nahe Verwandtschaft zeigen wie sie zwischen Schriften ganz verschiedenen Inhaltes und Gegenstandes nur irgend bestehn kann. Andrerseits hat es aber auch nicht das geringste Bedenken anzunehmen, dass schon Phil. I., wenn dieser der Verf. der älteren Εἰκόνες ist, sich des darin bemerkbaren gezierten Stils, der für solche Themen der Sophistenlitteratur einmal vorgeschrieben (und vielleicht schon von Nico- 37
stratus in dessen Εἰκόνες vorbildlich ausgeführt) war, bedient habe.

Bergk meint schliesslich Zeugnisse vorbringen zu können, welche die älteren Εἰκόνες Phil. dem Dritten (dessen Enkel dann jener problematische Phil. IV. wäre) zuzuschreiben nöthigten. Von den Schriften des Verfassers der Βίοι σοφιστῶν und des Lebens des Apoll. Tyan. unterscheidet die Εἰκόνες, als ein Werk Phil. des Lemniers, d. i. Phil. des Dritten, ausdrücklich der Urheber einer anonym überlieferten Notiz vor der Epitome des Philostr. im cod. Vatic. 96. Kayser, der diese Notiz (Phil. V. Soph. p. XXVIII) hervorgezogen hat, versteht unter den Εἰκόνες die jüngere Sammlung dieses Titels, Bergk p. 179 die ältere. Ebenso, meint Bergk, seien die älteren Εἰκόνες zu verstehn, wenn Menander de encom. p. 390, 2 Sp. unter anderen Vorbildern einer ἁπλουστέρα καὶ ἀφελεστέρα σύνθεσις namhaft macht auch die (σύνθεσις) Φιλοστράτου τοῦ τῶν Ἡρωϊκῶν τὴν ἐξήγησιν καὶ τὰς Εἰκόνας γράψαντος. Und so ist ja freilich offenbar, dass Menander nicht von Phil. I. reden will, dem der unter oder nach Elagabalus geschriebene Ἡρωϊκός unmöglich angehören kann[1]. Auch dass Menander den Verf. des Heroïcus und der Εἰκόνες von dem Verf. der Vita Ap. und der Vitae sophist. unterscheiden wolle, nimmt Bergk wohl

[1] Ueber den, Heroic. II 6 p. 147 (ed. Kayser 1871) erwähnten Athleten Helix vgl. Kayser, Phil. Gymn. p. 59 ff.

mit Recht an. Nichts aber hindert, unter den Εἰκόνες auch hier die späteren, uns unvollständig überlieferten Εἰκόνες des jüngeren Philostratus zu verstehn, und diese, zugleich mit dem Ἡρωϊκός, Phil. dem Dritten zuzuweisen. Beide, Menander wie jener Epitomator Vaticanus reden, indem sie von „den“ Εἰκόνες eines Philostratus sprechen, jedenfalls ungenau, denn es gab und giebt ja zwei Werke dieses Titels von zwei verschiedenen Philostrati. Völlig bei uns steht es, an welches der beiden Werke wir denken wollen, die beiden Zeugen geben keinen Wink, der eine sichere Entscheidung möglich machte; wir dürfen uns einzig durch die Ergebnisse anderweit empfohlener Combinationen leiten lassen. Mir also will es, bis etwa genauere Untersuchungen andres wahrscheinlicher gemacht haben werden, als das Glaublichste erscheinen, dass Philostratus I. der Verfasser der älteren Εἰκόνες sei, sein Sohn, Philostratus II. der Verf. der V. Apoll., vit. soph., epist., Philostratus III., Enkel des ersten, Neffe und Schwiegersohn des zweiten Philostratus, der Verf. der jüngeren Εἰκόνες, des Ἡρωϊκός und wohl auch des Γυμναστικός. Der unter Lucians Schriften erhaltene Dialog Νέρων ist gewiss mit Suidas, dessen Angabe Bergk p. 182 mit guten Gründen vertheidigt, dem ersten Phil. zu geben (Kayser schrieb ihn dem zweiten zu): nun führe man sich aber die deutlichen Spuren einer nahen Stilverwandtschaft
28 dieser Schrift mit den Schriften Philostratus des Zweiten vor, wie sie Kayser (besonders ed. Turic. p. 373 f.) zusammengestellt hat, dann wird man es wohl um so eher glaublich finden, dass auch die älteren Εἰκόνες, trotz unverkennbarer Aehnlichkeit ihrer Schreibweise mit der des zweiten Philostratus, gleichwohl, wie oben ausgeführt, als ein Werk des ersten Phil. zu betrachten seien. Es scheint eben, als ob nicht nur der Sophistenberuf, sondern auch eine ganz bestimmte Art manierirten Sophistenstils in der Familie der Philostrati erblich gewesen sei.

IX.

Theopomp*).

Als Theopomp, der Geschichtschreiber, in seine Heimath 623
Chios zurückkehrte. τὴν κάθοδον Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνων βασιλέως δι' ἐπιστολῶν τῶν πρὸς τοὺς Χίους καταπραξαμένου, war er 45 Jahre alt. So berichtet (nach einem 'λέγεται' [Z. 20], das doch wohl auf eigene Aussagen des Theopomp zurückging) Photius, *Bibl.* 120 b, 23 ff.

Solche Briefe und Befehle konnte Alexander an die Bürger von Chios nicht wohl richten, bevor Chios den makedonisch-griechischen Waffen endgiltig zugefallen war. Chios muss, wie die meisten Staaten der Küste, nach der Schlacht am Granikos sich von Persien unabhängig gemacht haben. Denn Memnon nahm die Stadt erst wieder ein, προδοσίᾳ ἐνδοθεῖσαν (Arrian. *anab.* II 1, 1). Das war im Anfang des J. 333 (Diodor. 17, 29, 2). Chios blieb dann in den Händen der Perser und ihrer einheimischen Parteigenossen (Apollonides u. A.), bis Hegelochos, der makedonische Nauarch, von den Demokraten gerufen, die Stadt befreite (Curtius IV 5, 15—18). Dies geschah etwa im August 332 (Curtius erzählt es zwischen der Einnahme von Tyrus und dem Beginn der Belagerung von Gaza). Hegelochos selbst kam nach Aegypten, um dem Alexander die Einnahme zu melden (Arrian. III 2, 3—5), vor dessen Zug zum Ammonsorakel, also gegen Ende 332.

In diese Zeit wird einer jener Briefe Alexanders an den δῆμος von Chios fallen, von dem vor kurzem eine Copie auf-

*) <Rhein. Mus. XLIX, 1895, p. 623 f.>

gefunden worden ist (herausgegeben Ἀθηνᾶ 1893 p. 8; daraus in *Revue de philologie* 1893 p. 188). Der Brief ist geschrieben nicht etwa 334, nach der ersten Befreiung der Stadt von
624 Persien, sondern, da in ihm von den προδόντες τοῖς βαρβάροις τὴν πόλιν die Rede ist, nach jener προδοσία die dem Memnon Chios in die Hände gespielt hatte (Arrian. II 1, 1). Also nach der Wiederbefreiung durch Hegelochos. Aber bald darnach, und vor der nach Memphis an Alexander abgeordneten Gesandtschaft, durch welche die Chier sich über die makedonische Besatzung in ihrer Stadt beklagten, und ihren Wunsch d. h. den Abzug der Besatzung gewährt sahen (Curt. IV 8, 12)[1]. In dem Briefe wird ihnen eben jene Besatzung erst auferlegt. Diese Gesandtschaft (Arrian. III 5, 1) empfing Alexander in Memphis, kurz bevor er ἅμα τῷ ἦρι ὑποφαίνοντι (Arr. III 6, 1) im Beginn des Frühjahrs 331, nach Phoenicien aufbrach. Der uns erhaltene Brief fällt also in das letzte Drittel des Jahres 332.

Der Brief nun enthält unter anderen, knapp und klar umschriebenen Bestimmungen des Königs auch diese: τοὺς φυγάδας τοὺς ἐκ Χίου κατιέναι πάντας. Nothwendigerweise ist unter diesen φυγάδες auch Theopomp mitbegriffen zu denken. Er kehrte also Ende 332 aus der Verbannung nach Chios zurück. Und wenn er damals 45 Jahre alt war, so fällt seine Geburt in das J. 376[2].

Um so mehr gilt das, was im *Rhein. Mus.* 48, 115 von dem persönlichen Verhältniss des Theopomp zu Antisthenes gesagt ist.

---

[1] Auch Arrian. III 5, 1 sagt von den damals in Memphis empfangenen griechischen πρεσβεῖαι, von denen die chiïsche eine war: καὶ οὐκ ἔστιν ὅντινα ἀτυχήσαντα ὧν ἐδεῖτο ἀπέπεμψεν (Alexander). Die φυλακή war, wie der Brief bestimmt, nur so lange μέχρι ἂν διαλλαγῶσι Χῖοι (die aus der Verbannung Heimgekehrten und die schon Anwesenden) nach Chios gelegt worden. Dieser Zeitpunkt mochte nun eingetreten zu sein scheinen (wiewohl ja in Wahrheit von Fortdauer der Zwistigkeiten manches, was wir von Theopomps fernerem Verhalten auf Chios wissen, Kunde giebt); und so konnte die Besatzung zurückgezogen werden.

[2] Die Verbannung des Vaters ἐπὶ λακωνισμῷ ἁλόντος, die Theopomp theilte (Phot.), wird in die Zeit zwischen dem Abschluss des zweiten Seebundes (377) und dem Beginn des Bundesgenossenkrieges (357) fallen, näher vermuthlich dem ersten als dem zweiten Zeitpunkte.

X.

Ein unbeachtetes Bruchstück des Ptolemaeus Lagi *).

Synesius hält, im 15. Capitel seiner, nicht ohne behag- 301
liche Schalkhaftigkeit ausgeführten Lobrede auf die Kahlköpfigkeit, dem Vertreter der gegnerischen Ansicht, Dio Chrysostomus, entgegen, dass er, in seinem κόμης ἐγκώμιον, zwar der Sorgfalt gedenke, mit welcher die Lacedämonier vor dem Kampfe in den Thermopylen ihr wallendes Haar geordnet und geschmückt hätten, dagegen eines anderen Ereignisses, welches die Unnützlichkeit vollen Haarwuchses im Kampfe beweise, absichtlich vergesse (ἑκὼν ἐπιλανθάνεται). Die Macedonier haben ihr Haar πρὸ τῆς ἐν Ἀρβήλοις μάχης insgesammt sich abscheeren lassen: ἐπράχθη δὲ ἀπὸ τοιαύτης αἰτίας ἡ διαβολὴ τῶν τριχῶν, ὡς ὁ τοῦ Λάγου Πτολεμαῖος ξυνέγραψεν, ὅς, ὅτι μὲν παρῆν τοῖς δρωμένοις, ἠπίστατο· ὅτι δὲ βασιλεὺς ἦν, ὁπηνίκα ξυνέγραφεν, οὐκ ἐψεύδετο. Es folgt. Cap. 16 p. 79 C—80 B (Petav.; p. 22 Krab.) die Erzählung des Ptolemaeus, durchaus mit den Worten des Synesius wiedergegeben: daher ein Bericht über den Inhalt hier genügen wird. Ein macedonischer Krieger, mit langwallendem Haupt- und Barthaar geschmückt, wird von einem Perser, auf welchen er einstürmt, an Bart und Haar gepackt, zu Boden gerissen und mit dem Säbel niedergemacht. Andere, zuletzt alle Perser ahmen ihrem Kameraden nach, werfen, gleich diesem, Schild und Speer bei Seite, packen die Macedonier an ihren langen Haaren; Alexander, um nicht in dieser τριχομαχία zu erliegen, lässt zum

*) <Rhein. Mus. XXXVIII. 1883, p. 301 ff.>

Rückzug blasen, ἀπαγαγὼν δὲ ὡς πορρωτάτω καὶ καθίσας ἐν καλῷ τὸν στρατόν, ἐπαφίησιν αὐτῷ τοὺς κουρέας· οὗτοι μὲν οὖν, δώροις ὑπὸ τοῦ βασιλέως ἀναπεισθέντες, πανδημεὶ τοὺς Μακεδόνας ἐξύρησαν. Den Persern war nun diese Art des Kampfes gelegt. — Diesen, auf Ptolemäus zurückgeführten Bericht findet man nicht beachtet in Geier's und Müller's Sammlungen der Fragmente des Königs, auch hat ihn weder Stiehle (Philol. IX), noch, soviel mir bekannt, irgend ein Gelehrter neuerer Zeit zur Vervollständigung der Müller'schen Sammlung herangezogen.

302 Gegen die Zuverlässigkeit des Berichtes des Synesius wird der Leser freilich alsbald Bedenken empfinden. In der Gestalt, in welcher der fromme Rhetor das Ereigniss darstellt, kann es unmöglich bei Ptolemäus erzählt gewesen sein. Diesem kann man wohl eine starke Zuthat abergläubischer Fabeln und Berichte zu seiner Erzählung von Alexanders Grossthaten[1] aber nimmermehr in militärischen Dingen eine so abgeschmackte Abweichung von aller Möglichkeit und Vernunft nachweisen oder zutrauen, wie sie in der bei Synesius unter seinem Namen berichteten Anekdote hervortritt. Hätte wirklich Ptolemäus vom Abbrechen des schon begonnenen Kampfes zum Behuf einer grossen Generalschur des macedonischen Heeres, welcher die Perser, muss man wohl denken, verblüfft und unthätig zuschauen, gefabelt, so würde Arrian's nüchternes Urtheil ihm den Tadel nicht erspart haben. Nun aber weiss Arrian von der ganzen Geschichte nichts. Rein zur Verzierung und ohne alle Berechtigung hat nun jedenfalls Synesius den Namen des

[1] Bekannt ist die Erzählung des Ptolemäus von den zwei δράκοντες, φωνὴν ἱέντες, welche dem Heere als Führer durch die Wüste zum Ammonorakel dienten. An die Bedeutsamkeit der Opferzeichen scheint Ptol. geglaubt zu haben, nach dem Bericht bei Arrian V 28, 4 zu urtheilen. Ein Omen aus ihm entlehnt bei Arr. I 17, 6? vgl. Droysen *Gesch. d. Hellen.* [2] I 1, 197 A. 2. Das τέρας am Oxus meldet Ptolemäus dem Könige, Aristander deutet es: IV 16, 8; hier ist doch die grösste Wahrscheinlichkeit für die Annahme, dass die ganze Erzählung von Ptolemäus herrühre. Ob etwa gar die aufdringliche Wichtigkeit, welche dem Aristander in den Berichten des Arrian (auch des Curtius und des Plutarch) gegeben wird, in letzter Linie aus den Berichten des Ptolemäus sich herschreibt, welche den Gottesmann so stark in den Vordergrund gerückt hatten? Vgl. auch Aelian v. h. XII 64.

durch Arrian[1] zu hoher Achtung gebrachten, königlichen Schriftstellers nicht hingesetzt: für die Applicirung solches kurzen Erkenntnisses auf ‚Schwindel', für welche manche unserer starken Geister von heute und gestern eine charakteristische Vorliebe zeigen, ist bei diesem recht unkritischen aber durchaus ehrlichen Autor ganz und gar keine Stelle. Möglich wäre es ja, dass Synesius das Werk des Ptolemäus noch selbst, wiewohl flüchtig, gelesen hätte, und dass ihm sein Gedächtniss bei der Wiedergabe und weiteren Ausschmückung des einst Gelesenen einen Streich spielte. Dass er auf sein Gedächtniss sich mehr, als dessen Stärke rechtfertigte, verlassen hat, sieht man z. B. aus Cap. 19 derselben Schrift: wo er behauptet, gewisse von Dio citirte Worte des Homer, die auch richtig Il. 22, 401 f. stehen, seien in allen Rhapsodien nicht aufzufinden (p. 82 D), und kurz vorher (p. 82 C) von Philostrat's Ἡρωϊκός so redet, dass man wohl merkt, er wirre Erinnerungen an diese Schrift und ein, unserem ‚Dictys' ähnliches Fabelbuch durcheinander[2]. Hier aber scheint es 303

[1] Dass die, auf Ptolemäus bezüglichen Worte des Synesius: ὅς, ὅτι ... οὐκ ἐψεύδετο in Erinnerung an Arrian's Vorrede (§ 2) geschrieben sind, bemerkt schon Krabinger.

[2] Es heisst p. 82 C: ὁ μὲν γὰρ (Ἕκτωρ) παραδέδοται τὰ περὶ τὴν κουρὰν ὁμοιότατα τοῖς πάνυ σώφροσι διακείμενος, καὶ δείκνυσιν ὁ τἀληθέστατα περὶ τῶν ἡρώων συγγεγραφὼς ἅτε, οἶμαι, τῶν μὲν συστρατιώτης γενόμενος, ἐπὶ δὲ τοὺς στρατευσάμενος, ὅς αὐτὰ ταῦτά φησι περὶ Ἕκτορος. αὐτὰ ταῦτα, nämlich was ich so eben von seiner κουρά berichtet habe. Krabinger bezieht das αὐτὰ ταῦτα auf das nun Folgende: εἴ τε εἰς Ἴλιον γέγονας ... ἐπιμέλειαν, indem er dieses für eine wörtliche Mittheilung aus der eben bezeichneten Schrift περὶ τῶν ἡρώων hält. Was er sich hierbei des Genaueren gedacht habe, verräth er nicht. Es kann aber gar kein Zweifel darüber bestehen, dass die Worte εἴ τε ... ἐπιμέλειαν die eigenen Worte des Synesius sein sollen, nicht ein Citat, sondern eine in eigenem Namen von Synesius gegebene freie Ausführung der Schilderung eines Standbildes des Hektor in Troja bei Philostratus, *Heroic.* 10 p. 151, 24 ff. ed. Kays. (an welche Stelle auch Krabinger p. 225 erinnert) mit Einmischung einer Reminiscenz an p. 189, 24—27 derselben Schrift. Derjenige nun, welcher αὐτὰ ταῦτα περὶ Ἕκτορός φησιν ist eben Philostratus p. 151, 28 f., 189, 25 f. Darnach sollte man denken, Philostratus sei zu verstehen unter dem τἀληθέστατα περὶ τῶν ἡρώων συγγεγραφώς. Gewiss hat auch eine Erinnerung an Philostrats Ἡρωϊκός dem Synesius bei diesen Worten vorgeschwebt; aber das Weitere: ἅτε τῶν μὲν συστρατιώτης γενόμενος ἐπὶ δὲ τοὺς στρατευσάμενος, passt ja durchaus nicht auf Philostratus, auch nicht auf die Einkleidung, welche dieser seinen Fa-

am nächsten zu liegen, nicht einen Gedächtnissfehler des Synesius anzunehmen, sondern das Unglaubliche in seinem Berichte über Ptolemäus aus Benutzung einer späteren Schrift, in welcher Ptolemäus nur citirt war, zu erklären. Gegen die Annahme unvermittelter Benutzung des Ptolemäus durch Synesius — welche von vorne herein wohl nicht sonderlich wahrscheinlich ist — könnte man auch geltend machen, dass der Ort der Schlacht bei Synesius Arbela heisst, nicht Gaugamela, wie bei Ptolemäus (Arr. VI 11, 5). Fand nun aber Synesius, etwa in irgend einer Erzählungsammlung neuerer Zeit, für einen Theil des von ihm wiedergegebenen Berichtes den berühmten königlichen Geschichtschreiber als Gewährsmann genannt, so kann er leicht, vollends wo er aus minder genauer Erinnerung wiedererzählt, den ganzen, ins Kindische ausgeschmückten Bericht jener Sammlung dem Ptolemäus irrthümlich auf die Rechnung gesetzt haben. Dass der Kern der Erzählung, die Nachricht von dem Befehl Alexander's, den Bart zu scheeren, aus Ptolemäus stamme, dies zu bezweifeln
304 scheint mir kein Grund vorhanden zu sein. Arrian braucht die, für ihn wenig interessante Geschichte nicht erwähnt zu haben, auch wenn er sie im Ptolemäus las: aus Arrian's Schweigen nicht zu viel zu schliessen, wird man ja endlich, zumal nach Grote's Mahnungen, gelernt haben. Im Uebrigen ist die Erzählung nicht unbezeugt: Plutarch erwähnt ihrer, *reg. apophthegm. Alex.* n. 10 (p. 180 B), *Thes.* 5; auch Polyaen kennt sie: IV 3, 2[1]. Polyaen berichtet von dem Befehl, in einer chronologisch geordneten Reihe von Strate-

---

beleien giebt. Sein Protesilaus tritt ja doch keineswegs als Schriftsteller auf. Man begreift die Worte des Synesius nur dann, wenn man annimmt, dass in die Erinnerung an Philostratus sich ihm eine andere eindrängt an ein Buch über die Helden des trojanischen Krieges, welches zum Autor (ὁ συγγεγραφώς) einen jener Helden selbst haben sollte. Synesius muss ein Buch gekannt haben, unserem Dictys (eher als unserem Dares) ähnlich, vermuthlich das griechisch geschriebene Original des Dictysbuches, für dessen einstiges Vorhandensein zuletzt Mommsen, *Hermes* X 383 einige Beweise beigebracht hat, die mir durch C. Wagener's Einwendungen (*Jahrb. f. Philol.* 1880 p. 509—512) nicht im Geringsten entkräftet zu sein scheinen.

[1] Sämmtliche Stellen führt, auch die des Synesius nicht vergessend, Wyttenbach *Plut. Moral.* VI p. 1068 an.

gemen Alexander's, vor der Belagerung von Tyrus, will ihn also wohl vor die Schlacht bei Issus, vielleicht vor die am Granikus versetzen: Plutarch apophth. scheint an die Schlacht bei Issus zu denken. Plutarch könnte die Nachricht aus Ptolemäus geschöpft haben; Polyaen theilt sie in einem Abschnitt seiner Alexanderstrategeme (§ 1—10) mit, den R. Petersdorff, *Beitr. zur Gesch. Alexanders des Gr.* (Berlin 1873) p. 8—11, selbst zweifelnd, auf Kallisthenes zurückführt[1]. Zu einer solchen Annahme leitet kaum der leiseste Schatten eines allergeringfügigsten Anzeichens. Der Abschnitt enthält Angaben sehr verschiedenen Werthes, sicherlich nicht aus einer primären, schwerlich auch nur aus einer einzigen abgeleiteten Quelle geschöpft. Unser Strategem (§ 2) ist, wie ich glaube, einfach entlehnt aus Plutarch, aus demselben fünften Capitel des Plutarchischen Theseus, welches Polyaen bereits I 4 benutzt hatte. Man vergleiche nur:

Plut. *Thes.* 5.	Polyaen. IV 3, 2.
Ἀλέξανδρον τὸν Μακεδόνα φασὶ προστάξαι τοῖς στρατηγοῖς ξυρεῖν τὰ γένεια τῶν Μακεδόνων, ὡς λαβὴν ταύτην ἐν ταῖς μάχαις οὖσαν προχειροτάτην.	Ἀλέξανδρος πολεμῶν προσέτασσε τοῖς στρατηγοῖς ξυρεῖν τὰ τῶν Μακεδόνων γένεια, ἵνα μὴ παρέχοιεν πρόχειρον λαβὴν τοῖς ἐναντίοις.

So viel wie Plutarch berichtet, mag wirklich bei Ptolemäus zu lesen gewesen sein. Ein späterer Anekdotenschreiber machte aus dem spontanen Befehl des Königs eine, diesem durch die Erfahrung im Beginn einer Schlacht abgerungene Nöthigung zu solcher Maassregel. Ich vermuthe, dass diesem ausgeschmückten Berichte, in welchem nur noch der Kern, aber dieser doch wirklich, auf Ptolemäus zurückging, Synesius unkritisch gefolgt ist. Wem, ob dem Gewährsmann des Synesius oder diesem selbst, die Ausdehnung der κουρά auch auf die Haupthaare, die nicht eben geistreiche weitere Ausschmückung 305
der Fabel und die Verlegung des Schauplatzes derselben nach

---

[1] Worin ihm Droysen, *Gesch. d. Hellen.*^{2} I 1, 107 A. 2 beistimmt, freilich nur mit einem ‚vielleicht'. Petersdorff selbst hat nicht übersehen, dass die Strategeme 1—10 zeitlich unter den Tod des Kallisthenes herunter führen. Die mit Polyaen § 2 parallelen Angaben des Plutarch und des Synesius kennt er nicht.

Arbela verdankt werde, darüber kann man nicht einmal etwas vermuthen. Gelehrte Erinnerung hat den Bericht des Synesius mitverwerthen wollen zu einer Begründung der Ansicht, dass das Pompejanische Mosaik der ‚Alexanderschlacht' eine Scene aus der Schlacht bei Arbela darstelle. So alt wie dieses Mosaik oder gar wie dessen Original ist die Localisirung der Geschichte von der Bartschur der Macedonier bei Arbela schwerlich: wenn auf dem Gemälde die wenigen noch erkennbaren macedonischen Köpfe allerdings bartlos erscheinen, so folgt der Maler einfach der Sitte der Zeit, die seit Alexander (Chrysipp. Athen. XIII 565 A; Hermann, *Gr. Privatalt.*[3] p. 209) das ganze Gesicht bartlos zu halten vorschrieb. Der König selbst mag zu dieser Sitte den Ton angegeben haben[1]. Anzunehmen, dass die Erzählung von Alexanders Befehl an seine Krieger, den Bart zu rasiren, nichts weiter sei als ein Versuch, den Ursprung der Sitte der Bartlosigkeit historisch zu erläutern, und also keinen thatsächlichen Bestand habe — das würde vielleicht Manchem recht besonders ‚methodisch' scheinen. Im Uebrigen wäre eine solche Vermuthung völlig unbegründet und willkürlich: ich überlasse sie gerne curieusen Liebhabern.

[1] Wie man Alexanders Kopfhaltung nachzuahmen suchte, ist bekannt; nicht minder, wie oft in Monarchien der Herrscher im Aeusserlichsten die Mode des Hofes und Landes nach seinen eigenen Gewohnheiten bestimmt hat. Einen merkwürdigen Beleg will ich hier beiläufig hervorheben: ἐπ' 'Αντωνίνου τοῦ Κομμόδου πατρὸς οἱ συνόντες ἅπαντες ἐν χρῷ ἐκείροντο. Λούκιος δὲ μιμολόγους (die Mimen traten ja *capite raso* auf) αὐτοὺς ἀπεκάλει· καὶ διὰ τοῦτο πάλιν ἐκόμων οἱ μετ' ἐκείνου. Galen. XVII B p. 150 K.

XI.

Scymnus von Chios*).

Für die Lebenszeit des Geographen Scymnus von Chios 153
hat man, seitdem Meineke nachgewiesen hat, dass die dem Nicomedes von Bithynien gewidmete versificirte Περιήγησις keinesfalls von ihm herrühren könne, keinerlei Indicium. Nur der Umstand, dass er in den Scholien zum Apollonius Rhod. citirt wird, weist darauf hin, dass er nicht nach der Regierung des Augustus gelebt habe. Ziemlich viel höher hinauf darf man ihn wohl darum setzen, weil er in den ἱστορίαι θαυμάσιαι des A p o l l o n i u s genannt wird: denn dass dort c. 15 das σκυτίνος ὁ χίος der Hs. von Meursius richtig in Σκύμνος ὁ Χῖος verwandelt worden sei, hat noch Niemand bezweifelt. Von den bei Apollonius citirten Autoren ist keiner nachweislich jünger als Phylarch: die dort genannten Schriftsteller unbekannter Zeit (Bolus, Andron, Heraclides ὁ Κρητικός, Sotacus) haben wir keinerlei Grund, weiter herunter zu rücken[1].

*) <Rhein. Mus. XXXIV, 1879, p. 153 f.>

[1] Bolus Mendesius (citirt c. 1) lebte nach Theophrast, ob unter den ersten Ptolemäern (wie Müller Fr. H. G. II 25 meint), ist freilich ganz ungewiss. Aus dem κατὰ στοιχεῖον angelegten (aus Dionysius Uticensis entlehnten?) πίναξ von Scriptores rei rusticae bei Varro R. R. I 1 folgt dergleichen nicht, selbst wenn wirklich der dort genannte Eubolus = Bolus sein sollte, wie Müller mit Mullach annimmt. Ἄνδρων c. 8 ist ohne rechten Grund von Meineke (anal. crit. in Ath. p. 220) in Ἄβρων verändert. — Ebenso wenig wird der c. 19 citirte Ἡρακλείδης ὁ Κρητικός oder κριτικός zu behelligen sein. — Eudoxus von Rhodus (c. 23) lebte mindestens vor dem Komiker Eudoxus, da Demetrius Magnes bei Laert. Diog. VIII 90 ihn vor diesem nennt. Den Komiker aber hatte Apollodor in der Chronik erwähnt.

Hiernach mag es denn erlaubt sein, wenigstens als eine nicht ganz bodenlose Vermuthung es auszusprechen, dass von dem Geographen Scymnus nicht verschieden sei ein in der Liste der delphischen πρόξενοι bei Wescher und Foucart, Inscr. rec. à Delphes, n. 18 Z. 192, genannter Σκύμνος Ἀπελλοῦ Χῖος. Trifft diese Vermuthung, dass die beiden aus Chios stammenden Inhaber des seltenen Namens Scymnus identisch seien, das Richtige, so wäre damit die Zeit des Geographen Sc. einigermaassen festgestellt. Denn dass jene Liste aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts stamme, haben schon die französischen Herausgeber bemerkt[1]. Sie berufen sich (p. XIII) auf die Erwähnung des T. Quinctius Flamininus unter den πρόξενοι (Z. 112). Ich stehe nicht an, ein weiteres Argument für die Zeit der Inschrift aus der Nennung (Z. 43. 44) des Ἡγησιάναξ Διογένους Ἀλεξανδρεὺς ἐκ τᾶς Τρωάδος zu entnehmen: denn damit ist doch sicherlich der Historiker und Poet Hegesianax, der Zeitgenosse Antiochus des Grossen gemeint[2]. So werden denn auch (Z. 132. 3 und Z. 185) zwei Söhne des Ptolemaeus Χρυσέρμου aus Alexandria genannt, ohne allen Zweifel jenes Höflings, der (c. 220 vor Chr.) bei dem letzten Befreiungsversuche des Kleomenes in Alexandria umkam (Plutarch Cleom. 36. 37. Polyb. V 39)[3]. Ein Zeitgenosse der Söhne
154 dieses Mannes (deren zweiter in demselben Jahre mit ihm zum πρόξενος ernannt wurde) wäre also Scymnus der Geograph. Uebrigens steht wenigstens von Seiten der Chronologie nichts

[1] <S. A. Mommsen Philol. XXIV 1 ff. Unsre Stelle (n. 18 Z. 192) aus dem Jahre 184/3 (Ol. 149, 1); s. Mommsens Tabelle und p. 41.>

[2] <S. auch Foucart, Revue de philol. II, 1878, p. 216 f. Derselbe p. 215 identificirt auch den (ἄρχοντος Μελισσίωνος) in D. zum Proxenos gemachten Πολέμων Μιλήσιος Ἰλιεύς mit dem Periegeten Pol., den Suidas wohl nur aus Versehen zum Sohn des Εὐηγέτης mache (?).>

[3] <Ein Χρύσερμος aus Alexandria auch Ind. Stoicor. Herculan. col. LII p. 80 Comp.> Z. 132. 3 heisst es: Πτολεμαῖος Πτολεμαίου τοῦ Χρυσέρμ[ου] Ἀλεξανδρεὺς καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ΓΑΛΕΣΤ . . ,Sans doute Γαλέστας ou Γαλέστης'. W. und F. p. 305. Ist etwa eben dieser Enkel des Ptolemaeus ὁ Χρυσέρμου gemeint bei Aelian Var. hist. I 30, wo von dem ἐρώμενος eines Königs Ptolemaeus (dies müsste dann wohl Pt. V. Epiphanes [205—181] sein), des Namens ,Γαλέτης' eine anmuthige Geschichte erzählt wird? <Oder Γαλαίστης Sohn des Königs Amynandros von Athamania (Carapanos, Inscr. d. Dod. p. 62 n. 17), Freund des Ptol. Philometor (Diodor 33, 20)?>

der Vermuthung entgegen, dass der auf der Inschrift genannte Vater des Scymnus, Apelles, identisch sein möge mit dem Schüler des Arcesilaus († 241/40) Apelles aus Chios, dessen Plutarch (de adul. et am. 22) und Athenaeus (X 420 D) gedenken. <Apelles, ein Hofmann Philipps V.: Liv. XL 20, 3 (181); 54, 9; 55, 6 (179/8); XLII 5, 4 (173).>

XII.

Philologische Untersuchungen

herausgeg. von A. Kiessling und U. v. Wilamowitz-Moellendorff. Viertes Heft. Antigonos von Karystos [von U. v. W.-M.]. Berlin, 1881*).

56 Ein Buch von 356 Seiten über Antigonus von Carystus, aus dessen Schriften uns nicht mehr erhalten ist, als sich auf höchstens 30 dieser Seiten bequem abdrucken liesse, das muss wohl eine eigenthümliche Leistung sein. Freilich meint der Verf., unsere Kenntniss des Antigonus aus eigenen Mitteln erheblich bereichern zu können. — Es wird zunächst von jenem, aus Plinius und Laertius Diogenes bekannten, am pergamenischen Hofe beschäftigten Bildhauer und Schriftsteller über Malerei und Bildhauerkunst, des Namens Antigonus, gehandelt. Dass dieser Antigonus aus Carystus stammte (was freilich zu beweisen vor Allem nöthig wäre) ist, nach S. 14, „einfach überliefert". Nicht so ganz: sondern es ist von dem Verf. aus einer Notiz des Zenobius, prov. V 82, gefolgert vermöge eines Schlusses, der nichts Zwingendes und nicht einmal eine besondere Wahrscheinlichkeit hat. Etwas nur Erschlossenes „einfach überliefert" zu nennen, war wenigstens bisher nicht Sitte; der Verf. fühlte offenbar, auf wie schwachen Füssen seine Combination stehe, und hielt es daher für nöthig, jenen Trumpf aufzusetzen. Vielleicht giebt es Leute, bei denen solche Kraftmittel noch immer wirken. — Das zweite Capitel enthält einige recht oberflächliche Bemerkungen über die ἱστοριῶν παραδόξων συναγωγή des Antigonus Carystius: bemerkens-

*) <Litterar. Centralbl. 1882 p. 56 ff.>

werth ist die, aus Cap. 169 gewonnene genauere Bestimmung
der Abfassungszeit dieses Schriftchens. Mit dem dritten Ab-
schnitt, „Antigonos der Biograph“ überschrieben, geht der
Verf. zum Hauptgegenstand seiner Forschung über. Man
kennt ja aus Athenäus, Laertius, Aristokles bei Eusebius, den
Antigonus von Carystus als Verfasser von Lebensbeschreibungen
des Pyrrho und Timon, einiger Akademiker, des Peripatetikers
Lykon, des Menedemus, Ktesibius, Zeno von Citium, und des
Dionysius Metathemenos. Die ausdrücklich bezeichneten Bruch-
stücke dieser βίοι hat R. Köpke in seiner nützlichen Abhand-
lung de Antigono Carystio (Berlin 1862) S. 34 ff. zusammen-
gestellt. Nun wird man ja a priori leicht zugeben, dass bei
Laertius die βίοι des Antigonus in etwas weiterem Umfange
benutzt sein mögen, als die directen Citate erkennen lassen.
Einigen Boden geben solchen Vermuthungen wenige, den Mit- 57
theilungen des Laertius parallele Berichte des Aristokles und
namentlich des Athenäus, in denen Antigonus genannt wird.
(Mit ungerechtfertigter Zuversicht zieht der Verf. parallele
Berichte der herculanensischen Indices Academicorum und
Stoicorum zu gleicher Hülfeleistung heran.) Wo aber diese
Hülfe versagt, wird es nie gelingen, die Annahme einer
weiteren Benutzung des Antigonus durch Laertius (oder viel-
mehr dessen Gewährsmänner) über eine schwache Wahrschein-
lichkeit zu erheben, mit der freilich Niemanden gedient sein
kann. Wer aus eigener Forschung die sonderbare Mosaik-
arbeit des Laertius kennt, wird sich nicht darüber täuschen
können, dass das Unternehmen, in dieser Compilation aus
secundären und tertiären Berichten den Umfang der Benutzung
einer einzelnen, für den eigentlich biographischen Theil be-
nutzten primären Quelle bestimmen zu wollen, wenig Aussich-
ten auf Erfolg habe. Den Verf. schützt ein schönes Selbst-
vertrauen vor solchen kleinlichen Bedenken. Er glaubt, einen
sehr erheblichen Theil der Nachrichten des Laertius als Eigen-
thum des Antigonus nachweisen zu können, freilich mit Argu-
menten, für die Ref. kein Verständniss oder keine Empfäng-
lichkeit hat. Gleich im „Pyrrhon“ des Laertius hört offenbar
mit § 64 ψηφίσασθαι das Excerpt aus Antigonus auf: Wila-
mowitz weist auch die dann folgenden Citate aus Timon's Ge-

dichten dem Antigonus zu. Warum? ja, das versteht sich ihm einfach von selbst; „es ist müssig, darüber noch ein Wort zu verlieren“. Aber, wenn auch dem Verf., so doch nicht dem Leser wird es entfallen sein, dass die Citate aus Timon zu den regelmässig wiederkehrenden Bestandteilen der Biographien des Laertius (vom zweiten bis ins zehnte Buch) gehören, von diesem entweder selbst zusammengestellt oder aus einer älteren Compilation (Hermippus?) entlehnt sind, welche sich weit hinaus über die von Antigonus bearbeiteten Gebiete erstreckte. Um die sehr unwahrscheinliche Annahme, dass hier einmal Antigonus dem Laertius seinen Bedarf an „Timoncitaten“ geliefert habe, zu begründen, wären denn doch wohl einige Worte nicht verloren gewesen. — Im „Timon“ giebt Laertius p. 252, 35—253, 15 ein Excerpt aus Apollonides von Nicäa, dem er wohl aus eigener Lectüre eine Notiz aus Sotion eingefügt hat; erst p. 253, 16 wird Antigonus genannt: dass er in dem voranstehenden Excerpt überhaupt irgendwo benutzt sei, hat nicht die allerentfernteste Wahrscheinlichkeit; bei Wilamowitz wird (S. 41) das g a n z e Excerpt ohne Umstände als Eigenthum des Antigonus in Anspruch genommen, ebenso die ganze Anekdotensammlung in § 112—115, in der allerdings Antigonus benutzt ist, schwerlich aber er allein. Man prüfe nun die Redensarten, mit denen diese kecken Annahmen empfohlen (denn begründet darf man nicht sagen) werden sollen, S. 31 ff., und man wird mit Staunen erkennen, dass selbst die Leichtherzigkeit, mit der man im Livius oder im Plutarch „Quellenforschung“ zu treiben pflegt, noch überboten werden konnte. Nicht im Geringsten besser steht es mit der Aufspürung Antigonischen Gutes in den übrigen Biographien des Laertius; nicht an einer einzigen Stelle sind die Vermuthungen des Verf.'s über eine geringe Wahrscheinlichkeit erhoben, allermeist wird auch diese nicht erreicht. Was können aber so oberflächlich geführte „Untersuchungen“ für einen Werth haben? Die Einsicht in die Quellenbenutzung des Laertius wird durch so flüchtig hingeworfene Einfälle nicht gefördert: der Verfasser hat allzu leichten Kaufes eine solche Einsicht gewinnen zu können gemeint, und so sind denn bei manchen treffenden Bemerkungen im Einzelnen seine hierauf gerichteten

Bemühungen im Ganzen fruchtlos, seine „Folgerungen für Diogenes“ (S. 320 ff.) hinfällig. Es fehlt überall an einer ruhigen Abwägung der meist recht mannigfaltigen Möglichkeiten der Combination; überall spürt man grosse Ueberstürzung der Arbeit, die nichts hat reif werden lassen. Diese Eilfertigkeit erklärt es denn wohl auch, dass dem Verf. ein Bruchstück des Antigonus (das er freilich bei Köpke noch 58
nicht finden konnte) hat entgehen können, in welchem von Polemo und Krates geredet wird. Voran steht eine Notiz, nach welcher Polemo gestorben wäre unter dem Archon Philokrates, welche der Verf. für seine „Chronologische Beilage“ (S. 235 ff.) hätte verwerthen müssen. Nach den besten Hdschrr. des Hieronymus wäre Polemo gestorben Ol. 127, 3; vermuthlich damals also war Philokrates Eponymos. Vielleicht ist das Fragment eines Archontennamens IAO (oder IΔO. HAO, NAO) in der Inschrift C. I. A. II 325 (vgl. Wil. S. 254) zu Φιλοκράτους zu ergänzen. — Dass ein Charakterbild, entworfen auf Grund so bedenklichen Materials, wie es die dem Antigonus von dem Verf. nach eigenem Gutdünken zugewiesenen Abschnitte des Laertius darbieten, dem Abgebildeten viele zweifelhafte oder positiv falsche Züge leihen müsse, ist offenbar. Aber eben auf ein solches Bild hat es der Verf. vorzüglich abgesehen. Er identificirt den Bildhauer Antigonus (von dem nicht einmal wahrscheinlich zu machen ist, dass er aus Carystus stammte) mit dem Paradoxographen und dem Biographen, scheidet richtig von diesem älteren einen jüngeren Antigonus von Carystus, den Epigrammendichter, dem er mit grosser Bestimmtheit und um so geringerer Berechtigung alles Dichterische zuschiebt, was sonst noch unter dem Namen eines Antigonus von Carystus vorhanden war (der S. 339 erwähnte Ἀντίγονος wird doch wohl der Mathematiker aus Nicäa sein, über welchen vgl. Wachsmuth, Lyd. de ost. p. XVIII); dann macht er sich daran, den älteren Antigonus recht energisch abzuconterfeien. Hierzu liefern ihm seine vorhergehenden Annexionen zu Gunsten seines Helden ein freilich ganz fictives Material; wo dagegen in ausdrücklich auf Antigonus zurückgeführten Berichten des Laertius oder des Athenäus sich etwas findet, was zu dem gewünschten Bilde nicht stimmen will, wird

es unbedenklich weggedeutet (S. 30 Pyrrho; S. 115 Zeno): und nun geht es denn an eine Malerei, durch welche der Verf. wohl hauptsächlich hat zeigen wollen, was sich alles aus einem dürftigen Thema machen lasse. Der gute Antigonus wird in einen weltweiten Zusammenhang gestellt, von dem er sich bei Lebzeiten sicherlich nichts träumen liess; von euböischer, hellespontischer, attischer, attalischer Cultur, weiterhin von der Stellung der Philosophen zur Politik erfahren wir bei dieser Gelegenheit die wunderbarsten Dinge. Die Methode, nach welcher dergleichen „sensationelle" Schilderungen gemacht werden, ist ja bekannt. Eine Menge willkürlich aufgegriffener Notizen werden in einen erzwungenen Zusammenhang gebracht, in welchem sie nicht sowohl das wahrste als das effectvollste Bild des Alterthums geben, und gewisse Vorstellungen zu illustriren dienen müssen, die ihre Herkunft aus recht modernen Büchern vergebens verläugnen möchten. Originell bleibt immerhin die Zuversichtlichkeit und die possirlich wichtige Miene, mit welcher hier dem Alterthum die wächserne Nase gedreht wird. Es wird ja dieser Originalität, nicht eben des „Wahnsinns" (S. 4), aber des Humbug nicht an Bewunderern fehlen: denen sei denn die ganze Bescheerung unberührt überlassen. — Man würde indessen ungerecht sein, wenn man nicht anerkennen wollte, dass der Missertrag des ganzen Buches in etwas aufgewogen wird durch zwei unter den angehängten Excursen. Der erste derselben (S. 261 ff.) stellt die athenischen Philosophenschulen mit den so wohlbekannten θίασοι der hellenistischen Zeit in Eine Reihe. Aehnliche Vorstellungen mag sich schon Mancher bei sich gebildet haben; ein Ansatz zu verwandter Auffassung findet sich z. B. bei Lumbroso, Ricerche Alessandrine, S. 87 ff.; dem Verf. bleibt aber das Verdienst, durch energische Durchführung solcher Betrachtungen das Wesen und die rechtliche Stellung der Philosophenschulen in ein wesentlich helleres Licht gerückt zu haben. Ein anderer Excurs weist in dem „kynischen Prediger" Teles einen Vorgänger jener stoisirenden „Prediger" der Kaiserzeit nach, von denen des Franzosen Martha geistvolles Buch (welches der
59 Verf. nicht zu kennen scheint) handelt. Beide Aufsätze liefern werthvolle Beiträge zur Culturgeschichte; bei dem echten Ge-

halt des Ganzen nimmt man hier geduldig einige Uebertreibung und zu grelle Färbung hin. Aber warum musste der Verf. auch hier, sobald er, nach seiner Art, ins Weite ausschweift, die Wirkung seiner Ausführungen durch jene forcirte Schreibweise beeinträchtigen, die, bei Gelegenheit des „Predigers" Teles (namentlich S. 310), selbst geradezu in einen näselnden Predigerton verfällt? Im Uebrigen wendet er seinen bekannten Originalstil, der ψυχρόν und κακόζηλον, Schwulst und Ziererei, zu einer unlieblichen Mischung verbindet, in diesem Buche mit Mässigung an, zumeist nur da, wo er sich zu grosser Geschichtsmalerei begeistert fühlt. Freunde erheiternder Lectüre mögen z. B. auf S. 187 f. verwiesen sein: ist schon die dort dargebotene, wahrhaft gigantisch verzeichnete und ins Sentimentale verzerrte Skizze des Charakters des Demetrius Poliorketes hoch ergötzlich, wie fröhlich stimmen vollends dieser Ueberschwang eines falschen Pathos, diese schreienden Kraftworte und blühenden Epitheta, mit denen man bombardirt wird! — Aber der Verf. scheint allmählich selbst zu der Erkenntniss zu kommen, wie sehr diese manierirte Schreibart, indem sie bei dem Leser schnell Ueberdruss und Langeweile erzeugt, seinen Schriften schaden müsse. Es muss anerkannt werden, dass wenigstens die untersuchenden Theile dieses Buches in einem Ausdruck gehalten sind, der dem bei wissenschaftlichen Forschungen üblichen und anständigen Stile weit näher kommt als der in früheren Aufsätzen desselben Verfassers angewendete. Das ist ein Fortschritt, und ein solcher, der ihm, weil er sicherlich einige Ueberwindung gekostet hat, hoch angerechnet werden soll.

XIII.

Zu Suidas*).

479 Bei Suidas s. Τυραννίων ὁ νεώτερος heisst es: ἔγραψε περὶ τῶν μερῶν τοῦ λόγου· ἐν ᾧ λέγει, ἄτομα μὲν εἶναι τὰ κύρια ὀνόματα, θεματικὰ δὲ τὰ προσηγορικά, ἀθέματα δὲ τὰ μετοχικά. — In dieser Mittheilung aus dem Buche des Tyrannio ist der Anfang: ἄτομα εἶναι τὰ κ. ὀν. verständlich nicht minder der Schluss: ἀθέμ. δὲ τὰ μ. Dagegen das Mittlere: θεματικὰ δὲ τὰ προσηγορικά erklärt zwar Lehrs, Herod. scr. tria p. 416 Anm. für verständlich ‚als Gegensatz', mir scheint es sinnlos. (Was Planer. de Tyrann. gramm. p. 29 vorbringt, lasse ich, als auf völligstem Missverständniss der termini: ἄτομα und θεματικά beruhend, bei Seite.) Die ὀνόματα προσηγορικά könnten doch höchstens dann (aber eigentlich auch dann nicht) θεματικά heissen, wenn man von den zwei εἴδη der ὀνόματα das εἶδος der παράγωγα gänzlich striche. Unter dieser Voraussetzung (die freilich an sich schon absurd ist) könnte man dann aber auch die κύρια ὀνόματα mit demselben Rechte θεματικά nennen. Worin sollen sich nun also die κύρια von den προσηγορικά unterscheiden? ἄτομα und θεματικά können ja keinen Gegensatz bezeichnen. Soll vielmehr der Unterschied zwischen κύρια und προσηγορικά treffend bezeichnet werden, so muss geschrieben werden: ἄτομα μὲν εἶναι τὰ κύρια ὀνόματα, τμητέα δὲ τὰ προσηγορικά. Vgl. Priscian, Inst. XI 10 p. 553, 26: propria quae insecabilem substantiam demonstrant, nec non appellativa quae secabilem substantiam indicant (nach

*) <Rhein. Mus. XXXV. 1880, p. 479 ff.>

Apollonius Dysc. π. μετοχῶν). — Nunmehr fehlt aber zu dem letzten Gliede: ἀθέματα τὰ μετοχικά noch der gehörige Gegensatz: was von den ὀνόματα προσηγορικά Tyrannio unmöglich ausgesagt haben kann, dass sie θεματικά seien, das muss er von einem andern Redetheil behauptet haben, im Gegensatz zu den μετοχαί, welche nach feststehender grammatischer Ein- 480
sicht nie πρωτότυποι sind (vgl. ausser der von Lehrs angezogenen Stelle des Herodian π. μον. λ. 28, 23, noch Apollonius bei Priscian XI 3 p. 549, 20; Schol. Dion. Thr. 896, 25 ff.; auch Apollon. synt. IV 8 p. 327, 18 ff. [wo übrigens zu schreiben ist: ἰδίαν γὰρ σχέσιν ἀναδεξαμένη ἡ λέξις: — ἡ μετοχή Bekker mit den Hss.]). Ich wüsste nun nirgends einen Redetheil aufzutreiben, von dem schlechtweg behauptet werden könnte, dass er θεματικός sei, ausser den Personalpronomina. Von diesen, den πρωτότυποι ἀντωνυμίαι, beweist Apollonius de pron. p. 11, 21 ed. Schneider: ὡς οὐκ ἀκόλουθοί εἰσι, θέματα δὲ ἴδια κατὰ ἀριθμὸν καὶ πρόσωπον καὶ πτῶσιν; ib. 3, 19: πᾶσαι αἱ πρωτότυποι (ἀντωνυμίαι) θεματικαί. Vgl. Schol. Dionys. Thr. p. 910, 3. 14. Dem Sinne nach wird dies auch Tyrannio gesagt haben. Wie sein Ausdruck lautete, ist freilich nicht zu bestimmen. Nach Apoll. pron. 4, 2 nannte ὁ Τυραννίων die Pronomina σημειώσεις; aber welcher von den zwei Grammatikern dieses Namens, und ob dieser jenen Ausdruck immer und als technischen Terminus oder bloss gelegentlich und versuchsweise gebraucht habe, das erfahren wir nicht. Jedenfalls muss die Ergänzung nach μετοχικά angefügt werden (die Participia rechnete zwar Tyrannio noch, trotz Tryphon, zu den ὀνόματα, aber ja natürlich nicht die Pronomina); und so wird der Sinn seiner Behauptung durch folgende Schreibung hergestellt sein: ἄτομα μὲν εἶναι τὰ κύρια ὀνόματα, τμητέα δὲ τὰ προσηγορικά, ἀθέματα δὲ τὰ μετοχικά, θεματικὰ δὲ τὰ πρωτότυπα ἀντώνυμα (resp. θεματικὰς δὲ τὰς πρωτοτύπους [oder etwa auch: τὰς ἀσυνάρθρους] ἀντωνυμίας [σημειώσεις]. Wegen ‚ἀντώνυμον' vgl. Apollon. pron. 4, 5 ff. Schol. Dion. Thr. [Heliodor: s. Wachsmuth, Rhein. Mus. 20, 387] 904, 21 ff.) — Uebrigens ist es mir sehr zweifelhaft, ob die Schrift περὶ τῶν τοῦ λόγου μερῶν dem jüngeren oder dem älteren Tyrannio zuzuschreiben sei. Es beruht zwar nur auf

einer argen Missdeutung des von Lehrs über grammatische Schriften περὶ μερισμοῦ τῶν τοῦ λόγου μερῶν Bemerkten, wenn Planer de Tyr. p. 7 in der Zutheilung der Schrift π. τῶν τ. λ. μερῶν an den älteren Tyr. ‚Lehrsii auctoritate adiutus' zu sein glaubt. Aber allerdings ist es in den zwei Artikeln des Suidas über den älteren und den jüngeren Tyrannio sehr auffallend, dass dem älteren gar keine Schriften zugetheilt werden; zudem hat unter den angeblichen Schriften des jüngeren T. Planer die erste: περὶ τῆς Ὁμηρικῆς προσῳδίας (von deren meist recht wunderlichem Inhalt Herodian hinreichende [etwa durch Alexion ihm vermittelte? vgl. Schol. N 191] Kunde giebt) dem älteren mit vollem Rechte zugetheilt, denn diesem schreibt sie ja geradezu zu der s. g. Sergius in Donatum p. 529, 10 Keil, das ist aber Varro. Offenbar hat Hesychius aus den Verzeichnissen der Schriften beider Tyrannio eine Auswahl getroffen und diese ganz auf das Conto des jüngeren T. gesetzt. Vermuthlich wird hierbei doch der Besitz des jüngeren ganz mechanisch hinter den des älteren geschoben worden sein, und somit wird man Alles was nach der ἐξήγησις τοῦ Τυραννίωνος μερισμοῦ folgt (διόρθωσις Ὁμηρική, ὀρθο-
481 γραφία) dem jüngeren (als welchem ja jene ἐξήγησις sicher angehört) zutheilen dürfen. Ob freilich alle Schriften vor der ἐξήγησις (Ὁμηρ. προσῳδία, π. τῶν τοῦ λ. μ., π. τῆς Ῥωμαϊκῆς διαλέκτου [ὅτι ἐστὶν ἐκ τῆς Ἑλληνικῆς κοὐκ αὐθιγενὴς [so mit Planer zu schreiben: τοῦ ἀντιγένους u. ähnl. die Hss. κοὐκ οἰκογενὴς Westermann] ἡ Ῥωμαϊκὴ διάλεκτος] — ὅτι διαφωνοῦσιν οἱ νεώτεροι ποιηταὶ πρὸς Ὅμηρον) dem älteren Tyr. angehören, das lässt sich schwerlich ausmachen.

XIV.

Philo von Byblus und Hesychius von Milet *).

Dass neben der μουσικὴ ἱστορία des Dionysius von Halicar- 561
nass ein Werk des Philo von Byblus eine wichtige Quelle
für den von Suidas und Eudocia benutzten Πίναξ τῶν ἐν παι-
δείᾳ ὀνομαστῶν des Hesychius von Milet gewesen sein
müsse, hat man aus einer naïven Notiz des Suidas s. Ἡρωδια-
νός mit unzweifelhaftem Rechte geschlossen (O. Schneider
Callimach. II 31; C. Wachsmuth Symb. phil. Bonnens. 145).
Dieses von Hesych benutzte Werk[1] kann nicht wohl die aller-
dings von Suidas einmal beiläufig citirte παράδοξος ἱστορία des
Philo[2] gewesen sein: mit grösster Wahrscheinlichkeit denkt 562

*) <Rhein. Mus. XXXIV, 1879, 561 ff.>

[1] Dass Hesychius Werke des Philo selbst benutzt habe, deutet auch die Aeusserung des Suidas s. Φίλων Βύβλιος an: ὕπατον γοῦν Σεβῆρον — — εἶναί φησιν (Philo) ὅταν αὐτὸς ἦγεν οη ἔτος. Welche Schrift freilich hier gemeint sei, ist nicht auszumachen.

[2] s. Παλαίφατος Ἀβυδηνός· Φίλων ἐν τῷ ει (υ Eudoc.) στοιχείῳ τοῦ περὶ παραδόξου ἱστορίας βιβλίον α (πρώτου βιβλίου Eud.). Hier ist nicht an Philo von Heraclea zu denken (mit Westermann παραδοξογρ. p. XXXVI), sondern an unsern Philo von Byblus, der ja selbst bezeugt, dass er ein Werk π. παραδόξου ἱστορίας in 3 Büchern geschrieben habe (Fragm. I § 6 p. 564 Ml.). Im Uebrigen sind die Worte schwerlich mit Conjecturen zu behelligen (die verkehrteste trägt Bernhardy vor); das Werk mag innerhalb der Bücher alphabetisch geordnet gewesen sein, was ja nicht selten geschah. Im ersten Buche kam die Notiz, dass Pal. τὰ παιδικά des Aristoteles gewesen war, unter E vor: etwa (wenn man phantasiren wollte) unter dem Abschnitt: ἐρώμενοι. Ich neigte mich früher zu der Annahme, dass στοιχείῳ verschrieben sei statt στίχῳ (wie z. B. vit. Oppiani p. 64, 18 West.), und ει etwa statt σι (ähnlich schon Hercher, Jahrb. f. Philol. Suppl. I 286 A. 22, der ohne allen Grund die ganze Glosse auf Ptolemäus S. des Hephaestion zurückführt). Aber nach dem

man vielmehr an dessen Werk περὶ πόλεων καὶ οὓς ἑκάστη αὐτῶν ἐνδόξους ἤνεγκεν. in 30 Büchern.

Stephanus von Byzanz citirt das Werk des Philo περὶ πόλεων mehrere Male; dass dasselbe von ihm im weitesten Umfange benutzt, und namentlich die Erwähnungen berühmter Angehörigen der einzelnen Städte, wie sie sich bei Steph. zahlreich vorfinden, grössten Theils aus Philo entlehnt sind, hat B. Niese (de Stephani Byz. auctoribus p. 26 ff.) bewiesen.

Nahe genug liegt demnach die Frage, ob nicht aus genauer Beobachtung der Uebereinstimmungen des Stephanus und Suidas sich feststellen lasse, wie weit die Benutzung des Philo[1] bei Hesychius sich erstrecke.

Nicht überall würde ein Zusammentreffen der Beiden sich aus gemeinsamer Benutzung des Philo erklären lassen. Einige Notizen des Steph. über berühmte Männer sind dem Strabo entlehnt, eine dem Laertius Diogenes; eine freilich nur kleine Anzahl von ihm erwähnter Berühmtheiten lebten nach Philo. S. Niese p. 28 f.[2]. Hie und da könnte auch dem Hesychius und dem von Steph. benutzten Philo dieselbe Nachricht aus gleicher Quelle zugeflossen sein[3]: wie denn die μουσικὴ ἱστορία

was Wachsmuth oben p. 38 ff. über solche genaue Citirungen nach στίχοι bemerkt hat, wird freilich eine solche Vermuthung unwahrscheinlich. Beiläufig bemerke ich, dass in der Stelle des Laert. Diog. VII 33 (Wachsm. p. 39) ein stichometrisches Citat bereits von mir erkannt ist, Griech. Roman p. 241. — Von eigentlichen Citaten nach στίχοι finden sich noch einige Beispiele (die vielleicht noch nicht beachtet sind) in den Scholien zu Oribasius: III p. 686, 22; 689, 12; IV p. 532, 24; 533, 4; 534, 6; 538, 1 ed. Daremb.

[1] resp. der von Hesych selbst (Suid. s. Σερῆνος) erwähnten Epitome jenes Philonischen Werkes durch Serenus (vgl. FHG. III 575 f.).

[2] Zu den nach Philo lebenden Männern brauchte Niese p. 29 nicht einmal zweifelnd den bei Steph. 328, 1 erwähnten Nicanor ὁ νέος Ὅμηρος aus Hierapolis zu rechnen. Ueber die verschiedenen Nicanores herrscht eine seltsame Verwirrung. Den Cyrenäer N. scheidet Niese p. 39 wohl richtig von dem Alexandriner N. dem berühmten στιγματίας, unter Hadrian. Dass aber dieser wiederum von dem (unter August lebenden) N. aus Hierapolis völlig verschieden sei, braucht nicht mit vorsichtigem Zweifel ausgesprochen zu werden (wie noch von J. Wackernagel, Rhein. Mus. XXXI 439), sondern ist aus inschriftlichen und schriftstellerischen Zeugnissen längst völlig sicher gestellt durch K. Keil, Rh. Mus. XVIII 56 ff. Vgl. Dittenberger Ephem. epigr. I 114 ff. und C. I. Att. III n. 1.

[3] Es wäre endlich noch zu bedenken, ob nicht Steph. neben Philo's

des Dionys von Halicarnass nicht nur von Hesych, sondern 563
auch von Philo benutzt worden zu sein scheint: vgl. Steph. s. Ὑδρέα 646, 5 (Mein.). Keinesfalls aber könnte man Uebereinstimmungen zwischen Hesych und Stephanus etwa aus directer Benutzung des Letzteren durch den Ersteren erklären. Zwar schrieb Hesychius lange nach Stephanus[1]; aus dessen Ἐθνικά aber sich die wenigen, seinem Zwecke dienlichen Notizen herauszuklauben hatte er um so weniger Veranlassung, als viel bequemere, auch von Steph. benutzte Quellen ihm nahe zur Hand lagen. So hat zwar Suidas, aber nicht Hesychius den Stephanus benutzt: gerade in den auf Männer der 564

Werk π. πόλεων mindestens auch desselben Werk (oder Abschnitt eines Werkes) περὶ ἰατρῶν benutzt habe, welches er zweimal citirt. Dass dies nur Selbstcitate des Philo in dem Werke π. πόλεων seien, ist eine unbewiesene Annahme Nieses (p. 41). — Das Schol. Oribas. jetzt übrigens bei Daremberg III 687.

[1] Dass Stephanus nicht (wie Manche gemeint haben) im siebenten, sondern spätestens im Anfang des sechsten Jahrhunderts geschrieben hat, erhellt nicht nur daraus, dass Georgius Choeroboscus ihn citirt (s. Hörschelmann de Dionys. Thracis interpret. p. 75), sondern noch bestimmter aus der Notiz des Suidas und der Eudocia (p. 168), d. i. also des Hesychius Mil., dass Hermolaus seine Epitome des Steph. dem Justinian gewidmet habe; wobei natürlich jetzt Niemand mehr an Justinian II. denken kann. Wann Steph. selbst schrieb, würde (von andern bei Berkel und Westermann in ihren Vorreden berührten Stellen abgesehen) aus dem Artikel Δαραί 219, 6 hervorgehen, wo Darae Ἀναστασιούπολις genannt wird (vgl. Procop. b. Pers. I 10 p. 49 Bonn.): wenn nicht jener, die alphabetische Reihenfolge unterbrechende Artikel stark den Verdacht erregte, erst vom Epitomator zugesetzt zu sein, ebenso wie die von Meineke ausgeschiedenen Stellen p. 61, 6; 93, 1; 166, 18. — Hesychius seinerseits erlebte nicht nur die Regierung des Justinian (s. Phot. bibl. p. 34 b, 35 ff.), sondern muss seinen Ὀνοματολόγος wohl gar erst unter Mauricius (582—602) geschrieben haben, da er darin den Agathias erwähnt hatte (s. Suid. s. Ἀγ. σχολαστικός, Eudoc. p. 59), und zwar nicht nur dessen Δαφνιακά und Epigrammensammlung, sondern auch sein Geschichtswerk, welches wohl erst nach dem Tode des Agathias (582: s. Niebuhr praef. in Ag., Teuffel Stud. u. Charakt. p. 240) herausgegeben worden ist. Agathias übrigens ist, so viel ich sehe, der späteste unter den von Hes. genannten Autoren: Menander Protector kam z. B. wahrscheinlich nicht mehr bei ihm vor; daher Suidas s. Μένανδρος Προτίκτωρ über Menanders Person und Werk diesem selber einen Abschnitt entlehnen muss (wie er denn das Werk des Men. eifrig und viel benutzt hat). Dass die magere Notiz der Eudocia über Menander Prot. aus Hesychius entnommen sei (wie Flach, Unters. über Eud. [L. 1879] p. 61 meint), will mir nicht recht glaublich erscheinen.

Zeit nach Philo bezüglichen Notizen, welche Stephanus selbständig den Excerpten aus Philo hinzugesetzt hat, findet daher zwischen ihm und Hesychius keine Uebereinstimmung statt (vgl. z. B. Steph. Ὕασις 644, 16—18 mit Suid. Eud. s. Σωτήριχος Ὀασίτης).

Ziehen wir von der Gesammtzahl der bei Stephanus erwähnten Männer noch diejenigen ab, welche in keiner Gattung der Schriftstellerei sich hervorgethan haben und also bei Hesychius nicht erwähnt werden konnten[1], so bleiben endlich etwa 125 Namen übrig, von denen man mit Grund annehmen darf, dass sie aus Philo dem Steph. zugeflossen sind und deren Erwähnung bei Hesychius zu erwarten wäre, wenn anders das Werk des Philo wirklich zu dessen Hauptquellen gehörte.

Das Resultat einer Vergleichung des Stephanus und des Suidas entspricht solcher Erwartung wenig. Unter jenen 125 Namen sind nicht weniger als 69, welche bei Suidas (und Eudocia) in den aus Hesychius excerpirten Partien[2] überhaupt nicht wiederkehren[3]. In 16 andern Fällen werden zwar dieselben Personen an beiden Stellen erwähnt, aber was von ihnen übereinstimmend ausgesagt wird, ist so mager und ent-
565 spricht so durchaus der gewöhnlichsten Ueberlieferung, dass eine Benutzung gemeinsamer Quellen aus diesen Uebereinstim-

[1] Von dieser Art sind: 14, 13: Χάρης Κλεοχάρους (vielmehr: Θεοχάρους: s. U. Köhler, Mitth. des deutschen arch. Inst. in Athen II 188 f.) Ἀγγελῆθεν; 67, 13 s. Ἁλαί: Xenophantus; 94, 2 s. Ἀνδανία: Aristomenes; 96, 18 s. Ἀνθηδών: Nicon Pankratiast, Leonidas Maler; 183, 1 s. Βοῦρα: Pytheas Maler; 285, 10 ff. s. Εὐκάρπεια, 382, 15 s. Κραστός, 647, 1 s. Ὕκαρον: Laïs; 315, 1 s. Θίσβη: Ismenias Aulet; 470, 5 s. Νᾶρυξ: Aias; 398, 14 s. Κύτα: Medea; 290, 5 s. Ἔφυρα: Astyoche; 710, 16 s. Ὠρωπός: Seleucus Nicator. — 245. 15 s. Δυσπόντιον: Antimachus ὀλυμπιονίκης, aus Phlegon, dessen Ὀλυμπιάδες Stephanus direct benutzt hat (s. Niese p. 23 f.).

[2] Denn solche Notizen wie die bei Suidas s. Ἄβιλα, s. Ὀλόφυξις (II 1. 1085, 13 Bh., in der Anm.), welche entweder Suidas oder einer seiner Abschreiber direct aus Steph. entnommen hat, kommen hier nicht in Betracht. Ebensowenig z. B. die Notiz des Suidas s. Ἰοῦστος Τιβεριεύς (cf. Steph. s. Τιβεριάς), welche nicht aus Hesych, sondern aus Sophronius entlehnt ist.

[3] Hierbei ist der Fall des Marcellus ἰατρός bei Steph. 99, 6 nicht mit berücksichtigt. Wäre Meinekes Deutung der Worte: Ἀντικυραῖος, ὡς Μ. ἰατρός: ‚M. war ein Anticyräer' richtig, so gehörte der Fall hierher: denn Suid. kennt nur M. den Sideten. Aber die Deutung scheint falsch zu sein.

mungen nicht zu erschliessen ist[1]. Zum Theil mag hier die Dürftigkeit der Berichte bei Stephanus durch die kürzende Hand des Epitomators hervorgebracht sein, welcher nicht nur eine Anzahl der von Steph. selbst angeführten Namen fortgelassen hat, sondern auch wohl die Berichte über die Männer, deren Namen wenigstens er stehen liess, arg beschnitten haben wird[2]. Auffallend bliebe aber, wenn wirklich Philo's Buch

[1] Was folgt in der That daraus, wenn z. B. sowohl Suidas als Stephanus 6, 10 den Demokrit einen Abderiten nennen? Von gleicher Bedeutung ist die Uebereinstimmung der Beiden in Betreff des Vaterlandes des Strabo (Steph. 83, 22) — des Dioscorides (Steph. 91, 21: denn dass Suidas den Anazarbenser und den älteren Diosc. ὁ Φακᾶς [Galen. XIX 63 K.] zusammenwirft, thut hier nichts zur Sache <Die Dioscorides sind schwer zu scheiden: vgl. noch Galen. XIX 105 f., Franz zu Erot. lex. Hippocr. praef.> — der Mutter des Homer (Steph. s. Ἴος) — des Pisander von Kamirus (St. 351, 20) — Ephorus und Hesiod (St. 392, 19) — Polybius (St. 438, 6) — Aristoxenus (St. 603, 5) — Arion (St. 450, 1) — Thales, Phocylides (St. 452. 15. 16) — Theophrast (St. 245, 17) — Epicur (St. 199, 17) — Arrian (St. 475, 18) — der Sibylla Gergithia (St. 203, 24).

[2] Auf Auslassungen weisen die eigenen Worte des Epitomators hin, z. B. s. Μηκύβερνα (450, 8): καὶ οἱ ἄλλοι, s. Μήθυμνα (450, 1): καὶ ἄλλοι πολλοὶ Μηθυμναῖοι, s. Τάρας (603, 4): ἀνεγράφησαν οὕτω (näml. Ταραντῖνοι) πολλοὶ χρηματίζοντες, μάλιστα Πυθαγόρειοι (worauf von eigentlichen Pythagoreern keiner, von Tarentinern überhaupt nur drei genannt werden). In andern Fällen scheint er sogar alle Namen fortgelassen zu haben: wahrscheinlich standen doch bei Stephanus ursprünglich bestimmte Namen hinter Worten wie 66, 15: ὁ πολίτης Ἀλαβανδεύς· οὕτως ἀναγράφεται —. Aehnlich 52, 8. 9. 461, 18 ist vielleicht zu schreiben: (τὸ ἐθνικὸν Μυλασεύς·) οὕτω γὰρ ἀναγράφονται (ἀναγράφουσι codd.) πολλοί, und dann eine Lücke. — Zuweilen sieht es aus, als habe der Epitomator nur Eine Classe der bei Steph. genannten Autoren abgeschrieben: z. B. s. Νίκαια nur die Grammatiker, s. Γέρασα nur die Rhetoren. Dass Steph. (resp. Philo) die Autoren (nicht nur nach dem Alphabet: Niese p. 30) zuweilen nach Classen ordnete, zeigt z. B. der Art. Ἀσκάλων: 4 Philosophen, 2 Grammatiker, 2 Historiker. Aehnlich s. Ἱεράπολις, s. Μεγάλη πόλις. Innerhalb der Classen ist die Reihenfolge vielleicht eine chronologische: so s. Ἀσκάλων: Grammat. Ptolemaeus Ascal. und Dorotheus Ascalon. (dieser lebte nach Aristonicus und Tryphon: s. Schol. Il. K 252); Philos. Antiochus, Sosus, Antibius, Eubius. Die 2 letzten unbekannt: Antiochus mag ungefähr ein Zeitgenosse des Sosus gewesen sein (die Schrift ‚Sosus' des Ant. ist bekannt): er starb etwa 68 v. Chr. (Zeller, Phil. d. Gr. III 1, 531), vermuthlich in hohem Alter; Sosus kennen wir jetzt als Schüler des Panaetius (Ind. Stoicor. Herculan. col. LXXV), gleichwohl kann ihm an Jahren Antiochus etwas voran gewesen sein, wie denn Posidonius, der Schüler des Panaetius, den Antiochus überlebt zu haben scheint (s. Müller FHG. III 245): daher ihn Strabo καθ' ἡμᾶς ansetzt

566 eine Hauptquelle des Hesychius wäre, dass eine Anzahl Notizen des Stephanus an den entsprechenden Stellen des Suidas entweder nicht wiederholt sind (vgl. Steph. 6, 7 ff. mit Suid. s. Πρωταγόρας — Steph. 390, 2 [Nicochares com. aus dem Demos Kydathenaion] mit Suid. s. Νικοχάρης [einfach Ἀθηναῖος] — St. 262, 10 [Ἰσοκράτης Ἐρχιεὺς ἦν] mit Suid. s. Ἰσοκράτης [einfach Ἰσ. Ἀθηναῖος: während Suid. doch bei Antiphon und Demosthenes das Demotikon angiebt]), oder durch abweichende Angaben ersetzt werden. Von letzter Art sind folgende Beispiele. Steph. 396, 19: Ἐρατοσθένης Ἀγακλέους παῖς — Suid. Ἐρατοσθένης, Ἀγλαοῦ (vgl. Anth. Pal. VII 78, 5) οἱ δὲ Ἀμβροσίου. Steph. 439, 1: Theognis aus dem griechischen Megara — Suid. s. Θέογνις aus dem sicilischen M. — Steph. 445, 15 über die Erythraeische Sibylle ganz abweichend von Suidas II 2, 739, 10 ff. Steph. 403, 7 ff. über den Stammbaum des Hippocrates (übereinstimmend mit epist. Hippocrat. vol. III p. 770 ed. Kühn; vgl. Pseudosoran. vit. Hippocr. p. 449 West.) abweichend von Suid. s. Ἱπποκράτης[1].

Es bleibt zuletzt nur eine bescheidene Anzahl von biographischen Artikeln des Suidas übrig, in welchen deutliche Anklänge an Berichte des Stephanus eine Benutzung des Philo entschieden erkennen lassen. Nirgends wohl ist eine solche
567 Benutzung offenbarer als in dem, was Steph. und Suidas über Theodectes mittheilen.

(p. 1050, 12 Mein.), den Antiochus aber μικρὸν πρὸ ἡμῶν (p. 1059, 6) <weil Ant. bald nach 68/7, also vor Strabos Geburt (63/2) †, meint Niese. Hermes XIII 40>. Uebrigens finden sich auch bei Strabo in den Aufzählungen berühmter Angehörigen einzelner Landschaften und Städte, welche er (meist wohl nur nach dem Gedächtniss und ohne Benutzung schriftlicher Vorlagen) reichlich seiner Geographie eingeflochten hat, Ansätze zu einer Anordnung nach Gattungen der Schriftstellerei (z. B. p. 767 Mein., bei Sinope; p. 795 bei Bithynien; p. 939 ff. bei Tarsus), oder nach der Zeit (z. B. p. 863 bei Lesbos; p. 896 bei Ephesus u. s. w.).

[1] Dass Erasistratus bei Steph. 403, 7 wie ein Koër erscheint (s. Berkel. p. 500), statt als Keër (wie bei Suid.) mag nur durch ungenaue Ausdrucksweise des Epitomators verschuldet sein. S. Meineke. — Dem Linus (wenn beide denselben meinen) giebt Steph. 488, 6 eine andere Heimath als Suidas II 1, 584, 7. — Apollonius aus Aphrodisias ἀρχιερεὺς καὶ ἱστορικός bei Suid. I 1, 628, 5 hat schwerlich irgend etwas mit dem als Letopoliten aufgeführten Apoll. ὁ ἀρχοιφέως (so die Hss.) bei Steph. 414, 5 zu thun: Holstenius' Conj. ἀρχιερεύς ist unwahrscheinlich, und Meinekes Aenderung des ἀναγράφεται in ἀναγράφει unnöthig.

Stephanus s. Φάσηλις.	Suidas s. Θεοδέκτης.
Θεοδέκτης δ' ἦν γένος Φασηλίτης υἱὸς Ἀριστάνδρου· ὃς ἐποίησε τραγῳδίας ν καὶ ῥητορικὰς τέχνας[1] καὶ λόγους ῥητορικοὺς ἐπῶν και	Θεοδέκτης Ἀριστάνδρου Φασηλίτης δράματα δ' ἐδίδαξε ν· ἔγραψε δὲ καὶ τέχνην ῥητορικὴν ἐν μέτρῳ καὶ ἄλλα τινὰ καταλογάδην.
ἀπέθανε δ' Ἀθήνησι.	τελευτᾷ δ' ἐν Ἀθήναις.

Die Uebereinstimmung liegt auf der Hand; die gedankenlose Verwandlung der ‚ἔπη (d. i. στίχοι) β͵αι' in ein ‚μέτρον' der τέχνη ῥητ. bei Hesychius lässt sich nur aus Benutzung der auch von Steph. ausgeschriebenen Quelle verstehen, in welcher eben jenes zweideutige Wort ‚ἔπη' gebraucht war[2]. Im Uebrigen wird eine genauere Betrachtung der Notiz des Suidas lehren, dass Hesychius n e b e n dem Philo noch eine andre Quelle benutzt haben müsse: schwerlich wird sich der gesammte Ueberschuss seiner Angaben über die bei Stephanus erhaltenen, unter Berufung auf die eben erwähnte verstümmelnde Thätigkeit des Hermolaus, als Philoneisches Gut ansprechen lassen[3]. Vielmehr erhellt sogar aus diesem Beispiele, was an andern noch deutlicher wird: dass nämlich Hesych dem Philo nirgends als einzigem Führer gefolgt ist, sondern bald mehr bald weniger ihm entlehnend, ihn nur, als eine Secundärquelle, zur E r g ä n z u n g der Berichte seiner Hauptgewährsmänner benutzt hat. Männer also, von denen (im Bereiche der von Hes. benutzten Autoren) n u r bei Philo die Rede war, behandelte Hesych gar nicht: so wird sich am Leichtesten das völlige Fehlen jener 64 Namen bei Suidas-Eudocia erklären lassen. Wo über die von Hesych aus seinen Hauptquellen aufgenommenen Namen Philo etwas von der gewöhnlichen Tradition 568

[1] τέχνην ῥητορικήν Eustath. ad Dionys. Perieg. 855 p. 366, 45 Müll.

[2] S. Ritschl. Opusc. I 178. 179. Hoffentlich wird statt dieser richtigen Deutung Niemand den verkehrten Einfällen Bernhardy's zum Suidas Gehör geben wollen. — ἔπη = Prosazeilen (ausser in den von R. gesammelten Beispielen) auch Menander de enc. p. 423, 5 Sp. Schol. Dion. Thrac. 751, 10.

[3] Namentlich was über den Wettkampf des Theod. mit Naukrates, Isokrates, Theopomp bei der Leichenfeier des Mausolus erzählt wird, stammt schwerlich aus Philo. Es wird wiederholt bei Suidas s. Ἰσοκράτης Ἀπολλωνίας τῆς ἐν τῷ Πόντῳ, und scheint eine Ueberarbeitung des eignen Berichtes des Theopomp (s. Photius Bibl. p. 120 b, 30 ff.) zu sein.

Abweichendes berichtete, da trug Hesych dies neben dem Bericht der Hauptquelle ein.

Zumeist beziehen sich solche aus Philo geschöpfte Notizen natürlich auf die Heimath des jedesmal behandelten Autors. Hierfür wird sogar Philo einmal ausdrücklich citirt bei Suid. s. Φιλιστίων· Προυσαεύς, ἢ, ὡς Φίλων, Σαρδιανός[1]. Um so zuversichtlicher wird man an Benutzung des Philo durch Hesychius denken auch in den folgenden Fällen. — Steph. 101, 1: Ἄντισσα· ἀφ' ἧς Τέρπανδρος ὁ Ἀντισσαῖος, διασημότατος κιθαρῳδός. Suid. Τέρπανδρος Ἀρναῖος ἢ Λέσβιος ἀπ' Ἀντίσσης

[1] An der Verwirrung in dem ganzen Artikel des Hesychius wird Philo keine Schuld haben. Hesych bezieht, nach seiner Art, Notizen über mehrere ganz verschiedene Personen auf eine einzige. Man wird unterscheiden müssen 1) Philistion aus Nicaea: Anth. Pal. VII 155; dieser war Schauspieler in Mimen: denn nur so lässt sich der Witz im 4. Verse: πολλάκις ἀποθανών verstehen, völlig wie in der, von Jacobs verglichenen, Grabschrift einer Mime, C. I. Gr. 6750, v. 4. 2) Philistion den Mimographen unter Tiberius: Hieronym. Chron. 2023. Dieser berühmteste und oft erwähnte Träger des Namens heisst bei Hier.: Magnes Asianus (cod. A. magnetianus, cod. P. magnesianus, am Rande: al. magnesabianus); denselben Mann nannte wohl Philo einen Sardianer (schrieb etwa Hieron. Magnes vel Sardianus?). <Aus Magnesia auch Simos, nach dem die σιμῳδία heisst, auch wohl Κλεόμαχος ὁ πύκτης, der Kinaedolog (Strabo XIV p. 648).> Ob unter dem aus Prusa stammenden Philistion ein Andrer gemeint sei, mag dahin gestellt bleiben. (Jedenfalls wird man die von Meineke dem Philemon gegebenen moralischen Betrachtungen unter Philistion's Namen [Apostol. VI 44c; Ioan. Damasc. Flor. 7. 14 p. 158 Mein., 12, 35 p. 188] dem Mimographen zurückgeben dürfen.) Hesychius wirft alle diese Leute zusammen und fügt die eigentlich auf Philemon bezügliche Geschichte von dem Tode durch Lachen hinzu <an Lachen stirbt auch Calchas nach Serv. ecl. VI 72 (Meineke, Anal. Alex. p. 78 ff.)>; hat er aber etwa noch eine Notiz von einem obscuren Komiker Philistion der alten attischen Komödie missverständlich eingemischt? Hierauf würde die Angabe: τελευτᾷ δ' ἐπὶ Σωκράτους weisen, welche doch schwerlich ganz aus den Fingern gesogen ist. (Auf der kürzlich aufgefundenen Liste von Siegern in Wettkämpfen der Komödie zu Athen wird unter den Komikern der alten Komödie genannt u. A. auch ein Φιλ — — — [s. Köhler, Mitth. d. arch. Inst. zu Athen III p. 243]: worunter wenigstens nicht sich verbergen kann Philyllius, Philonides, Philonicus, Φιλοκ — —, da diese Namen schon vorher genannt werden.) <Die deutlichste Vermischung des Philemon mit Philistion bei Choricius pro mimis XVIII p. 244 (Rev. de philol. I): da ist, ohne Namensnennung, die Rede von dem εὑρηκὼς τὴν ὑπὲρ ἧς ἀγωνιζόμεθα τέχνην, der dann aber Zeitgenosse des Menander genannt wird mit Anspielung auf die Μενάνδρου καὶ Φιλήμονος (Φιλιστίωνος die Hs.) σύγκρισις (Rutgers. nov. lect. p. 358 ff.). Also Philemon Erfinder des Mimos!>

ἢ Κυμαῖος (sonst meist einfach Λέσβιος genannt: z. B. Strabo p. 864, 31 Mein., Μηθυμναῖος Diodor. fr. XI p. 639 Wess.).

Steph. 322, 19 Ἴασος — — ἀφ' οὗ Χοιρίλος ἐὼν (ἦν ὁ Naeke) Ἰασεύς. Suid. Χοιρίλος Σάμιος· τινὲς δὲ Ἰασέα, ἄλλοι δ' Ἁλικαρνασσέα ἱστοροῦσιν. Vgl. Naeke de Choer. p. 40 ff. 369
Hesych hat hier eine ganz anderswohin gehörige Notiz aus Philo in verkehrtem Eifer unter den Bericht seiner Hauptquelle gemischt.

Steph. 371, 7: Κεγχρεαί, πόλις Τρῳάδος, ἐν ᾗ διέτριψεν Ὅμηρος μανθάνων τὰ κατὰ τοὺς Τρῶας. Wohl nur durch leichtfertige (aber den griechischen Litterarhistorikern sehr geläufige) Vertauschung des Wohnortes mit dem Geburtsorte hat Hesych aus der Notiz des Philo gemacht: οἱ δὲ (ἔφασαν γενέσθαι τὸν Ὅμηρον) ἐκ Τροίας, ἀπὸ χωρίου Κεγχρεῶν [1]. (Suid. II 1, 1094, 16.)

Steph. 382, 14: Κραστός, πόλις Σικελίας τῶν Σικανῶν· ἐκ ταύτης ἦν Ἐπίχαρμος ὁ κωμικός. Suid. Ἐπίχαρμος· Συρακούσιος, ἢ ἐκ πόλεως Κράστου τῶν Σικανῶν (an directe Entlehnung aus Steph. ist nicht zu denken, mit Lorenz, Epicharm. p. 45).

Steph. 437, 4: Στησίχορος Εὐφήμου παῖς Ματαυρῖνος γένος. Suid. Στησίχορος Εὐφόρβου ἢ Εὐφήμου, ὡς δ' ἄλλοι Εὐκλείδου κτλ., πόλεως Ἱμέρας — — οἱ δ' ἀπὸ Ματαυρίας τῆς ἐν Ἰταλίᾳ (ungenau). Vgl. Welcker, Kl. Schr. I 150.

St. 475, 3 Νίκαια· ἐξ αὐτῆς Παρθένιος. Suid. Παρθένιος Νικαεὺς ἢ Μυρλεανός[2].

St. 620, 5 Πρωταγόρας ὁ Τήιος. Suid. Πρωτ. Ἀβδηρίτης, τινὲς δὲ αὐτὸν καὶ Τήιον ἔγραψαν.

St. 622, 4 Ἤριννα Τηνία ποιήτρια. Darnach zu corrigiren Suid. Ἤριννα Τηνία (Τεΐα die Hss.) ἢ Λεσβία, ὡς δ' ἄλλοι Τηλία κτλ. (vgl. Bergk P. lyr.^{3} p. 928).

Wie hier Suidas nach Stephanus, so ist vielleicht nach

---

[1] Ganz verfehlte Conjecturen bei Bernhardy. — Historischen Gehalt werden (mit Sengebusch Diss. Homer. II 71) wenige in dem Bericht des Philo suchen.

[2] s. Meineke Anal. Alex. 256. Apamenser, d. i. aus Myrlea in Bithynien gebürtig heisst P. in dem epigr. ed. Kaibel 1089, 12, falls dort richtig ergänzt sein sollte. Soll Parth. im eigentlichen Sinne ‚Μυρλεανός' heissen können, so muss er einige Zeit vor 91 geboren sein, d. h. vor dem Tode Nicomedes II., welcher nach Steph. Byz. Myrlea in Apamea umtaufte. Nach Strabo XII p. 563 und Hermippus (Berytius), bei Et. M. s. Ἀπάμεια hätte dies sogar schon Prusias I. ὁ Ζηΐλα gethan.

Suidas zu corrigiren Stephanus 170, 7: Βιθύνιον — Βιθυνιάτης· ἀφ' οὗ Πινυτὸς ἐγένετο Ῥώμης γραμματικός. Ἐπαφροδίτου τοῦ Νέρωνος ὢν ἐξελεύθερος. ‚Dicere videtur, Pinytum Epaphroditi, Epaphroditum Neronis libertum fuisse' Meineke. Die Ausdrucksweise wäre seltsam verzwickt: auch war Epaphr.
570 vielmehr Sclave (und Freigelassener) eines Modestus: s. Suidas s. Ἐπαφρόδιτος[1]. Dieser giebt die Heilung an die Hand: man schreibe Ἐπαφροδίτου τοῦ ἐπὶ Νέρωνος ὢν ἐξ. — So will, unter Annahme der Benutzung einer gemeinsamen Quelle (welche jedenfalls nur das Werk des Philo sein könnte) Meineke aus Suidas s. Διαγόρας das bei Steph. 450, 12 über Diagoras von Melos lückenhaft Berichtete ergänzen. Wie hier die Benutzung des Philo durch Hesychius über die Angabe der Vaterstadt hinaus gegangen wäre, so auch, scheint es, in der bei Suidas erhaltenen Notiz über Kleanthes von Assos. Vergleicht man diesen Artikel des Suidas mit dem auf Kl. bezüglichen Capitel des Laertius Diogenes, so wird man, bei übrigens genauer Uebereinstimmung der Nachrichten, nichts den Worten des Suidas: μαθητὴς Κράτητος, εἶτα Ζήνωνος οὗ καὶ διάδοχος γέγονε, διδάσκαλος δὲ τοῦ φιλοσόφου Χρυσίππου τοῦ Σολέως völlig entsprechendes bei Diogenes antreffen. Man könnte meinen, dass die Worte εἶτα — Σολέως von Hesych aus den Berichten des Laertius selbständig zusammengestellt seien: wenn nicht theils das einleitende, aus Laertius keinesfalls zu entnehmende: μαθ. Κράτητος theils die Uebereinstimmung des Uebrigen mit Stephanus 136, 15 auf andre Vermuthungen brächte. Dort heisst es: ἐκ δὲ τῆς Ἀσσοῦ Κλεάνθης ἦν ὁ στωικὸς φιλόσοφος, διάδοχος τῆς σχολῆς Ζήνωνος τοῦ Κιτιέως, ἣν καταλέλοιπε Χρυσίππῳ. Wie wenn aus Philo entnommen wäre nicht nur dieser Satz, sondern auch der voranstehende μαθητὴς Κράτητος? Diese Ueberlieferung (welche Steph., resp. dessen Epitomator, zufällig übergangen haben könnte) steht zwar sonst allein, ist aber an sich nicht unverständig, und keineswegs, wie man gesagt hat ‚aus chronologischen Gründen' unhaltbar[2]. — Auf Philo weisen

[1] vgl. Franz, C. I. Gr. III p. 311a.

[2] Zeller, Philos. d. Gr. III 1, 32. Kleanthes lebte von 331—232: s. Rhein. Mus. 33, 622 <oben 189>. Krates, dessen ἀκμή Ol. 113 (328) angesetzt wird (L. Diog. VI 87), wäre darnach geboren etwa 368. Er starb γηραιός (ib.

deutlich einzelne Notizen des Suidas hin, in welchen über den 571
Heimathort eines Autors Bemerkungen angeknüpft werden, welche, in einem biographischen Lexicon eigentlich überflüssig, ihren Ursprung aus einem gemischt biographisch-geographischen Werke wie das des Philo περὶ πόλεων war, leicht verrathen. Von dieser Art ist, was bei Gelegenheit des Simonides Amorginus, Suidas über die drei Städte von Amorgos berichtet: vgl. Steph. 86, 9. 10. Vgl. auch Suid. Ἀσκληπιάδης Μυρλεανός[1]· πόλις δ' ἐστὶ Βιθυνίας, ἡ νῦν Ἀπάμεια καλουμένη mit Steph. 463, 17: Μύρλεια. πόλις Βιθυνίας ἡ νῦν λεγομένη Ἀπάμεια (aus Philo entnommen, gleich den übrigen Metonomasien

VI 98; κωφὸς ὑπὸ χρόνου VI 92). Bedenkt man nun, dass Kleanthes den Zeno nur 19 Jahre lang hörte (Laert. VII 176), gewiss doch bis zu dessen Tode (264), so erhellt, dass er v o r dem Zeno, also vor 283 den Krates, wiewohl als alten Mann, noch ganz wohl hören konnte (es hat ja auch wenig Wahrscheinlichkeit, dass er erst 283, mit 48 Jahren, überhaupt zuerst zur Philosophie sich gewendet haben sollte). Wie, wenn nun Kleanthes sich 283 gerade darum zu Zeno gewendet hätte, weil sein früherer Lehrer Krates eben damals (etwa 85 Jahre alt) gestorben war? — Dass Laertius der Schülerschaft des Kl. bei Krates nicht gedenkt, will nicht viel bedeuten. Eine ähnliche Ungenauigkeit desselben z. B. IV 67: Klitomachus kam 40 Jahre alt nach Athen zu Karneades. Vielmehr kam Kl. nach Athen 24 Jahre alt, begann bei Karn. zu hören im 28. Jahre, eröffnete 39–40 Jahre alt eine eigne Schule. S. Ind. Academicor. Hercul. col. 25. Sei Steph. 363, 14 ff. wird in einem wohl nur durch Steph. oder dessen Epitomator zusammengezogenen Bericht des Philo die Ankunft des Kl. in Athen sowohl als der Beginn seiner Lehrzeit bei Karn. in sein 28. Jahr gesetzt.

[1] In Bezug auf Asclepiades von Myrlea vermag ich die Combination, welche ich Rhein. Mus. 33, 174 <oben 128, 3> vorgetragen habe, nicht mehr völlig aufrecht zu erhalten. Ich glaube jetzt, dass von den 2 Grammatikern Asclepiades, die Hesychius ersichtlich zusammengeworfen hat, auf den bekannten Myrleaner zu beziehen ist nur Μυρλεανός — — καλουμένη und: ἐπαίδευσε — — μεγάλου. Alles Uebrige geht auf den andern, uns nicht näher bekannten Ascl. aus Nicaea. Dieser blühte ἐπί τε Ἀττάλου καὶ Εὐμενοῦς τῶν ἐν Περγάμῳ βασιλέων. Irrig bezog ich dies mit Lehrs auf Eumenes II. und Attalus II. Will man keine ganz zwecklose Invertirung der richtigen Reihenfolge der Namen annehmen, so k a n n man nur an Attalus I. (241—197) und Eumenes II. (197–159) denken. Dieser Ascl. blühte also etwa 200 v. Chr. und auf ihn mag sich denn die Notiz bei Suid. beziehen: ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἐπὶ τοῦ δ̄ Πτολεμαίου (222—205) νέος διέτριψεν. Hesych kam vielleicht zu der Vermischung dieser zwei Asclepiades dadurch, dass er zwei Grammatiker dieses Namens bei Philo fand, einen aus Myrlea, den andern aus N i c a e a (s. Steph. s. Νίκαια), welche er irrthümlich meinte identificiren zu müssen.

von Städten, die Steph. erwähnt: s. Niese p. 37 ff.). Suid. s. Ζωΐλος Ἀμφιπολίτης· πολις δ' ἐστὶ Μακεδονίας Ἀμφίπολις, ἥτις πρότερον ἐκαλεῖτο Ἐννέα ὁδοί mit Steph. 90, 12: Ἀμφίπολις· πόλις Μακεδονίας κατὰ Θράκην, ἥτις Ἐννέα ὁδοὶ[1] ἐκαλεῖτο.

572 Zuletzt könnte man fragen ob nicht, ebenso wie bei Gelegenheit des Theodectes, Hesychius auch in andern Fällen dem Philo Notizen über die Schriften der einzelnen Autoren entlehnt habe. Dass dergleichen bei Philo nicht selten anzutreffen waren, lehren auch in den dürftigen Auszügen des Stephanus noch manche Beispiele: vgl. 379, 8 (Asclepiades) 438, 5. 6 (Akestodorus; Polybius) 440, 7 (Philippus) 450, 7 (Hegesippus) 490, 19 (Herodot) 930, 12 (Asclepiades) 640, 5 (Hegesianax) 668, 8 (Timon: vgl. Suid. s. Τίμων Φλιάσιος). Mit Suidas vergleiche man Steph. 603, 7 Rhinthon: φέρονται δ' αὐτοῦ δράματα λη. Suid. s. Ῥίνθων· δράματα δ' αὐτοῦ κωμικὰ τραγικὰ λη. — Steph. 452, 16 (Μιλήσιος ἐχρημάτιζε) Τιμόθεος κιθαρῳδός, ὃς ἐποίησε νόμων κιθαρῳδικῶν βίβλους ὀκτωκαίδεκα εἰς ἐπῶν ὀκτακισχιλίων τὸν ἀριθμὸν καὶ προνόμια ἄλλων χιλίων (so mit Salmas. ᾳ Rhedig. Voss. Paris. χίλια vulgo). Vergleicht man hiermit das Verzeichniss der Dichtungen des Timotheus bei Suidas, so weist auf einen gewissen Zusammenhang der beiden Verzeichnisse hin der ähnliche Anfang: γράψας δι' ἐπῶν[2] νόμους μουσικοὺς ιθ. προοίμια (offenbar nicht verschieden von den προνόμια bei Steph.) λϛ: das Missverhältniss zwischen der langen Reihe sonstiger Dichtungen bei Suidas und dem hier bereits abbrechenden Verzeichniss bei Stephanus lässt sich auf verschiedene Art deuten[3]. —

[1] Der Name Ἐννέα ὁδοί, aus Thucyd. und sonst bekannt, war Grammatikern besonders geläufig aus der, von athenischen Dichtern dort localisirten, dann von Kallimachus in den Αἴτια ausgeschmückten Sage von Demophoon und Phyllis. Vgl. Griech. Roman p. 474.

[2] ‚versibus‘ übersetzt Bernhardy gewiss richtig: an heroisches Maass ist nicht zu denken; nur die frühesten νόμοι des Tim. waren in heroischen Versen gedichtet: Plut. mus. 4; die Reste des νόμος ‚Πέρσαι‘ zeigen melische Maasse (freilich auch einen dactyl. Hexameter).

[3] Man könnte annehmen, dass Steph. den gleichen πίναξ wie Hesychius abzuschreiben begonnen hätte, aber schon bei der zweiten Nummer desselben von weiterem Abschreiben abgestanden sei. Aber das wäre doch nur ein nothdürftiger Behelf. Vielleicht weisen folgende Betrachtungen auf einen andern Weg. Der Ruhm des Timotheus gründete

Mit dieser geringen Ausbeute muss sich unsre Unter- 573
suchung genügen lassen. Wir haben jedenfalls das Recht, aus

---

sich offenbar nur auf seine νόμοι. Clemens Strom. I p. 308 D nennt ihn geradezu den Begründer des νόμος: wie das zu verstehen sei, lehrt Proclus Chrestom. p. 245, 12. 13 Westph.: er setzte die später allgemein festgehaltene Art des (kitharodischen) Nomos fest. Aristoteles Poet. 2 p. 1448 a, 15 nennt den Kyklops des Philoxenus und die Πέρσαι des Timotheus neben einander als Typen des Dithyrambus und des νόμος neuerer Art (die Πέρσαι ein νόμος: Pausan. VIII 50, 3). Warum nennt er nicht auch Tim. einen Dithyrambiker, als welchen wir ihn uns vorzustellen pflegen? Nirgends findet man ausdrücklich einen Dithyrambus des Tim. genannt, ja nicht einmal διθυραμβοποιός (wie doch Philoxenus so häufig) pflegt er genannt zu werden: man nennt ihn (als Nomendichter) κιθαρῳδός: so Plutarch, regum apophthegm. Archelaus 4, Etymol. M. 640, 42, das Epigramm bei Steph. 453, 4 (κιθάρας δεξιὸν ἡνίοχον) u. s. w. Das Marmor Parium nennt wohl den Philoxenus διθυραμβοποιός (ep. 69), aber nicht den Timotheus (ep. 76). Wenn er gleichwohl gelegentlich im Allgemeinen zu den διθυραμβοποιοί gezählt wird (Diodor. XIV 46, Dionys. de comp. verb. 19), so liesse sich das, auch wenn er, wie Steph. Byz. doch nun einmal berichtet, nur νόμοι (und προνόμια, d. i. προοίμια κιθαρῳδικά, wie sie schon Terpander seinen νόμοι voranschickte: Plut. de mus. 4. 6) dichtete, vielleicht daraus erklären, dass seine νόμοι in ihrer ganzen Composition (ἀπολελυμένοι gleich dem neuattischen Dithyrambus: Hephaest. p. 66, 11. 12 Westph. Aristot. Probl. XIX 15; vgl. Arist. Rhet. III 9 p. 1409 b, 27), ihrer Ausdrucksweise (von der λέξις διθυραμβική der νόμοι des Tim. redet ausdrücklich Plutarch, mus. 4; die Fragmente bestätigen das Urtheil), ihrem Rhythmus, endlich auch wohl ihren Stoffen dem neuattischen Dithyrambus näher standen als dem alten νόμος nach Terpandrischer Norm. Man mochte schwanken, ob man diese Dichtungen zu den eigentlichen νόμοι oder zu den Dithyramben rechnen solle. Bedenkt man alles dieses, und beachtet man nun wieder, dass Steph. thatsächlich nur νόμοι und προνόμια des Tim. kennt, und zwar genau so viele ‚Bücher‘ der νόμοι, als Suidas Dithyramben des Tim. nennt (nämlich achtzehn): so wird man vielleicht zugeben, dass es der Ueberlegung werth sei, ob nicht etwa Suidas dieselben Gedichte zweimal unter verschiedenen Namen in seinem πίναξ aufzähle. Die νόμοι des Tim. mochten Manche lieber ‚Dithyramben‘ nennen wollen (ganz ähnlich, wie man unsicher war, ob man die Dichtungen des Lokrers Xenocritus ‚Paeane‘ oder ‚Dithyramben‘ nennen solle: Plutarch. mus. 10); die ‚προοίμια‘ könnte man in den ‚ὕμνοι‘ wiederholt finden (wie ja die homerischen Hymnen, und sogar die längsten darunter, προοίμια genannt werden <und der Hymnos auf Apoll. des Alcaeus auch παιάν und προοίμιον (s. Poet. lyr.[3] p. 903 f. Bgk.), προοίμιον Pindars auf Sakadas frg. 251 p. 371>. Hesychius müsste dann zwei πίνακες der Dichtungen des T. durcheinander gearbeitet haben, den des Philo und den eines andern Gewährsmannes, etwa des jüngern Dionys. von Halic. Das klingt seltsam: aber hat nicht Hesych dasselbe gethan s. Χάρων Λαμψακηνός, wo die Schriften des Charon jede zweimal unter verschiedenem Titel auftreten (s. C. Müller, FHG. I

574 den zufällig erhaltenen Spuren der Benutzung des Philo durch Hesychius die Vermuthung einer viel weiter gehenden thatsächlichen Ausnutzung des bei Suidas s. Ἡρωδιανός so empha-

p. XVIII ff.)? [1] Die Verschiedenheit der Titel und Bücherzahlen desselben Werkes erklärt sich dort wie hier vielleicht aus der Benutzung zweier von einander abweichender alexandrinischer Ausgaben (sowie es von Pindars Dichtungen zwei Ausgaben mit wesentlich abweichender Benennung mancher Gedichte gab). Zwischen den νόμοι, προοίμια und διθύραμβοι, ὕμνοι stehen bei Suidas theils Separattitel einzelner νόμοι des T. (Ἄρτεμις, Πέρσαι, Ναυτίλος, Φινεῖδαι, Λαέρτης: s. Bergk P. lyr.³ p. 1268) theils: διασκευαὶ η, ἐγκώμια (das: καὶ ἄλλα τινά am Schluss braucht so wenig ernst gemeint zu sein, wie das: καὶ ἄλλα πλεῖστα bei Suid. s. Πίνδαρος am Ende des Schriftenverzeichnisses, an dem gar nichts mehr fehlt). Was diese Stücke betrifft, so gäbe ich sie am Liebsten einem von unserm Tim. ganz verschiedenen Namensvetter. Dass Suidas (resp. Hesychius) einen solchen hier eingemischt habe, hat Bernhardy wohl mit Recht aus der wunderlichen Angabe desselben geschlossen, dass Tim. von Milet unter Philipp (statt unter Archelaus) von Macedonien gelebt habe. Hier wird man am Passendsten an den Auleten Tim. denken, der an Alexanders des Gr. Hochzeit auftrat: Athen. XII 538 F, und ja jedenfalls auch schon unter Philipp lebte und thätig war (vor Alex. setzt ihn Chrysipp, Athen. XIII 565 A). Denselben Tim. meinen Dio Chrysost. or. I init., Suidas s. Ἀλέξανδρος, s. ὀργιασμάτων, und gleich in der Fortsetzung des Artikels über Tim. von Milet (II 2, 1141, 3 ff.), Quintil. II 3, 3, wahrscheinlich auch Diphilus Com. IV p. 413. Bezieht sich auf diesen Tim. (wie doch sehr glaublich ist) Lucian, Harmonid. 1 ff., so liessen sich ihm vielleicht am Ersten die bei Suid. erwähnten διασκευαί (s. Meineke h. crit. com. 32) zutrauen: nach Luc. führte er gelegentlich ältere μέλη eines andern Timotheus auf. Um ihm auch ἐγκώμια zuschreiben zu können, müsste man freilich annehmen, dass er αὐλητὴς καὶ ποιητής war, wie Philo von Metapont (Steph. 448, 17) u. A. Diesem Tim. endlich wird man denn auch von den bei Suid. zur Wahl angebotenen drei Vätern des Tim. Einen zutheilen dürfen: nicht den auch sonst als Vater des Tim. von Milet bezeugten Thersander, wohl auch nicht den (bildlich dem Neuerer Tim. von Milet zugetheilten?) Neomusus, aber vielleicht den Philopolis. — Ich weiss wohl, wie unsicher alle diese Vermuthungen sind; aber es wird in solchen Fällen, in denen mit Bestimmtheit zu sagen, wie weit übereinander gethürmte Irrthümer und Flüchtigkeiten des Hesychius selbst, seines Epitomators, und des Suidas, die ächte Ueberlieferung entstellt haben mögen, unmöglich ist, auch eine gewagte Hypothese versuchsweise vorzutragen erlaubt sein. (Eine ähnliche Verwirrung der Dichtungen zweier ὁμώνυμοι z. B. bei Suidas s. Νικόμαχος Ἀλεξανδρεύς, wo die Dramen des Komikers und des Tragikers Nic. durcheinander geworfen und sämmtlich dem Tragiker zugeschrieben sind.)

[1] <Das Beispiel ist nicht glücklich: denn Müllers Vorstellung ist entschieden verkehrt. Aber zwei Indices derselben Schrift verbunden bei Suidas s. Θέογνις: s. Nietzsche Rh. Mus. XXII.>

tisch als wichtige Stütze der Forschung bezeichneten Philo abzuleiten. Können wir aber auch diese weitergehende Benutzung nicht mehr controlliren, so gestatten doch die hier vorgelegten Indicien, mit Bestimmtheit es auszusprechen, dass das Werk des Philo nur zu den secundären Quellen des Hesychius (dergleichen dieser gar manche benutzt haben mag: z. B. neben dem Laertius Diog. die φιλόσοφος ἱστορία des Porphyrius) gehört habe. Und so wird man denn jene Aeusserung des Suidas s. Ἡρωδιανός· ὡς νεώτερον εἶναι καὶ Διονυσίου τοῦ τὴν μουσικὴν ἱστορίαν γράψαντος καὶ Φίλωνος τοῦ Βυβλίου nunmehr richtiger deuten können. Sie bedeutet: über Herodian konnte ich mich (seiner Lebenszeit wegen) unterrichten weder bei meinem Hauptgewährsmanne dem Dionys, noch bei demjenigen Autor, den ich in zweifelhaften Fällen zur Aushülfe heranzuziehen pflege, dem Philo von Byblus.

XV.

Aelius Promotus *).

264 Die Marcusbibliothek in Venedig bewahrt im codex graec. 295, auf fol. 191 b ff. eine bisher unedirte Sammlung von Heilmitteln, überschrieben Αἰλίου Προμώτου Ἀλεξανδρέως δυναμερόν[1]. Das Prooemium und von den 130 Capiteln einige der auf Zahnkrankheiten bezüglichen hat Joannes Bona Tractatus de Scorbuto (Veronae 1761. 4⁰) p. 232—239 publicirt, und aus Bona wiederholt C. G. Kühn additam. ad Fabricii elenchum medicor. vet. I (Lips. 1826) p. 5—8. Zum Schluss dieses Prooemiums fol. 195 b sagt der Autor: εἰ δέ τι τῶν νοσημάτων κακοηθεύοιτο, μήτε διαγνώσει μήτε τῇ διὰ τῆς ὕλης εἶκον θεραπείᾳ, δεύτερον προσέταξα πλοῦν τὴν τῶν φυσικῶς ἐνεργούντων καί ἀφράστῳ τινὶ αἰτίᾳ τε καὶ δυνάμει δρώντων συναγωγήν. Die hier als zweites Buch des ganzen Werkes angekündigte Sammlung von Φυσικά hat sich ebenfalls erhalten: sie findet sich, unter dem Titel Προμώτου φυσικὰ καὶ ἀντιπαθητικά, im cod. Vatican. gr. 299 fol. 494 b—495 b, in einer Hs. der Ambrosiana, bezeichnet S. 3, fol. 114 a ff., und nach Fabricius B. Gr. XIII 26 (der alten Ausg.) in einem Vossianus der Bibliothek zu Leiden. Die Veröffentlichung der Φυσικά möchte immerhin für die Geschichte des Aberglaubens einiges Interesse

*) <Rhein. Mus. XXVIII, 1873, p. 264 ff.)>

[1] <Vgl. Ruelle, traduction de quelques textes grecs inédits recueillis à Madrid et à l'Escurial: Annuaire de l'assoc. pour l'encour. des ét. gr. VIII p. 144. — Derselbe, rapport sur une mission littér. et philol. en Espagne: Archives des missions scientifiques 3. série t. II, 1873, p. 560 (s. Miller, catal. de l'Escur. N. 177).>

haben[1]; wie weit das δυναμερόν, eine ganz trockene Aufzählung von Medicamenten, für die Kunde der alten Medicin wichtig sein könnte, vermag ich nicht zu beurtheilen. Gewiss war es eine Abschrift eben dieser Receptensammlung des Ae- 265
lius Promotus, welche J. J. Reiske für den kursächsischen Leibarzt Bianconi durchsah, und die er, als ‚eine Compilation von Stellen aus solchen griechischen Medicis, die wir schon im Drucke haben', der Herausgabe für unwürdig hielt (Selbstbiographie p. 113). Denn da er hinzusetzt: 'Ein Anderes würde es gewesen seyn, wenn Fragmenta alter griechischer Aerzte darinnen anzutreffen gewesen wären, deren Schriften verloren gegangen sind', so kann er unmöglich eine dritte Schrift, die ebenfalls unter dem Namen des A. Pr. geht, in Händen gehabt haben, in welchen dergleichen ‚Fragmenta' sich in beträchtlicher Zahl finden. Der berühmte Arzt Hieronymus Mercurialis hat nämlich in seinen ‚Variarum lectionum in medicinae scriptoribus et aliis libri sex' (Ven. Iunt. 1698. 4°) fol. 60 a aus einem angeblich in der Vaticanischen Bibliothek befindlichen Buche περὶ ἰοβόλων καὶ δηλητηρίων φαρμάκων einen kurzen Bericht über das ἀκόνιτον mitgetheilt, der um der eingeflochtenen Citate aus Theopomp und Euphorion willen später öfter wieder abgedruckt ist (s. J. G. Schneider ad Nicandri Al. p. 92; Müller FHG. IV 644 b, Meineke Anal. Al. p. 64), und namentlich das Verlangen des trefflichen J. G. Schneider (Saxo) nach der Veröffentlichung des ganzen Textes lebhaft rege gemacht hat (Nic. Al. p. XIX. Ther. p. XI). Von dieser Schrift des A. Pr. redet, ebenfalls nach eigener Kenntnissnahme, der Jesuit Antonius Possevinus, biblioth. selecta de ratione studiorum (Col. Agr. 1607) XIV 17, tom. II p. 163 (der indessen die Φυσικά und die Giftlehre seltsam durcheinander mengt), und noch Daremberg schreibt in dem Bericht über seine ausgedehnten Nachforschungen nach handschriftlich er-

[1] Zumal da möglicher Weise der Verfasser noch dem zweiten Jahrhundert n. Chr. angehört, nämlich der Zeit zwischen Hadrian und Pertinax; denn auf diese Zeit weist vielleicht sein Nomen Aelius, welches gerade damals von den Kaisern so viele griechische Gelehrten und Sophisten annahmen. S. Cannegieter bei Pierson, praef. ad Moer. p. XLVI sq. Ed. Meier opusc. II 63. Der Titel: δυναμερόν beweist nichts gegen diese Zeit; schon Apollonius Mys schrieb δυναμερά.

haltenen griechischen Aerzten (Oeuvres d' Oribase I p. XXII): ‚le traité περὶ ἰοβόλων καὶ δηλητηρίων φαρμάκων d' Aelius existe à Venise et à Milan; au Vatican j'en ai retrouvé quelques fragments, probablement les mêmes que ceux que Mercurialis dit avoir vu dans cette bibliothèque'. Nach so bestimmten Nachrichten sollte man nun erwarten, entweder in Venedig, oder in Mailand, oder in Rom, oder in allen drei Städten eine mit dem Namen des A. Pr. bezeichnete Schrift des angegebenen Inhalts zu finden. Indessen, trotz aller angewandten Mühe, ist es mir nicht gelungen, ein solches Buch des A. Pr. aufzuspüren. Dafür aber habe ich freilich im Vatican und in der Ambrosianischen Bibliothek eine anonyme Schrift π. ἰοβόλων κτλ. gefunden, an deren Identität mit dem A. Pr. des Mercurialis gar nicht gezweifelt werden kann, da in ihr nicht nur
266 jener Bericht über das ἀκόνιτον wörtlich wiederkehrt, sondern ebenso auch einige andere von Mercurialis in seinem Buche de venenis et morbis venenosis über den Inhalt des ‚Aelius Promotus' gemachte Andeutungen (s. Kühn a. O. p. 9) sich bestätigt finden. Das Zusammentreffen der Fundorte macht es nun sehr wahrscheinlich, dass Mercurialis diese Schrift nur aus eigener Vermuthung dem A. Pr. zuschrieb: welche Vermuthung dann Possevinus, gutmüthig kritiklos, für Thatsache nahm, während allerdings die so positiv lautenden Angaben Darembergs vielleicht nur aus einer augenblicklichen Verwechslung des δυναμερόν in Venedig mit dem angeblichen A. Pr. περὶ ἰοβόλων in Rom und Mailand zu erklären sein möchten. Schwerlich aber dürfte Mercurialis zu dieser eigenmächtigen Namengebung einen anderen Grund gehabt haben, als den allerdings sehr unzureichenden, dass in derselben Vaticanischen Hs., und dicht hinter der Schrift περὶ ἰοβόλων die Φυσικά des Promotus stehen.

Jene in mancher Hinsicht beachtenswerthe Abhandlung findet sich nämlich ebenfalls in den beiden schon genannten Handschriften, dem Vaticanus 299 und dem Ambrosianus S. 3. Ueber den Vaticanus genügt es Folgendes mitzutheilen. Er ist eine Papierhandschrift des 15. Jahrhunderts, 519 Blätter im grössten Format umfassend. Bis fol. 218 b bietet sie eine bunte Auswahl verschiedener medicinischer Abhandlungen, die

ich mich hier aufzuzählen enthalte. Mit fol. 219 a beginnt eine jener medicinischen Compilationen, deren die Byzantiner so manche anlegten [1]. Voran steht ‚πίναξ ἀρίστη τῆς παρούσης 267
πυκτίδος‘ (wie üblich, ein byzantinischer Trimeter mit παροξυτόνησις des letzten Wortes), von αʹ bis ͵αφμζ 1547 Abschnitte medicinischen Inhalts aufzählend; es folgen auch wirklich die 1547 Abschnitte, mit deren letztem, ͵αφμζ auf fol. 519 b die Hs. schliesst. Innerhalb dieser Sammlung nun füllt unser Iologe die Nummern ͵ασνζ bis ͵ατξα, auf fol. 473 a bis 493 a. Unmittelbar daran schliesst sich eine Schrift περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν ἀττικῶν καὶ σημείων. Mit fol. 494 a beginnen Προμώτου φυσικὰ καὶ ἀντιπαθητικά, inmitten von fol. 495 b Νεπουαλίου τῶν κατὰ συμπάθειαν καὶ ἀντιπάθειαν <vgl. G. Ge-

[1] Die Entstehung dieser Sammlung mag etwa ins zehnte oder elfte Jahrhundert fallen: der jüngste unter den benutzten Autoren scheint der ziemlich oft (N. ρπ, σξη, σπα, σπε u. s. w.) genannte Constantin (VII) Porphyrogenitus zu sein; wenn nicht etwa der Ἰωάννης ἐξάκτωρ, an den unter N. χια (fol. 368 b) ein ἀρχιατρός Stephanus (schwerlich der bekannte Commentator des Hippocrates und Galen) eine ἐπιστολή, περὶ στομαχικῶν σπληνικῶν καὶ ἡπατικῶν richtet, — wenn nicht etwa dieser Ioannes einer späteren Zeit angehört. — Im Uebrigen verdienen vielleicht einige der Sammlung eingefügte Pseudodemocritea eine kurze Erwähnung. <Vgl. oben p. 215 Anm.> N. σλ (fol. 304 b) Δημοκράτους: über κεφαλαλγία (erwähnt wird die ἱερὰ Γαληνοῦ). Dass hier nur (wie ja oft) eine Verschreibung des Δημόκριτος in Δημοκράτης vorliegt, scheinen die weiterhin vorkommenden kurzen Abhandlungen zu beweisen: N. σξβ (fol. 309 a) Δημοκρῖ^{τ} περὶ ὀφθαλμῶν, σξγ Δημοκρίτου ἀβδ^{η}ειρίτου περὶ ὀφθαλμῶν φλεγμονῆς, σο (fol. 310 b) Δημοκρίτου ἀβδηρίτου περὶ φλεγμονῆς ὀφθαλμῶν, auch noch σοα umfassend; σοβ Δημοκρίτου πρός ῥεῦμα ὀφθαλμῶν, σοη (fol. 311 a) Δημοκρίτου περὶ τριχιάσεως ὀφθαλμῶν, σοθ πρὸς χαλάζιον σπ περὶ κριθῆς, σϘ (fol. 312 b) Δημοκρίτου περὶ χημώσεως σϘβ περὶ νεφε^{λ} δημοκρι^{τ}. τζ (fol. 314 b) Δημοκρι^{τ} πρὸς ὑπώπια καὶ πελιώματα, υλβ (fol 329 a) Δημοκρίτου περὶ φλεγμονῆς γαργαρεῶνος. φϘδ (fol. 366 b) πρὸς ἔμετον στομάχου Δημοκρίτου. φϘε σταλτικὸν ἐμέτου ἀβδηρίτου ψλϛ (fol. 391 a) Δημοκρίτου. Sollte dieser Pseudodemocrit, der sich übrigens wenig Mühe giebt, seine Pseudonymität zu verbergen, identisch sein mit demjenigen Schriftsteller, dessen Abhandlungen de elephantiacis und de morbis convulsivis Caelius Aurelianus als Werke des Democrit citirt? <Cael. Aurel. ist ja nichts als ein Uebersetzer des Soranus: seine Citate haben daher einen gewissen Werth. Er citirt Demokrit de morb. ac. III 14 § 112; 15 § 120 (‚cum de opisthotonicis scriberet‘); 16 § 132. Dazu Caelius-Soranus bei Rose, Anecd. II p. 231 § 56 (coll. Cael. I 4 § 60).>

moll im Programm von Striegan 1884>, fol. 498a Δημοκρίτου περὶ συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν[1]. Diese letzten beiden wunderlichen Schriften sind nach einer sehr mangelhaften Abschrift wahrscheinlich eben dieses Vaticanus von Fabricius B. Gr. IV 295 ff. und 333 ff. (a. Ausg.) veröffentlicht worden; hinter dem Νεπουάλιος steckt wohl eher Neptunianos, wie Haupt Hermes III 6 vermuthet, als Apuleius, wie mit Rendtorff Röper in Marquardt's Hdb. d. r. A. IV 119, 727 meinte. Uebrigens soll nach Mai Spicil. Rom. V p. 248 die Schrift des ‚Nepualius' sich auch im Ambrosianus R. 111b, und in einem der codices Allatiani der bibl. Vallicelliana zu Rom (bei Chiesa Nuova) finden.

Der Ambrosianus S. 3, eine Papierhandschrift des 15. oder 16. Jahrhunderts, enthält ausser Γαληνοῦ περὶ ὀστῶν τοῖς εἰσαγομένοις (fol. 1—20b) und der ἐπιστολὴ Ἀλεξάνδρου τοῦ Τραλλιανοῦ περὶ ἑλμίνθων (fol. 170a—176a, womit der Codex schliesst) eine bunte Compilation von allerlei ἰατρικά, und darunter, von fol. 69b—112b, auch unsern Anonymus περὶ ἰοβόλων, diesen, wie eine genaue Vergleichung mir unzweifelhaft gemacht hat, direct abgeschrieben aus der Vaticanischen Hs., der auch andere Stücke, z. B. die Schrift π. μέτρων καὶ σταθμῶν (f. 112b—114a) Προμώτου φυσικά (f. 114a) Nepualius (f. 117a—120b) Democritus (f. 122a) entlehnt sind. Uebrigens besagt eine Notiz auf dem Vorsatzblatt: Hic codex fuit Hieronymi Mercurialis u. s. w.

268 Bis nun etwa irgendwo wirklich eine Hs. auftaucht, in der diese Schrift περὶ ἰοβόλων θηρίων καὶ δηλητηρίων φαρμάκων dem Aelius Promotus ausdrücklich zugeschrieben wird, bleibt der Verfasser für uns ein Unbekannter, dessen Werk, in mannigfacher Verstümmelung, nur soweit vorliegt, als es dem Anordner jener Vaticanischen Sammlung zur Aufnahme in seine Compilation geeignet erschien. Abgekürzt und unvollständig wie es ist, hat gleichwohl dieses ἀνεπίγραφον in zwei Rück-

[1] <S. Mullach, Democr. p. 156 (vgl. auch Fabricius XII 266 und Reuvens, lettres à M. Letronne III p. 43 ff.). Die Schrift π. συμπ. κ. ἀντιπ. citirt schon Columella XI 3; dazu Tatian ad Gr. VI p. 74 Otto. Ein Citat bei Rufus Eph. ap. Oribasium III p. 607, 7 ff. ed. Daremb.? (dazu Schol. III p. 686, 32: in den dürftigen Excerpten IV p. 578, 20—27 steht nichts dem von dem Scholiasten Angedeuteten Aehnliches).>

sichten einige Bedeutung: zuerst weil es, an Citaten verhältnissmässig sehr reich, nächst den hierher gehörigen Abhandlungen des Galen bei Weitem die gelehrteste unter den zahlreichen antiken Schriften über Gifte ist, dann aber, weil es in dem Kreise eben dieser Schriften, deren Verwandtschaftsverhältnisse Otto Schneider Nicandrea p. 165 ff. so scharfsinnig dargelegt hat, eine für die weitere Aufhellung dieser Verwandtschaft bedeutsame Stelle einnimmt. Um mit zwei Worten alles zu sagen: wir besitzen in ihm diejenige Schrift, die Aëtius von Amida im ersten λόγος der vierten seiner τετράβιβλοι (p. 613 sqq. in den Medicae artis principes von H. Stephanus) der Lehre von den giftigen Thieren zu Grunde legte, und in der Lehre von den δηλητήρια (p. 628 sqq.) neben dem Pseudodioscorides, der für diesen Abschnitt seine Hauptquelle bildet (s. O. Schneider p. 177 sq.) und neben einem unbekannten dritten Autor benutzte. Zugleich ist der Verfasser unserer Schrift der ‚ignotus auctor', den (nach O. Schneider's Beweis, p. 180) Theophanes Nonnus in der Lehre von den Giften neben Aëtius und Paulus Aegineta benutzt hat, und endlich hat auch Paulus sich zur Ergänzung des Pseudodioscorides zuweilen unserer Schrift bedient. Zunächst verdient nun hervorgehoben zu werden, dass unsere Schrift selbst ein Zeugniss enthält für die Einheit des Autors ihrer beiden Abschnitte, περὶ ἰοβόλων und περὶ δηλητηρίων φαρμάκων. Auf fol. 477a heisst es: εἰς δὲ τὸ βάθος ἤδη δεδραμηκότος τοῦ ἰοῦ [add. χρῆσθαι] δεῖ ἐμέτοις, κλυστῆρσι, διουρητικοῖς πόμασι, καὶ μάλιστα ἐπὶ γυναικῶν· ὥσπερ [add. καὶ] ἐπὶ τῶν τι φάρμακον θανάσιμον εἰληφότων, ἅτινα ἐντάξομεν μετὰ τὰ θηριακά. Zudem lässt die Gleichheit des Tones und der ganzen Darstellungsart an der Einheit des Verfassers nicht zweifeln. Glücklicher Weise lässt sich nun für den Abschnitt des Aëtius περὶ ἰοβόλων mit ziemlicher Sicherheit Archigenes, der durch Juvenal zu sprichwörtlicher Berühmtheit gelangte Pneumatiker, als Hauptgewährsmann erkennen: s. O. Schneider Nic. p. 176. Schon die nahe Verwandtschaft des Anonymus mit dem Aëtius müsste also darauf leiten, auch in ihm einen Ausfluss des Archigenes zu vermuthen; und diese Vermuthung bestätigt 269
sich vollkommen, wenn man die Uebereinstimmung desselben

mit einzelnen ausdrücklich bezeugten Ansichten und Aeusserungen des Archigenes in Betracht zieht. Bei Aëtius IV 1, 1 p. 613 A heisst es: De noxiorum animalium morsibus scribere auspicantes, initium ab iis qui ab homine morsi sunt faciemus, ut Archigenes inquit. Damit vgl. anonym. fol. 481 a: περὶ δακετῶν ζῴων μέλλοντες ἀναγράφειν, τὴν ἀρχὴν ποιούμεθα ἐκ τῶν ἀνθρωποδήκτων. — In dem Capitel über die scolopendra folgt Aëtius (IV 1, 15) nicht seiner gewöhnlichen Quelle; das Capitel des Paulus Aegineta V 9 (den Theophanes Nonnus 271 einfach abschreibt) ist eine Composition von Dioscorides, π. ἰοβόλων p. 67. 81. 82 Spr., und Archigenes. Bei Paulus nun heisst es (p. 164, 27 ed. Basil. 1538) καταἰντλεῖν δὲ (τὴν πληγὴν δεῖ) ὀξάλμῃ, ὁ δὲ Ἀρχιγένης ἐλαίῳ πολλῷ θερμῷ. Dieses Mittel nun, das offenbar dem Archigenes ganz besonders eigen war — denn es fehlt bei Aëtius, Dioscorides, Oribasius de curat. morb. III 69 —, findet sich bei dem Anonymus fol. 477 a: — καταντλεῖν τοίνυν τοὺς τόπους θερμῷ ἐλαίῳ ὡς πλείστῳ. — Endlich zählt der Anonymus fol. 474 a unter den θυμιάματα ἀποστρεπτικὰ ἰοβόλων (ebenso wie Paulus V 1; welches Capitel aus Archigenes zu stammen scheint) αἰγὸς ὁπλὰς ἢ καὶ τρίχας auf, mit Archigenes bei Aëtius IV 1, 7 p. 616 A.

In die Zeit wenigstens des Archigenes führen auch die in der Abhandlung verstreuten Citate: sie leiten von Homer herunter bis gerade in die Zeit des Archigenes; ein Umstand, der bei der Datirung einer ohne den Namen des Autors überlieferten, mit selbständiger Gelehrsamkeit gearbeiteten Schrift des Alterthums stets in Betracht gezogen zu werden verdient (vgl. Ritschl Opusc. I 593 f.). Es werden nämlich genannt: Homer, Democrit, Theopomp, Strato[1], Philinus ὁ θηριακός[2], Euphorion, Africanus, der ein Zeitgenosse eines Königs Anti-
270 gonus heisst, Numenius ὁ θηριακός[3], Crates (von Mallos), Ari-

[1] Auch bei Aëtius IV 1, 7. 14 citirt; gemeint ist der Schüler des Erasistratus (Laërt. V 61), von dem übrigens gar nicht sicher ist, dass er von dem peripatetischen Philosophen Str. wirklich verschieden sei: s. Rose de Aristot. lib. 174, Arist. pseud. 389.

[2] Citirt auch bei Athenaeus XV 681 B, wohl nicht verschieden von dem Schüler des Herophilus: s. Klein Erotian p. XXVI. Vgl. übrigens Fabricius B. Gr. (alte Ausg.) XIII 365. <Hermes XVIII p. 33.>

[3] Vor Nicander, Schüler des Dogmatikers Dieuches: s. Meineke anal.

stonicus (der Homeriker), Epaenetes ὁ ῥιζοτόμος[1], Cleo ὁ Κυζικηνός[2], Theodorus ὁ Μακεδών[3], Soranus, Archigenes; endlich Polyides, von dem nur bekannt ist, dass er vor Galen lebte (s. Fabric. B. Gr. XIII 377, Kühn additam. XXIV [1836] p. 3), und ein ganz unbekannter Antigonus ὁ Νικαεύς[4]. Dazu kommt noch ein vielleicht nur durch die Schuld der seinen Namen verstümmelnden Abschreiber Unbekannter, dessen unser Autor als ‚Βακχυλιδίου τοῦ Ἱπποκράτους λεγομένου' gedenkt, endlich ein wandernder Heilkünstler Γρηγόριος, der aber wohl erst von einem Interpolator in diese angesehene Gesellschaft eingeschwärzt worden ist.

Nach Allem wird es ja wohl keine zu grosse Kühnheit sein, wenn man die ganze Schrift zwar nicht als ein unmittelbares Werk des Archigenes — denn wie könnte er dann selbst darin citirt werden? — aber wohl als einen A u s z u g a u s A r c h i g e n e s[5] betrachtet.

Der zweite von den δηλητήρια handelnde Theil hat übri-

---

crit. ad Athen. p. 7. Derselbe steckt unter dem ‚Numius' bei Aëtius IV 1, 20: s. O. Schneider Nicandr. p. 176.

[1] Vermuthlich derselbe, dessen Ὀψαρτυτικά Athenaeus durch Vermittlung des Pamphilus, dieser durch Vermittlung des Artemidorus Pseudaristophaneus benutzte: s. Naber proleg. ad Phot. p. 22. M. Schmidt Quaest. Hesych. p. LXX. Artemidor aber scheint in den letzten 50 Jahren v. Chr. G. gelebt zu haben: s. Ahrens bucol. Gr. II p. XXXVII sq. Freilich heisst er bei Ath. Ἐπαίνετος; aber Ἐπαίνετος und Ἐπαινέτης bezeichnen so gut dieselbe Person wie Glaucon und Glaucus, Ariston Aristion Aristeas Aristeus, u. s. w. (vgl. Lobeck Aglaoph. 996). Wer zudem den Titel Ἐπαινέτου ὀψαρτυτικά las, woran konnte der erkennen, ob der Verfasser Ἐπαινέτης oder Ἐπαίνετος hiess?

[2] Gewiss identisch mit dem von Celsus, dann von Galen, Aëtius, Paulus citirten Kleon: Fabric. B. Gr. XIII 121 sq.

[3] Nicht verschieden von dem bei Aët. IV 1, 46 u. ö. citirten Theodorus, welchen Fabricius XIII 433 und Kühn additam. XXVIII (1837) p. 4 mit Th., dem Schüler des Athenaeus, Stifters der pneumatischen Secte, identificiren.

[4] Vielleicht nicht verschieden von dem in den Nicanderscholien an acht Stellen citirten Ἀντίγονος. — Ein Antigonus Nicaenus wird als Verf. von Apotelesmatica in einem anonymen Syntagma Astrologicum der Wiener Hofbibliothek citirt. S. Lambecius ed. Kollar VII 558 cod. CXLI. <Vgl. Wachsmuth, Lyd. de ostentis p. XVIII adn.>

[5] <Es gab auch (wie von Promotus) von Archigenes φυσικά: Suidas s. Ἀρχιγένης (p. 456 West.): cf. Galen XII 573. Vgl. auch Rose, Hermes IX p. 479, 2.>

gens noch ein besonderes Interesse. Auch er stammt, wie oben bemerkt, aus derselben Quelle wie der Abschnitt über die ἰοβόλα, d. h. aus Archigenes: wenn er gleichwohl vom Aëtius nur zur Ergänzung seiner Auszüge aus Pseudodiosco-
271 rides benutzt wird, so hat das vielleicht seinen Grund darin, dass Archigenes hier in der That aus etwas veralteten Quellen geschöpft zu haben scheint. Sehr deutlich scheiden sich hier zwei vom Verfasser benutzte Quellen. Gewissermaassen zur Controlle des Hauptgewährsmannes wird an nicht weniger als neun Stellen Epaenetes herbeigezogen; jener Hauptgewährsmann aber stimmt mit den Alexipharmaca des Nicander in einer Genauigkeit überein, die um so auffallender wird, wenn man ausser Epaenetes andere verwandte Autoren wie Dioscorides, Aëtius, Paulus, Galen, Scribonius Largus u. s. w. vergleicht. An eine Paraphrasirung des Nicander durch unseren Anonymus kann nun darum durchaus nicht gedacht werden, weil er, bei aller Uebereinstimmung, doch in der Zahl der beschriebenen Giftmittel, der Schilderung der einzelnen, ihrer Wirkungen und der Heilmethoden viel reicher ist als Nicander, und mehr noch darum, weil, nach O. Schneider's Beweis, Nicander überhaupt in stofflicher Rücksicht von keinem der späteren Iologen irgendwie berücksichtigt worden ist. Die genaue Uebereinstimmung des Anonymus mit Nicander kann also nur daraus erklärt werden, dass seine Quelle dem von Nicander in Verse umgesetzten Autor viel näher stand als die Quellen der übrigen Iologen. Mag nun dieser Autor Apollodor heissen — wie O. Schneider vermuthet — oder wie sonst: dem von Schneider p. 199 gezogenen Schluss kann man gar nicht ausweichen: quot sint reliquorum iologorum loci qui Nicandrum referant, tot esse Apollodori (d. i. des von Nic. paraphrasirten Autors) fragmenta. Und somit dürfen wir wohl auch insofern für unseren Anonymus einiges Interesse in Anspruch nehmen, als bei ihm solche Reste jenes gemeinsamen Stammvaters aller Iologen in viel beträchtlicherer Menge und reinerer Gestalt verborgen zu sein scheinen als bei seinen Collegen.

Bei dem also aufgezeigten Grundgewebe der Schrift würde es nicht einmal eine besondere Bedeutung haben, wenn wir

den Namen desjenigen erführen, der dieses Excerpt aus Ar-
chigenes mit dankenswerther Unselbständigkeit besorgt hat.
Possevinus, der übrigens von dem Verhältniss der Schrift zum
Archigenes nichts ahnte, hält (obwohl er den Namen Aelius
Promotus so gebraucht, als wäre er durch die handschriftliche
Ueberlieferung gegeben) dennoch für den eigentlichen Verfasser
den Empiriker Aeschrion von Pergamon, den Lehrer des
Galen, weil ein aus der Asche von Flusskrebsen, Enzian und
Weihrauch bereitetes Pulver, dessen Aeschrion sich, nach
Galen de facult. simpl. medic. XI 34 (XII 356 sqq. K.), gegen
Hundswuth bediente, sich auch, zusammen mit einem ebenda- 272
selbst beschriebenen Pflaster, in unserer Schrift ohne den Na-
men des Aeschrion findet (fol. 483 a). Indessen sagt Galen
ja nicht, dass A. dieses Mittel erfunden habe; auch weiss man
ja, wie viele Heilmittel unter verschiedenen Erfindernamen um-
gingen: wie denn jenes Pflaster als Μενίππου πρὸς λυσσοδήκτους
wiederkehrt bei Galen de antidot. II vol. XIV p. 172 K. Nicht
einmal auf ein anderes, viel auffallenderes Zusammentreffen
möchte ich ein besonderes Gewicht legen. Unter den allge-
meinen ἀντίδοτοι θηριακαί steht bei dem Anonymus (fol. 475 b)
auch eine ἀντίδοτος mit folgender Ueberschrift: Ἀντίδοτος θη-
ριακὴ πρὸς πάντα ἰοβόλα καὶ ἑρπετά, ἥντινα ἐξ Ἀραβίας
ἤνεγκα, und nun folgt ganz dieselbe theriaca, die Galen
nicht weniger als drei Mal aufführt als θηριακὰ Αἰλίου Γάλ-
λου, welche dieser ἐξ Ἀραβίας παραγενόμενος Καίσαρι ἔδωκε,
πολλοὺς αὐτῇ τῶν συστρατευσαμένων διασώσας (Galen XIV p. 161.
189. 203). Dasselbe Mittel steht als Oribasii theriaca ex
bryonia bei Aëtius IV 1, 107[1]. Nun wäre erstens möglich,
dass Archigenes ebensowohl wie Aelius Gallus dieses arabische
Mittel aus Arabien wirklich mitgebracht hätte; es wäre auch
nicht undenkbar, dass Archigenes in den Fehler des Plinius
und anderer eilfertiger Schriftsteller verfallen wäre, gelegent-
lich einmal ‚ich' zu sagen, wo er doch nur einem Vorgänger

[1] Dagegen scheint der Unsinn, den man bei Nicolaus Myrepsus de antidot. 22 c. 9 p. 643 B (ed. Steph. med. a. pr.) liest: huius (eben dieser theriaca) mihi copiam fecit Gallus quidam in Arabiae veniens Caesariam, qui multos illic stipendia faciens per ipsam servavit, nicht auf die Rechnung des Nicolaus, der einfach den Galen abschrieb, sondern auf die seines Uebersetzers Leonhard Fuchs zu kommen.

nachspräche, der dieses ‚ich' mit grösserem Rechte von sich ausgesagt hatte. Endlich aber möchte ich wenigstens durchaus nicht für alle diejenigen Recepte, die nicht bei Aëtius oder Paulus wiederkehren, die Bürgschaft übernehmen, dass sie von Archigenes herrühren. Denn weit mehr noch als andere medicinische Werke war natürlich eine solche, ohne Namen des Verfassers einer grösseren Sammlung eingefügte Schrift der Verfälschung durch beliebige Zusätze ausgesetzt; und dass solche Zusätze wirklich eingedrungen sind, zeigt nichts deutlicher als der Umstand, dass dieselbe θηριακή, von der ich eben sprach, in ganz unbedeutend veränderter Form, alsbald auf fol. 476a noch einmal aufgeführt wird, diesmal ohne den ominösen Zusatz: ἥντινα κτλ.

Der dargelegte Zusammenhang unserer Abhandlung mit
273 der übrigen Litteratur verwandten Inhalts macht es nun wohl begreiflich, dass dieselbe an völlig neuem Stoff zwar immer noch sehr viel mehr als z. B. der Abschnitt des Paulus neben dem Pseudodioscorides, aber doch nicht so viel bietet, dass eine vollständige Veröffentlichung sich verlohnte[1]. Vielmehr wird einem allgemeineren Interesse durch eine kurze Uebersicht des Ganzen und Heraushebung des wirklich Neuen Genüge geschehen; zu genauerer Kenntnissnahme steht übrigens meine vollständige Abschrift näher Theilnehmenden jederzeit zur Verfügung.

---

fol. 473a. b. παραφυλακὴ τῶν ἰοβόλων. Man hüte sich unter gewissen Bäumen (ὑπό τε πίτυς καὶ πεύκας καὶ δρῦς καὶ κυπαρίττους καὶ κιττούς, ἐν Αἰγύπτῳ δὲ καὶ περσαίας) sein Lagerfeuer zu machen, oder Wein- und Wassergefässe unbedeckt stehen zu lassen (vgl. Aët. 616 E. F. Paul. V 1. Dioscor. ed. Sprengel. II p. 5).

fol. 473b. Flüchtige Aufzählung der διαφοραὶ τῶν ἰοβόλων, nach Lebensweise, Art des Bisses u. s. w.

fol. 473b—474b. προφυλακτικά. 1. ὑποστρώματα (etwas ausführlicher als Theoph. Nonn. 260. vgl. Aët. 615 F. G). 2. θυ-

[1] <Recepte für ἰοβόλα und δηλητήρια auch bei Oribasius IV p. 623 bis 629 ed. Daremb.>

μιάματα. Zuerst allgemeinere (darunter das bei Aët. 616 A als Stratonis suffumigium bezeichnete), sodann fünf speciellere Mittel (in vielen Einzelheiten mit Th. Nonn. 260. Aët. 616 B übereinstimmend). 3. συγχρίσματα. Erst allgemeinere, völlig = Aët. 616 C (bis: galbanum); dann zwei sonst nicht vorkommende Zusammensetzungen; darauf ἄλλο = Aët. 616 C (aut castoreum bis: efficax est). Weiter eine aus zerkochten Schlangen und allerlei fetten Stoffen bereitete Salbe; sodann (fol. 474 b): Φιλῖνος δὲ ὁ θηριακὸς λαβὼν ἔχιν καὶ τῷ εἰρημένῳ τρόπῳ (d. h. bis zur gänzlichen Auflösung) συνεψήσας ὕδατι, μιγνὺς τούτοις μυελοῦ ἐλαφείου < α κηροῦ μνᾶν ϛ″ ῥοδίνου

χλ

κ° β̄ ἐλαίου ὀμφακίνου κο δ οὕτω κέχρηται καὶ πάνυ εὐδοκιμεῖ. παντὸς δὲ θηρίου στέαρ ἐπαλειφόμενον τὸ ὁμοειδὲς διώκει (vgl. Aët. 616 D. Th. Nonn. 260), ὥσπερ ὁ τοῦ κυνὸς κρότος (so A[mbros.] V[atican.]) τεθλασμένος τὸν κύνα ὀσφραινόμενον ἀποδιώκει.

fol. 474 b. 475 a. πρὸς τοὺς ἐξ ἰοβόλων πληγέντας θηρίων.

a) κούφου μὲν ὄντος (μένοντος AV) τοῦ ἰοῦ — dann ganz = Aët. 616 G siquidem — provocentur. b) σφοδροτέρου δὲ ὄντος τοῦ πλήγματος κατασχασμοῖς χρηστέον καὶ σικύαις καὶ ἀνεπτυγμένων θηρίων παραθέσεσι κτλ. = Aët. 617 AB optime bis: ruta, dann gleich weiter (617 BC) calaminthe bis: pice exceptum, zum Schluss: ἡ αἰγεία κόπρος σὺν ὄξει. ἡ βολβὸς σὺν οἴνῳ 274 λειωθείς. Αἰγύπτιοι ζῦθον ζεστὸν ὡς πλεῖστον ἐπιχέουσιν εὐθὺς κατὰ τῆς πληγῆς.

fol. 475 a. πρὸς τὰς ἐκ πληγῆς αἱμορραγίας. zwei Recepte.

fol. 475 a. b. ἔμπλαστρα πρὸς θηριοδήκτους. Zwei Pflaster, das zweite ganz = Aët. 617 C. D: spumae argenti — adhibetur.

fol. 475 b—477 a. ἀντίδοτοι θηριακαί: nicht weniger als elf ἀντίδοτοι, von denen ich die 2., 4., 5., 6., 7., 8., 9. nirgends wieder gefunden habe; die 1. und 3. (f. 475 b. 476 a) sind die oben besprochenen, mit der θηριακὴ des Aelius Gallus verwandten; die 10., überschrieben ἡ διὰ τῶν αἱμάτων τῶν νησσῶν (νησῶν AV) ποιοῦσα πρὸς παντὸς ἰοβόλου πληγὴν καὶ πρὸς τὰ θανάσιμα τῶν φαρμάκων (f. 476 b extr.), ist, obwohl gerade in der Hauptsache (dem Entenblut) lückenhaft, doch ersichtlich

identisch mit der bei Galen de antid. vol. XIV p. 151 sq. mitgetheilten: die 11. (f. 477 a) ist eine etwas lückenhafte Wiederholung der θηριακή des (im Vat. und Ambros. nicht genannten) Euclides bei Galen XIV p. 162.

Es folgt noch auf fol. 477 a ein kurzer Abschnitt: τροφαὶ ἐνάρμοστοι πρὸς θηριοδήκτους.

Hiermit gehen wir zu den einzelnen ἰοβόλα über. Zuerst fol. 477 a. b. περὶ σκολοπένδρας χερσαίας καὶ θαλασσίας. σκολόπενδρα ἡ χερσαία ζῷόν ἐστι μικρὸν πολύπουν ὑπόπλατον (so AV) ἐπίμηκες (?) λεπτόν, τὴν χροιὰν μηλίναις (so V; μηλίνη A) κατάστικτον ἐκ μέλανος ἔχον στιγμαῖς (τὰς στιγμὰς AV). ἐνιαχοῦ δὲ καὶ μέλαν ἅπαν τὸ σῶμα. τὸ δὲ στόμα ἔχει τριχοειδές. εὑρίσκεται δὲ τὰ πολλὰ ἐν διύγροις τόποις καὶ νοτεροῖς (καινοτέροις AV). ἡ δὲ θαλασσία τὴν μὲν χροιὰν ἐμφαίνουσαν (so AV: vielleicht ἐμφερῆ τῇ τοῦ γ.; oder sollte ἐμφέρουσαν = similem gebraucht sein; wie ἐμφέρεται = ἔοικε bei Nic. Al. 471? zur Sache vgl. Aelian n. an. VII 35) τοῦ γήϊνου ἔχει (ἔχειν AV), ἐπιμήκης δὲ καὶ πολύπους. προσπελάζουσα δὲ τῷ σώματι κνησμονὴν πλείστην ἐμποιεῖ. Dann die Symptome des Bisses und die Heilmittel am ähnlichsten dem Paulus V 9 p. 164, 24 ff.

fol. 477 b. περὶ σφηκῶν καὶ μελισσῶν. Völlig = Aët. 617 FG: quandoquidem — posca: etwas vollständiger noch hat unsern Autor Theophanes N. 263 benutzt. Was sich dann bei Aëtius anschliesst, möge dem bei dem Anonymus folgenden zur Seite gestellt werden.

Aëtius.	Anonymus.
Naturaliter autem opitulatur veneranda et vivifica crucis imago in sigillo ferreo exsculpta et plagae appressa: non enim permittit amplius inflammationem generari.	σφράγιζε δὲ καὶ σιδηρᾷ σφραγῖδι πρὸς τὸ μὴ αὐξῆσαι τὴν φλεγμονὴν ἅμα τῷ πληγῆναι.

Auch eine Christianisirung heidnischer Ueberlieferungen! — Der Rest des Aëtius dann wieder wie bei dem Anonymus: bei diesem folgt noch ein kurzer Zusatz in verstümmelter Ueberlieferung.

fol. 477 b. περὶ ἀσκαλαβώτου. τὸν ἀσκαλαβώτην τινὲς μὲν γαλεώτην ὀνομάζουσιν (vgl. Schol. Nic. Ther. 484), ἕτεροι

δὲ κωλύτην (so). ἔοικε δὲ τὸ μὲν εἶδος σαύρᾳ ἡλιακῇ (σαῦραν —ήν AV), μικρότερος δὲ κατὰ τὸ σῶμα, καὶ τὴν κεφαλὴν ἠρέμα πως ὑποπλατυνομένην ἔχων. τὴν δὲ χροιὰν τινὲς μὲν αὐτῶν μηλίζουσαν, ἕτεροι δὲ ἠρέμα ὑποφαινομένην (so AV: vielleicht ὑποφοινισσομένην), κατάστικτοι δὲ πάντες ἐκ λευκοῦ καὶ μέλανος, μάλιστα τὰ περὶ τὸ * * (in V Lücke von etwa 11 Buchstaben; in A keine Lücke). χαλεπὸς δὲ ὁ περὶ Βοιωτίαν καὶ Ἀθήνας καὶ Ἰταλίαν. τοῖς τοίνυν ὑπὸ ἀσκαλαβώτου δηχθεῖσι παρακολουθεῖ πυρώδης ὀδύνη, ἐρύθημα, οἴδησις, πελιότης (f. 478 a), τισὶ δὲ καὶ νομὴ μετὰ ἐσχαρώσεως σταθεῖσα (?) καταλαμβάνει (zu fehlen scheint: τὸν τόπον). χρὴ οὖν ἐν μὲν τῇ ἀρχῇ μελάνθη σὺν μέλιτι ἐπιτιθέναι δαψιλῶς, ἢ θαλλοὺς ἐλαίας μετὰ μέλιτος, ἢ μηλοκυδώνια ὁμοίως, ἢ βάτου ἢ ῥοιᾶς ἁπαλὰ φύλλα ὡσαύτως, ἢ σίδια ἢ φακῆν ἑφθὴν σὺν μέλιτι. μετὰ δὲ τὸ ἀποπεσεῖν τὰς ἐσχάρας τῇ κοινῇ μεθόδῳ θεράπευε. Νουμήνιος δὲ ὁ θηριακὸς (so V; A: θηρ.. (συ über der Zeile) συ von 2. Hand) παρήνει παραχρῆμα καταπλάττειν τὴν πληγὴν κρομμύοις ἢ σκορόδοις ἢ σησάμῳ λείῳ (λείωσον AV) μεθ' ὕδατος ἢ μελανθίῳ ὁμοίως, ἐσθίειν δὲ κρόμμυα, σκόροδα καὶ οἶνον ἄκρατον ἐπιρροφεῖν. (Diese Vorschriften des Num. auch bei Aëtius 618 A; vgl. Paul. V 11; ohne dass aber N. genannt würde.)

fol. 478 a. περὶ σκορπιοπλήκτων. Der Anfang völlig gleich mit Theoph. Nonn. c. 268. der sich also auch hier treuer als Aëtius an die gemeinsame Quelle hält (im Rest des Capitels folgt er dem Paulus V 8). Nach πετρωτοί (πτερωτοί AV) fährt der Anonymus fort: οἱ δὲ τούτων μεταξύ, καθ' ὕφεσίν τε καὶ ἐπίτασιν μετηγμένοι (schr. μετηλλαγμένοι?) τὴν χροιάν. ἔστι δὲ καὶ πτερωτὸν σκορπίων γένος ὑπὸ τοῦτο ἀναγόμενον. τοῖς τοίνυν ὑπὸ λευκοῦ σκορπίου πεπληγμένοις παρακολουθεῖ — und nun durchaus die Symptome, die Aëtius 620 E (bis: lacrymae viscosae) als die den validius ictis zustossenden aufführt. Dann: τοῖς δὲ ὑπὸ χλωροῦ σκορπίου δεδηγμένοις ἕπονται — die Symptome die nach Aëtius 620 E leviter percussis adsunt (vgl. auch Th. N.). Weiter: τοῖς δὲ ὑπὸ μέλανος σκορπίου δηχθεῖσιν ἕπεται παραλήρησις, ἀγνωσία, σκληρότης ἄρθρων καὶ προσώπου διαστροφή, γλώσσης πάχος, ὀδόντων συνέρεισις, λυγμοί, ἔμετοι. Es folgen 276
ἁπλᾶ βοηθήματα, einige bei Theoph. Nonnus wiederkehrend,

eines, nämlich: *κατάπλασον δὲ τῇ πληγῇ καὶ τὸν σκορπίον τὸν πλήξαντα εἰ εὑρεθείη*, auch bei Aëtius 621 B, Paul. V 8, Celsus V 27. Daran schliessen sich vier zusammengesetzte *ἔμπλαστρα*, dann *ποτὰ πρὸς σκορπιοπλήκτους*, sechs an der Zahl, von denen ich nur das 5. bei Aëtius 621 A, Zeile 7—10 wiedergefunden habe.

fol. 479a—480a. *περὶ φαλαγγίων καὶ ἀραχνῶν*. Beschreibung der sechs *γένη* der *φαλάγγια*, die Symptome, die allgemeinen Heilmittel völlig = Aëtius IV 1, 18 p. 619 B—H, bis: itemque cyperus. Von ganz unwesentlichen Variationen abgesehen weicht der Anonymus nur darin von Aëtius ab, dass er, bei der Beschreibung des *μυρμήκιον*, noch hinzusetzt: *διὸ* (wegen der *ἐντυπώσεις ἀστερώδεις*) *καὶ ὑπό τινων ἀστέριον καλεῖται* (vgl. Nic. Ther. 725). Mit 619 H geht Aëtius zu einer anderen Quelle über, zum Asclepiades, oder eigentlich wohl zu den Excerpten aus Ascl. bei Galen de antid. II 13 (vol. XIV p. 180. 181. 183). Der Anonymus, mit Theophanes Nonnus 269, fährt fort: *πότιζε* (*ποτιστέον* Th.) *δὲ τοὺς φαλαγγιοδήκτους — — σάμψυχον ἢ πύρεθρον ὅσον* < *α μετ' οἴνου, ἢ πέπερι ὁμοίως*. Zum Schluss noch eine zusammengesetzte *ἀντίδοτος*.

Es folgt die Notiz: *Περὶ ἀσπίδος, περὶ ἔχεως, καὶ περὶ κεράστων ζήτει* (*ζήτου* AV) *ἐν τῷ Ἀετίῳ*: eine Notiz die sich vermuthlich im Besondern an die Leser der Vaticanischen Sammlung richtet, als in welche der auf Gifte bezügliche Abschnitt des Aëtius aufgenommen ist (f. 424a ff.).

(f. 480a) *περὶ πρηστήρων*[1] (*πρηστηρίων* V). *οἱ πρηστῆρες ὄφεις τὸ μὲν μέγεθος ἔχουσι πῆχυν α, χροιὰν δὲ ὑπόπυρρον* (*ὑπόπυρον* AV) *ἠρέμα πως συγκεκραμένην τῷ μέλανι, τὴν δὲ κεφαλὴν ἡσυχῇ κορυφουμένην. τὴν δὲ πορείαν ποιεῖται* (so) *ταχεῖαν. τοῖς δὲ ὑπὸ τούτου πληγεῖσι συμβαίνει ἔπαρσις τοῦ τόπου, ὀδύνη σφοδρὰ ὡς ἐκ πυρός, φλυκταῖναι, ἰχώρων ῥύσεις· παρατείνουσι δὲ τὸ μήκιστον ἡμέρας ε. βοηθοῦνται δὲ οἱ ὑπὸ τούτων δεδηγμένοι ἀνδράχνῃ καὶ ἀλφίτῳ καταπλασσόμενοι ἢ ἀμπέλου* (*ἀμ*$^{\pi\lambda}$ AV) *φύλλα*

[1] Nach Pseudodioscor. *π. ἰοβόλ.* 13 p. 71 (Paul. V 16) nicht verschieden von der *διψάς*, die auch *καῦσος* heisse: einen vierten Namen derselben Schlange: *κεντρίνης* nennt Schol. Nic. Ther. 334.

(so) σὺν μέλιτι ὥστε (so) προσφέρειν τάριχον ὠμὸν καὶ οἶνον ἀκρατέστερον, καὶ ἐμεῖν κέλευε (vgl. Dioscor. eupor. II 119 p. 319). τὰ δὲ καταπλάσματα συνεχῶς ἐναλλαττέσθωσαν.

Περὶ ἀκοντίτων (so)[1]. οἱ δὲ ἀκοντῖται ὄφεις μέλανες μέν εἰσι τὴν χροιάν, ἰσομεγέθεις δὲ τοῖς πρηστῆρσι, τὴν δὲ κεφαλὴν 277
προμήκεις. τοῖς τοίνυν ἐκ τούτου δεδηγμένοις ὀδύνη ὡς τιτρώσης βελόνης ἕπεται καὶ νυγματώδης, καὶ ἰχῶρες δὲ λεπτότατοι ἀπορρέουσι. διατείνουσι δὲ τὸ μήκιστον ἡμέρας θ̄. βοηθοῦνται δὲ ὁμοίως τοῖς ἐπὶ τῶν πρηστηρίων (so) λελεγμένοις βοηθήμασι. κατάντλει δὲ τὸ δῆγμα ὕδατι θερμῷ πολλῷ. καὶ καταπλαστέον δὲ ἀλεύρῳ κριθίνῳ μετ' ὄξους ἑψημένου, ποτιστέον δὲ οἶνον κεκραμένον μετὰ θερμοῦ ἢ ὄξους.

Περὶ διψάδος καὶ περὶ αἱμόρρου <cf. Galen XIV 234> καὶ αἱμορροΐδος καὶ περὶ ἀμμοδύτου (ἀμμοδίτου AV) ἐν τῷ Ἀετίῳ.

Περὶ μυάγρου. ὁ μύαγρος ὄφις τὸ μήκιστον εὑρίσκεται πήχεως ἑνός· κατερράντισται δὲ ῥανίσι πελιδναῖς[2]. ἕρπει δὲ ἐπ' εὐθεῖαν. θηρῶνται (f. 480 b) δὲ τὰ ζῷα ταῦτα τοὺς μῦς· ὅθεν καὶ τὸ ὄνομα κέκτηνται. τοῖς τοίνυν ὑπὸ τοῦ μυάγρου δηχθεῖσι συμβαίνει πόνος καὶ ὄγκος τοῦ πεπληγμένου (πεπλευμένου AV) μορίου καὶ ἰχώρων ἐκροαί· διατίθενται (so: vielleicht διατείνονται?) δὲ μέχρις ἡμέρας ε̄ ἢ θ̄. βοηθοῦνται δὲ τοῖς προλελεγμένοις[3] βοηθήμασι τοῖς περὶ τοῦ κεράστου καὶ τοῦ ἀμμοδίτου (so) καὶ σηπὸς (σιπὸς AV) λελεγμένοις. ἔστι δὲ ταῦτα· ὄξει θερμῷ κατάντλει καὶ καστόριον (so) μετὰ μελικράτου ἢ ῥεφάντου σπέρμα μετ' οἴνου καὶ ὀπὸν κυρηναϊκὸν μετὰ μελικράτου δίδου πιεῖν· ἄλειφε δὲ συλλειώσας ἔλαιον καὶ καστόριον· κατάπλασσε δὲ τὴν πληγὴν κεδρίᾳ (κεδρίαν AV) σὺν ἁλσὶ καὶ κρομμύοις σὺν ὄξει [κατάπλαττε: so noch einmal AV], ἀντλῶν πρότερον ὄξει θερμῷ. ἐσθιέτω δὲ ῥαφανῖδας πλείστας· καὶ ὕδωρ πολὺ πιόντα (add. ποίει?) ἐμεῖν. εἶτα πότισον κύμινον αἰθιοπικὸν σὺν σμύρνῃ, καὶ διαλείπων πάλιν πάρεχε ῥαφανῖδας καὶ πράσα καὶ οἶνον πολύν, καὶ ἐμείτω. εἶτα δο-

---

[1] Wohl dieselben wie die ἀκοντίαι (<Galen. XIV 234:> Aelian. n. an. VI 18 VIII 13), die Nicander Ther. 491, freilich unter den ἄβλαπτα κινώπετα aufzählt. Eine ähnliche Differenz zwischen Nic. (490) und dem Anonymus findet sich auch beim μύαγρος. (Ueber den ἀκοντίας vgl. namentlich Bochart, Hieroz. III p. 198 ff. ed. Rosenm.)

[2] Daher πολυστεφέες μύαγροι bei Nic. Ther. 490.

[3] Also diese Capitel, in der Sammlung unter Verweisung auf Aëtius ausgelassen, hatten doch im vollständigen Text wirklich gestanden.

τέον ὀριγάνου κόμης λείας σὺν οἴνῳ. ἐσθιέτω δὲ καὶ ταριχηρὰ κρέα μετ' ἄρτου ξηροῦ, καὶ οἶνον πινέτω, ἄχρις ἂν ἐπὶ τὴν οὔρησιν ἀχθῇ τὰ αἴτια. ταῦτα ἐπὶ κεράστου καὶ διψάδος καὶ σιπὸς (so) καὶ ἀμμοδίτου (so).

Περὶ ὕδρου, περὶ δρυΐνου, περὶ κεγχρίτου (so), περὶ ἀμφισβαίνης καὶ σκυτάλης (es fehlt offenbar: ζήτει ἐν τῷ Ἀετίῳ).

Περὶ πελιάδος. ἡ πελιὰς τὸ θηρίον ὡμοίωται [καὶ] κατὰ τὴν χροιὰν τῷ τῆς πελειάδος τραχήλῳ, ὃς εὑρίσκεται ὑπόχρυσος (ὑπόχρυς AV) καὶ ὕπωχρος· τὸ δὲ μῆκος ἔχει μικρῷ πλέον πήχεως: βραδύπορον (so, ohne Andeutung einer Lücke). Dann
278 Symptome des Bisses und Heilmittel übereinstimmend mit Aëtius IV 1, 32, bei dem nur auffälliger Weise anstatt der Schilderung des Thieres Folgendes steht: Signa quidem horum animalium (peliadis et elapis [ἔλλοπος]) apud veteres (d. h. in dem defecten Exemplar des Archigenes, welches dem Aëtius vorlag) non sunt descripta, utpote quae omnibus sunt manifesta.

fol. 481a. Περὶ ἔλλοπος. ἔλλοψ ὄφις ἐστὶ τῷ μήκει πήχεως (πηχυαῖος?). τῇ δὲ χροιᾷ ἠρέμα πως ὕπωχρος, τὴν δὲ κεφαλὴν ὕποξυς, ἐκ παχέος εἰς μύουρον[1] σχῆμα, ὀξὺς τὴν πορείαν. τοῖς τοίνυν ἐκ τοῦ ἔλλοπος πεπληγμένοις ἕπεται ὀδύνη τοῦ πλήγματος καὶ ἐπανάστασις, στρόφοι τε εἰλεώδεις (ἰλ. AV; vgl. Aët. 626 B). βοηθοῦνται δὲ τοῖς διουρητικοῖς βοηθήμασι καὶ παρηγορικοῖς τῶν στρόφων.

Περὶ ἀγαθοδαίμονος. ὁ δὲ ἀγαθοδαίμων ὄφις ἐστὶ τὸ μὲν μῆκος πήχεως (-ος AV), τὸ δὲ χρῶμα τέφρας μελαντῆρας (so AV: μελαντηρίας? μελάντερος?), περιγραφὰς καὶ διατυπώσεις ἔχων ὡσεὶ φολίδας, τὰ δὲ κατὰ τὴν γαστέρα ἠρέμα πως ὑπόλευκα. ἔστι δὲ οὐ μόνον ἀνθρώπων[2] ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων θηρίων λέγεται εἶναι ἀναιρετικός. τοῖς δὲ ὑπ' ἀγαθοδαίμονος δηχθεῖσιν εἰ τύχοι τὸ ζῶον

[1] μύουρον: so AV; richtiger als μείουρος, wie z. B. noch Hercher Aelian n. an. XV 13 schreibt. S. Meineke anal. crit. ad Athen. p. 304. O. Schneider adnot. crit. ad Nic. Ther. 287 p. 236.

[2] Hierzu ἀναιρετικός zu ziehen ist grammatisch bedenklich, sachlich unmöglich; denn da es gleich darauf vom τυφλίας heisst: ἔστι δὲ καὶ οὗτος ἀβλαβής, so kann ja der vorangestellte ἀγαθοδ. nicht ἀναιρετικός sein. Zudem sagt Pseudocallisthenes I 32 (A) von diesen Schlangen: οὐ γάρ εἰσιν ἰοβόλα ζῶα ἀλλὰ καὶ τὰ δοκοῦντα εἶναι ἰοβόλα ἀπελαύνουσι. Dem Sinn also entspräche ungefähr: ἔ. δὲ οὐ μόνον ἀνθρώπῳ ἀβλαβὴς ἀλλὰ καί.

βοηθῶν ἑαυτῷ πλῆξαι (εἰ — πλῆξαι: so AV, offenbar arg verstümmelt) σπογγίσας ἅλμῃ χλιαρᾷ ἀσβέστου καὶ ἐλαίου (schr. ἀσβέστῳ καὶ ἐλαίῳ) κατάχρισον.

Hier hätten wir also eine Beschreibung jener, nach Pseudocallisthenes I 32 in Alexandria heilig gehaltenen Schlangen (vgl. Zacher Pseudocallisth. p. 120 f. <Psyche I^2 p. 254 f., 2>).

Περὶ τυφλίου (wohl identisch mit dem τυφλίνης oder τύφλωψ: Aelian n. an. VIII 13. Apollophanes [oder Apollodorus: O. Schneider p. 195] bei Schol. Nic. Ther. 491). ὁ δὲ τυφλίας ὄφις εὑρίσκεται μὲν κατὰ τὸ μέγεθος πηχῶν δύο, ἔστι δὲ τὴν χροιὰν ὑπόλευκος, τὰ δὲ κατὰ τὴν κοιλίαν λευκὰ πεφολιδωμένα. ἕρπεται (so) δὲ καὶ ἐπερχόμενος δάκνει καὶ ἅπαξ καὶ δὶς εἰ ἐπιτύχοι (so A; ἐπιτύχῃ V), ἔστι δὲ καὶ οὗτος ἀβλαβής. τοῖς τοίνυν ὑπὸ τοῦ τυφλίου δεδηγμένοις ἕπεται ὀδύνη μετὰ πυρώσεως καὶ ὄγκου (ὄγγου AV). διὸ θεραπεύονται τοῖς ἀναλογοῦσιν ἐπὶ τῶν τοιούτων βοηθήμασιν.

Περὶ βασιλίσκου[1]. Vollständig übereinstimmend mit 279 Aëtius IV 1, 33: nur der Satz (p. 626 C): aiunt — conspectos fehlt bei dem Anonymus. Aus derselben Quelle schöpfte Nicander, Ther. 396—410, während andere Berichte (Aelian n. an. II 5. 7. III 31. Galen. vol. XIV p. 233 sq. Dioscor. π. ἰοβόλ. p. 74. 91 [= Paulus V 20]. Actuar. meth. med. VI 11 p. 333 B ed. Steph. med. a. pr. Heliodor. Aethiop. III 8. Plin. n. h. VIII 78. 79 [aus Theophrast? s. Rose Aristot. pseud. p. 352]. Apuleius de medic. herbar. 128 p. 292 Ackerm. vgl. Berger de Xivrey Trad. térat. p. 540 ff.) nur entfernter verwandt sind. — Der Anonymus fährt nun aber fort: Δημόκριτος δὲ ἱστορεῖ, ὡς καὶ αὐτόπτης τοῦ ζώου γεγονώς, ταῦτα·

‚ὁ βασιλίσκος (f. 481 b) ὁ κινάδης‘ (κυνάδης V: κυνάδης A, ι von erster Hand; sonst τὸ κίναδος: Democrit bei Stobaeus flor. XLIV 18; vgl. Mullach Democr. fr. p. 310. 311) — οὕτω γὰρ αὐτὸν καλεῖ — ‚ἐστὶ μὲν κατὰ τὸ σῶμα ὀλίγος, νωθὴς δὲ κατὰ τὴν κίνησιν, ὀξυκέφαλος, ἀστεροειδὲς (αὐστηροειδὲς AV; in A von zweiter Hand übergeschrieben ἀστ) βασίλειον ἔχων ἐπὶ

[1] <Ueber Entstehung des βασιλίσκος Seltsames bei Piccolomini ‚Intorno ai Collectanea di Massimo Planude‘ (Riv. 1873) p. 26 n. 56. — Aegyptische und hebräische Berichte über den βασ.: Büdinger, Sitzungsber. d. Wiener Akad., 1872, p. 453.>

τῆς κεφαλῆς. ξανθὸς τὴν χροιάν, ἀσύγκριτος τὴν ἰσχὺν καὶ ἀνυπόριτος (so AV; vielleicht ἀνυπέρβλητος?). εὑρίσκεται δὲ ἐν τοῖς ἐπέκεινα τόποις τῆς Λιβύης τῆς κατὰ Κυρήνην, ὅπου καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων τῶν καλουμένων Ψύλλων γένος[1]. τὰ γὰρ ἀπὸ τοῦ κινάδου δήγματα ὑπὸ τῶν Ψύλλων θεραπεύεται. ἀντιπαθὴς (-θὲς AV) δὲ τῷ κινάδῃ ἐστὶν ἡ κατοικίδιος γαλία (so A; γαλία V, λ untergeschrieben von erster Hand. γαλέη? von einer Antipathie der mustella gegen den Bas. redet Plinius VIII § 79; bekannter ist die Antipathie des Hahns und des Bas.: Aelian n. a. III 31). ταύτης γὰρ οὔτε τὴν φωνὴν οὔτε τὸ εἶδος φέρει, ἀλλ' εὐθὺς ἀπόλλυται. εἰ δὲ καὶ πρὸς τῷ φωλεῷ εὕροι διασπαράσσει τοῦτον ἡ γαλία (wie oben). αὕτη τῆς ἀντιπαθείας ἡ ἐνέργεια·.

Dieses Fragment ist den von Aelian erhaltenen Resten der demokriteischen Schrift περὶ ζώων anzureihen: welches Werk übrigens schon Thrasyllus wahrscheinlich für unächt hielt, da er es in sein Verzeichniss der Schriften des Demokrit nicht aufgenommen hatte, daher es denn Laertius (IX 47), mit andern ἀσύντακτα, auf die Autorität des Diokles hin, diesem Verzeichniss erst nachträglich einfügen musste (s. Nietzsche, Beitr. z. Quellenkunde u. Krit. d. L. Diog. Basel 1870 p. 27).

Περὶ παρούρου (παρείας ἢ παρούας· οὕτω γὰρ Ἀπολ-
280 λόδωρος ἐθέλει· Aelian n. a. VIII 12; vgl. J. G. Schneider zu Nic. Ther. 443 p. 242. <Photius lex. s. παρεῖαι 393, 26.> Steph. Thes. s. παρείας); pareas bei Aëtius IV 1, 31, mit dem der Anonymus (bis 625 G: curentur) vollständig übereinstimmt.

Περὶ σπαθιούρου. Völlig = Aëtius IV 1, 31.

Περὶ μυγαλῆς. Durchaus = Aëtius IV 1, 14 bis: bibendas praebeto p. 618 D; nur dass, was bei A. p. 618 D (caeterum — animantis) ohne ausdrückliche Angabe eines Gewährsmannes erzählt wird, bei dem Anonymus dem Straton zugeschrieben wird: Στράτων δὲ ἱστορεῖ ὅτι τὸ ζῶον περὶ τοὺς διδύμους ἐφάλλεται καὶ τούτους (τοῦτο AV) πλήττει, οὐ μόνον δὲ ἀνθρώπων ἀλλὰ καὶ ἄλλων ζώων· καὶ ἀληθές ἐστιν. — Was bei Aëtius 618 D: Conveniunt — praebeto steht, fehlt beim

[1] Ueber die Psylli vgl. C. Müller zu Agatharchid. de m. erythr. fr. 114, Geogr. gr. min. I p. 195 (s. ausser den dort Citirten: Sueton. Aug. 17. Celsus V 27, 2. <Dio Cass. LI 14, 3. 4.>)

Anon.; statt dessen: — (δίδου πιεῖν) ἢ εὐζώμου ἢ μελιλώτου ἢ πάνακος ῥίζαν (f. 482 a) ἢ κισσοῦ καρπὸν λευκὸν ἢ ἀβροτόνου, ἢ σισυμβρίου ἢ ῥόδων φύλλων ἢ νάρδου ἢ κνήκου. ἕκαστον τούτων πότιζε λεῖα μετ' οἴνου (vgl. Strato bei Aët. 618 F). Dann wieder übereinstimmend mit Aët. 618 E (Morsam — fove); vgl. auch Oribas. de morb. curat. III 70. Dioscor. p. 85. Darauf aber fährt der Anonymus fort: Ἀρχιγένης δὲ ἐν τοῖς κατὰ γένος αὐτοῦ τῶν φαρμάκων φησὶν οὕτως· τοῖς δὲ ὑπὸ μυγαλῆς πληγεῖσι — und nun, von einigen ganz gleichgültigen Variationen im Ausdruck abgesehen, völlig dasselbe, was man bei Paulus Aeg. V 12 p. 164, 35—41 σηπόμενα liest[1]; was Paulus noch hinzusetzt: νομῆς — περιέγχυσις (Z. 41—43) hat er aus Dioscor. p. 69 genommen. Der Anonymus fährt noch fort: βοηθοῦνται δὲ οἱ πληγέντες εὐθέως αὐτὴν τὴν μυγαλῆν τετριμμένην (add. σὺν?) οἴνῳ πίνοντες[2], ἢ πράσιον ἢ εὔζωμον.

Περὶ χαλκῆς σαύρας. Völlig = Aët. IV 1, 13 qui vero — referetur (in dessen Quelle übrigens jedenfalls, wie bei dem Anonymus, die μυγαλῆ vor der χ. σ. stand).

Περὶ σαλαμάνδρας = Aët. ib. Quos — praedicta (aber am Schluss vielmehr χρηστέον — βοηθήμασι τοῖς ἐπὶ τῆς μυγαλῆς).

Περὶ τετραγνάθων· περὶ φρύνου· περὶ θαλασσίας τρυγόνος· περὶ μυραίνης· ταῦτα ἐν τῷ Ἀετίῳ χρήσιμα.

Περὶ δακετῶν ζώων, καὶ πρότερον περὶ ἀνθρωποδήκτων. Von gänzlich unwesentlichen Variationen abgesehen stimmt dieser Abschnitt mit Aëtius V 1, 1 p. 613 A—C (bis: imponito) durchaus überein.

Περὶ ὑδροφόβων. Von fol. 482 b—483 b werden zwanzig zusammengesetzte Heiltränke und Pflaster gegen die Was- 281
serscheu aufgezählt: das zweite Mittel ist das des Nicostratus bei Galen XIV p. 208; das vierte das des Asclepiades ib. p. 169: das achte der Trank und die Salbe des Aeschrion, von denen ich schon oben gesprochen habe: das dreizehnte eine Wiederholung des achten.

fol. 483 b. διάγνωσις λυσσοδήκτων: in etwas kürzerer

[1] Nur fehlt (Paul. Z. 39/40) καὶ τὰ — πελιοῦται.

[2] So ‚τινές' bei Dioscor. p. 85. Vgl. Paul. V 12 p. 164, 51, auch Strato bei Aët. 618 E.

Darstellung dasselbe Mittel, welches Paulus Aeg. V 3 p. 162, 18—25 unter Berufung auf Oribasius mittheilt (aus Paulus Theoph. N. 270).

Π ρ ὸ ς λ υ κ ο β ρ ώ τ ο υ ς, ein Pflaster. Ferner ein Pflaster πρὸς αἰλουροδήκτους.

fol. 483 b. 484 a. περὶ κροκοδειλοβρώτων. Zuerst eine Salbe, dann dieselben Vorschriften wie bei Aëtius 615 B. C (primum — consueverunt).

Πρὸς λεοντοβρώτους καὶ παρδαλοβρώτους καὶ ἀρκτοβρώτους. Zwei Pflaster, zuerst ἔμπλαστρος ἡ καλουμένη φιλοκύνηγος, eine etwas verstümmelte Wiedergabe des bei Aëtius 614 C. D beschriebenen emplastrum Venatorum. Dann: ἄλλη ἔμπλαστρος ἡ καλουμένη ὑγεία, ἣν μετὰ πλείστου κόπου ἐδεξάμην παρὰ Γ ρ η-γ ο ρ ί ο υ, δι᾽ ἧς πάντας τοὺς βρωθέντας ἐν τῷ κυνηγεσίῳ Καισαρείας περιοδεύων ἐθεράπευε· ποιεῖ δὲ καὶ πρὸς παντὸς θηρίου βρώσεις καὶ πρὸς τοὺς τὸ ὅλον σῶμα ἀνθρακωθέντας καταχριομένη· κηροῦ <β̄ κολοφωνίας <β̄ ἐλαίου ξε$^{\sigma\tau}$ ᾱ· γίνεται δὲ καὶ ἔμμοτος (ἔμποτος A) σὺν τῷ ῥοδίνῳ[1].

Πρὸς μυίας, fünf Mittel zur Vertilgung der Fliegen; das dritte = Aët. 628 A semen — occidunt. — Πρὸς κόρεις (f. 494 a. b), drei Mittel; ohne Aehnlichkeit mit Aet. IV 1, 43. Theoph. N. 267. — Πρὸς ψύλλας, drei Mittel. — Πρὸς μυίας, noch drei Vertilgungsmittel. — Πρὸς κώνωπας, acht Mittel: die vier ersten = den aus A p o l l o n i u s bei Theoph. Nonnus 264 mitgetheilten (nur fehlen χάλκανθον, μελάνθιον ἄγριον, κύμινον); das sechste, siebente und achte = den von Nonnus am Anfang desselben Capitels (κεδρίνων — ἐπιχρίου) angerathenen Mitteln.

Περὶ δηλητηρίων καὶ θανασίμων φαρμάκων διαφορᾶς (nach
282 ὕλη, ποιότης, ποσότης, τρόπος τῆς κατασκευῆς): fol. 484 b. 485 a, eine flüchtige Uebersicht, nicht verwandt mit Aët. 628 C. D

[1] Es ist mir im höchsten Grade wahrscheinlich, dass dieses Recept des unbekannten Gregorius zu den späteren Zusätzen gehört, mit denen gerade die Receptensammlungen dieser Schrift von medizinischen Lesern bereichert ist. — Jener Gregor ist, als ein wandernder Arzt, Chariton dem ὀχλαγωγός zu vergleichen, der mit einem Heilmittel gegen Phalangen περιήκεια (schr. περιήει) τὰς πανηγύρεις ἀρήγειν βουλόμενος τοῖς δακνομένοις (Galen XIV p. 180).

(aus Dioscor. p. 14. 15).

Προφυλακτικὰ δηλητήρια (so) καὶ παραγγέλματα. Störungen des normalen Zustandes, die den Verdacht eines beigebrachten Giftes erregen können.

Πῶς χρὴ σημειοῦσθαι τοὺς τοιοῦτόν τι εἰληφότας und weiter: Πῶς δεῖ βοηθεῖν τοῖς δηλητήριον (δηλητηρίοις AV) εἰληφόσι; fol. 485 a extr. bis fol. 486 a, vollständig übereinstimmend mit Aëtius 639 B (cognoscere autem) bis 640 A (cum aceto diluta).

fol. 486 a. Προφυλακτικὰ δηλητηρίων ἁπλᾶ βοηθήματα. Zuerst das bei Aëtius 628 F (Caeterum — facultatem) angegebene Mittel, dem sich noch einige andere anschliessen, die meistens bei Aëtius 640 B (communiter — dato) wiederkehren. Ich hebe nur das letzte, bei Aëtius fehlende, heraus: καὶ τὸ κίτρον δὲ προεσθιόμενον παντὶ θανασίμῳ δηλητηρίῳ ἀντιπαθὲς [γάρ: wohl zu streichen] ἐστίν· Ἀ φ ρ ι κ α ν ὸ ς μάρτυς αὐτόπτης γεγονὼς ἐπὶ Ἀ ν τ ι γ ό ν ο υ τοῦ βασιλέως[1].

fol. 486 a extr. bis 487 a. Zusammengesetzte ἀντίδοτοι, im Ganzen acht. Voran steht unter der Ueberschrift: Ἀντίδοτος ἄφθαρτος καλουμένη, ἣν ἐδεξάμην παρὰ Π ο λ υ ε ί δ ο υ θηριακοῦ ἐν Κυρήνῃ genau dasselbe Mittel, welches Aëtius 628 G nach Autorität des T h e o d o r u s anführt; nur die Zahlen in den einzelnen Dosen sind nicht immer gleich: aber dass in der Ueberlieferung solcher Recepte τὰ τῶν ἀριθμῶν σημεῖα ῥαδίως διαστρέφεται hatte ja schon Galen zu beklagen (XIV p. 31 u. ö.). — Daran schliesst sich die unter dem Namen des S t r a t o von Aëtius 628 G. H mitgetheilte ἀντίδοτος, die von Galen de antid. II 8 (XIV p. 146 sq.) dem A p o l l o n i u s M y s zugeschrieben wird. Die dritte, sechste, siebente und achte lasse ich hier bei Seite; die fünfte lautet so: ἄλλη ἀντίδοτος Β α κ χ υ λ ι δ ί ο υ (so) τοῦ Ἱ π π ο κ ρ ά τ ο υ ς λεγομένου πρὸς πᾶν θανάσμον ἐνεργοῦσα-: σμύρνης στακτῆς <ιε νάρδου Ἰνδικῆς <ιε κινναμώμου <ιε κρόκου Κίλικος, κασσίας σύριγγος (A: Βύριγγος; vielleicht στύρακος? vgl. Galen XIV 158) ἀνὰ <ιβ σχίνου (σχοίνου?) ἄνθους, $\overset{εε}{ππ}$ ἀνὰ <ς, κόστου, λιβάνου ἄρρενος ἀνὰ <β μέλιτι ἀτ-

[1] Der l e t z t e Antigonus, der sich βασιλεύς nannte, ist wohl A., Sohn des Aristobulus, Herrscher von Judäa, der im J. 38 v. Chr. von den Römern hingerichtet wurde.

τικῷ (schr. μέλιτος ἀττικοῦ) τὸ ἀρκοῦν· δίδου ὅσον κυάμου Αἰγυπτίου μέγεθος μετὰ γλυκέος ἢ μέλιτος. — Die sechste: ἄλλη
283 Ἀντιγόνου τοῦ Νικαέος[1] (νικαλέος A) ἣν (ἢ AV) ἐκέκτητο καὶ Θεόδωρος ὁ Μακεδών: das Mittel völlig gleich dem bei Aëtius 628 H—639 A als antidotus Asclepiadae beschriebenen Praeservativ; dasselbe zählt Galen XIV 147 unter den προφυλακτικὰ θανασίμων φαρμάκων Ἀπολλωνίου Μυός auf.

Es folgen die einzelnen Gifte[2].

fol. 487 a. b. Περὶ ἀκονίτου. Voran die von Mercurialis veröffentlichten Citate aus Theopomp und Euphorion. Dann die Symptome der Vergiftung und die Heilmittel sehr ähnlich dem Nicander, Alexiph. 16—73: es fehlt von dem bei N. Mitgetheilten nichts bei dem Anonymus, während er selbst um ein Weniges reicher ist. Wenn man bei Aëtius IV 1, 59 Alles aus Pseudodioscor. p. 22. 23 Abgeschriebene ausscheidet, so bleibt ein durchaus unserm Anonymus entnommener Rest übrig.

Περὶ μανικοῦ στρύχνου: οὗ ἡ ῥίζα πινομένη ὅσον <α̅ φαντασίας ἀβλαβεῖς ἀποτελεῖ. δύο δὲ <ποθεῖσαι ἐξιστῶσι (so) τοῦ νοῦ ἄχρις ἡμερῶν τριῶν, αἱ δὲ τέσσαρες ἀναιροῦσιν. ἀντιπαθεῖ δὲ αὐτῷ μελίκρατον (vgl. Dioscor. eupor. II 150) πολὺ πινόμενον καὶ ἐξεμούμενον.

Περὶ τοξικοῦ. τοῖς δὲ τοξικὸν εἰληφόσι συνεδρεύουσι συμπτώματα πολλὰ καὶ ποικίλα, καὶ ταχέως ἀναιροῦντα· σύνθετα γὰρ (?) γίνεται τὸ τοξικὸν ὀνομαζόμενον καὶ τὸ ἐφήμερον. Nun Symptome und Heilmittel nach Art und Reihenfolge auf das Auffälligste übereinstimmend mit Nicander Al. 209—243.

fol. 487 b. 488 a. Περὶ ἐφημέρου. Zuerst die Symptome völlig = Nic. Al. 251—259. Dann: λέγεται δὲ τοῦτο εὕρημα εἶναι Μηδείας (Nic. Al. 249 c. Schol.; daher κολχικόν

[1] Ueber diesen Ant. s. oben. Wenn ich ihn mit dem Ausleger des Nicander identificirte, so möchte ich doch diesen nicht mit dem Grammatiker Ant. identificiren, wie mit Mor. Schmidt Barthold, de schol. in Eurip. font. 23—25 thut.

[2] <Ueber die einzelnen Gifte (und einfache Heilmittel) auch Scribonius Largus compos. 178—189, der nächst Nicander wohl älteste Quelle ist (unter Claudius) und deshalb einmal mit den anderen Quellen zusammenhängend zu prüfen wäre.>

genannt: Dioscor. eupor. II 148), ὃ καὶ (f. 488a) ἐσκεύασεν ἐν Ἀθήναις βουλομένη θεῖναι Θησεῖ[1]. τὴν δὲ προσωνυμίαν ἔσχεν ἐκ τοῦ τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ ἀναιρεῖν. ὁ μὲν οὖν Σωρανὸς ὡς προεῖπον (-πεν V) ἐν τῷ περὶ (so A man. 2 in marg.: πρὸ AV) τοῦ τοξικοῦ λόγῳ[2] λέγει εἶναι αὐτὸ σύνθετον· ὁ δὲ Στράτων λέγει εἶναι βοτάνην. Nun von Heilmitteln nur die bei Nic. Al. 262—266 aufgezählten, in derselben Reihenfolge.

Περὶ καρπασίας (so) ὀποῦ. Uebereinstimmend mit 284
Aëtius IV 1, 65, der hier einmal seinen gewöhnlichen Führer, den Pseudodioscorides (p. 26. Paul. V 44) verschmähte.

Περὶ δορυκνίου. Sehr ähnlich dem Nicander Al. 376—396, nur ist der Anonymus etwas reicher.

Περὶ ἰξίας (so, obwohl gleich darauf: τὸν ἰξίαν). Vollständig übereinstimmend mit Nic. Al. 279—311 in den Symptomen (nur dass bei dem Anonymus die ἀποκρίσεις λεκίθοις ᾠῶν ἐμφερεῖς [= Nic. 292 ff.], durch Schuld der Abschreiber vermuthlich, voranstehen) und mehr noch in den Heilmitteln, bei denen auch die Reihenfolge völlig gleich ist.

Περὶ φαρικοῦ. ἄδηλον (ἄδολον AV) τὸ φαρικὸν εἴτε ῥιζοτομικὸν εἴτε σύνθετόν ἐστι (f. 488 b). δοκεῖ δὲ τοῦτο γενέσθαι (so; κεκλῆσθαι, ὀνομάζεσθαι?) οὕτως ἀπὸ πόλεως. Φᾶρις (φάρις AV) μὲν γάρ ἐστι πόλις Ἀχαΐας, ὡς καὶ Ὅμηρος ἱστορεῖ (B 582)· Φᾶριν (φάριν AV) τε Σπάρτην τε[3]. ταῖς δὲ ἀληθείαις παρὰ τοῖς Σαυρομάταις γίνεται ἐν τοῖς Ὑπερβορέοις, ὅπου οἱ νομάδες. Φάρις δὲ Ἀλεξάνδρου στρατηλάτης πρῶτον ἤνεγκεν εἰς τὴν Ἑλλάδα γενόμενος ἐπὶ τὸν τόπον· ἐν <wohl [ἐν]> ᾧ φασι καὶ τὸν Ἀλέξανδρον ἀναιρεῖσθαι[4]. Dann Symptome der Vergiftung und Heilmittel übereinstimmend mit Nic. Al. 400—414; nur empfiehlt der Anonymus, zwischen νάρδος und ἶρις (Nic. 402. 406) statt des

---

[1] Als Theseus aus Troezen zum Aegeus zurückkehrte. S. Krates Schol. Il. Λ 741. Welcker Gr. Trag. 729.

[2] Dies ἐν λόγῳ ist offenbar zu verbinden mit ὡς προεῖπον, nicht mit Σωρανὸς λέγει. In dem Abschnitt über das τοξ. steht nun freilich nichts von Soranus: man sieht wie willkührlich der Sammler mit der Ueberlieferung unserer Abhandlung umgegangen ist.

[3] S. Schol. Nic. Al. 398. Vgl. J. G. Schneider animadv. in Nic. Alexiph. p. 205.

[4] Das ist denn freilich eine von den sonstigen Erzählungen über Alexanders Vergiftung (Stellensammlung bei Buhle, Aristot. op. I p. 99) durchaus abweichende Nachricht.

σμυρνεῖον: κρόκον ἢ ἱπποσέλινον.

Περὶ σμίλακος. σμῖλαξ [δὲ add. A] ἐστὶ φυτὸν ἐν τῇ Καλαυρίᾳ (Καλαβρίᾳ?) ἀφώμενον (so; φυόμενον?) καὶ ἐλείη (so) ὅπου ὁ Ἡρακλῆς ὥς φασι περιεκάη. ἔστι δὲ ὅμοιον ἐλατηρίῳ (ἐλάτῃ? vgl. Nic. Al. 611 c. Schol.) οὗ σκευάζεται πόμα ἀναιρετικόν. ἐστὶ δὲ πάντα (πάντων?) ὀξύτατα (-τον?), εὐθέως γὰρ ἀποκλείει τὴν φάρυγγα (Nic. 615). τὸ δὲ δραστικὸν αὐτοῦ ἀντιπαθὲς οἶνος ἄκρατος πολὺς πινόμενος (Nic. 613) καὶ ἐμούμενος. Auch hier wird die nähere Verwandtschaft zwischen Nicander und dem Anonymus, gegenüber Pseudodioscor. p. 25 (Aetius IV 1, 64. Paul. 5, 49) und Dioscor. eupor. p. 330 Niemand verkennen.

fol. 488 b. 489 a. Περὶ κανθαρίδος. αἱ δὲ κανθαρίδες τὴν μὲν γένεσιν ἔχουσιν ἐκ τῶν πρὸς ταῖς συκαῖς καμπῶν καὶ τοῖς ἀπίοις καὶ ταῖς πεύκαις καὶ ταῖς κυνακάνθαις· πρὸς ἅπασι γὰρ τούτων (sic) γεγένηνται (-ηται AV) σκώληκες οἳ πτερούμενοι γί-
285 νονται κανθαρίδες. Dann Symptome und Heilmittel wie bei Nicander Al. 115—147; doch fehlen bei dem Anonymus die von Nic. 133—135 ἠὲ καὶ — χιμαίρης, und am Schluss die von 148 an aufgezählten Mittel. Am Schluss statt dessen: ἄλλο· αἰγείου στέατος ζωμὸν δίδου πιεῖν. Unter den Symptomen vermisse ich folgende vom Anonymus angegebene bei Nicander: πλανᾶται δὲ αὐτοῖς καὶ τὸ ὁρατικὸν τῶν ὀφθαλμῶν καὶ παραφρονοῦσιν καὶ ῥίπτουσιν ἑαυτοὺς ἀπὸ τόπου εἰς τόπον ἀναισθητοῦντες: wenn nicht etwa Nicander in V. 124—127 dieses letzte Merkmal poëtisch hat umschreiben wollen.

Περὶ κωνείου. Geringere Aehnlichkeit mit Nicander (186—206), mit den übrigen [Dioscor. π. δηλ. p. 24. eupor. p. 329. Paulus V 42. Aëtius IV 1, 63 (aus Pseudod. bis p. 643 F: silphium; der Rest aus einer anderen Quelle). Celsus V 27. Scrib. Larg. 179] gar keine. Ich hebe nur den Schluss hervor: Ἐκ δὲ τῶν Ἐπαινέτου· ὅτι παρακολουθεῖ, φησί, πελίωσις τῶν χειλῶν, καὶ τὰ ἑξῆς. θεραπεύεται δὲ σελίνῳ μετ' οἴνου παλαιοῦ, ἢ ππ (εε) μετ' οἴνου ἀκράτου λείου. ἢ ἀψινθίου (so) μετὰ ἀκράτου (εὐκρ. AV), ἢ κιννάμωμον σὺν ἀκράτῳ δίδου πιεῖν. ἢ καστορίου καὶ πηγάνου ἢ ἡδυόσμου· κατάπλαττε δὲ τὴν κοιλίαν ἔξωθεν τοῖς θερμαίνουσι (vgl. Scrib. L. a. O.).

fol. 489 a. b. Περὶ μηκωνίου. Der Anfang = Aëtius 644 G (bis: exhibeatur). Dann die Symptome übereinstimmend mit Nicander 433—442 (nur hat Nic. einige Male die Reihenfolge etwas verändert); den Schluss derselben hat wieder Aëtius 644 H: inferior bis 645 A: conuulsio aufgenommen. Der Anonymus fährt dann fort: ἐκ δὲ τῶν Ἐπαινέτου οὕτω· παρακολουθεῖ ὕπνος πολὺς καὶ ἀφωνία γίνεται. Die Heilmittel in Zahl und Reihenfolge völlig = Nic. 443—464; der Anonymus fügt am Schluss noch hinzu: δίδου δὲ αὐτοῖς μέλιτι μεμιγμένῳ (μέλι μεμιγμένον?) ῥοδίνῳ ἐκλεῖψαι (ἐκλεῖξαι?) [Vgl. Dioscor. eup. p. 330].

Περὶ μανδραγόρου. Völlig = Aëtius IV 1, 68 bis p. 644 E iuvantur. Der Anonymus fährt hier fort: — ἀλφίτου π (Lücke von sechs Buchstaben in V: * in A) ἐπιπάττοντας διδόναι δὲ καὶ τὰ ἄλλα τὰ πρὸς τὸ ὄπιον εἰρημένα βοηθήματα. καὶ ὁ Ἐπαινέτης δὲ ταῦτα παραδίδωσιν· ὅτι τοῦ κοριάνου, φησί, τὸ σπέρμα λεάνας μεθ' ὕδατος διδόναι (so), τήν (add. τε?) ὀρίγανον σὺν ψυχρῷ· ἐμβρέχειν καὶ τὴν κεφαλὴν διά τε ῥοδίνου καὶ ὄξους (vgl. Aët. 644 E. Pseudodiosc. p. 28).

fol. 489 b. 490 a. Περὶ ὑοσκυάμου. τοῖς λαβοῦσι τὴν ὑοσκύαμον παρακολουθεῖ κνισμὸς ἐν ἀρχῇ. εἶτα πόνος (add. καὶ?) ἔρευθος ὀμμάτων. λειποθυμώδης ἔκλυσις, σφυγμοῦ διάτασις, παρακοπή. ῥιπτασμὸς μετὰ διαστροφῆς· καὶ σχεδὸν ὅσα (f. 490 a) καὶ 286
ἐπὶ τοῖς μανδραγόραν εἰληφόσι. καὶ ὁ μὲν Ἐπαινέτης παρατίθησι καὶ ἄλλα συμβαίνοντα, ὅτι· παρακολουθεῖ μανία καὶ παραλήρησις καὶ δοκεῖ μαστιγοῦσθαι τὸ σῶμα. Man sieht wohl wie Aëtius 644 B den Dioscorides (p. 26) aus unserm Anonymus ergänzt hat. Die Heilmittel wie bei Nicander Al. 423—442: doch statt des 424—427 angegebenen Mittels: ἢ κάρδαμον μετ' οἴνου ἱκανοῦ· ἢ σέλινον λεάνας μετ' ἐλαίου δίδου. Der Schluss des Nicander von 430 ἐν δέ τε fehlt; statt dessen: — ἢ γάλα γυναικεῖον πολὺ ἀμέλξας (aufgenommen von Aëtius 644 C) ἢ οἶνον πολὺν ἄκρατον καθ' ἑαυτόν.

Περὶ θανασίμων μυκήτων. τοῖς τοὺς μύκητας εἰληφόσι παρακολουθεῖ πνευμάτωσις. πόνος στομάχου, μικροψυχία, περίψυξις· εἶτα πνιγμός. οἷς δὲ ἔμετος καὶ διάρροια. οὕτως δὲ οἱ μύκητες μάλιστα θανάσιμοι γίνονται. ὅταν φύσει ὦσιν ἐν τόποις ὅπου ἔχιδνα ἐφώλευσεν· ἡ γὰρ ἀπὸ τῆς ἱδρώσεως αὐτῶν ὑγρασία (γρασία V)

ἥτις (wohl zu streichen) ἀναμιγνυμένη τῇ γῇ μερίζεται καὶ εἰς τὸ φυόμενον (vgl. Nic. Al. 523. 524). Dann die Heilmittel völlig = Nic. 527—535 κατοικάδος; doch fehlt das νίτρον (v. 532). Der Anonymus fährt aber fort: ὁ δὲ Ἐπαινέτης ταῦτα παραδίδωσι πρὸς μύκητας· νίτρον μετ' ὄξους κεκραμένον καὶ χαλκοῦ ἄνθος μετὰ μελικράτου· καὶ ἀναγκάζειν ἐμεῖν (Nic. 535. 536) ἢ τρυγίαν οἰνίαν (so) μεθ' ὕδατος κεκραμένην· ἢ ἄψινθον (ἀψίνθην AV) μετ' ὄξους, ἢ σίδηρον διάπυρον ἀποσβεννύμενον ὄξει δίδου.

Περὶ κορίου καὶ ψυλλίου. Die Symptome übergehe ich. θεραπεύεται δὲ οὕτως· οἴνῳ Πραμνησίῳ (Nic. Al. 163) ἀκράτῳ ἐπιπολὺ πότιζε. τὸ δὲ Πράμνιον ἐστὶ κατὰ τὸν (f. 490b) μὲν Ἀριστόνικον παράμονον (vgl. Schol. Il. Λ 639), κατὰ δὲ τοὺς περὶ Κράτητα τῆς ἀμπέλου τῆς καλουμένης πραμνίας (so auch Didymus b. Ath. I 30 D). Der Rest der Heilmittel wesentlich = Nic. 164 ff., zum Schluss werden noch κανθαρίδες πινόμεναι μετὰ γλυκέος empfohlen.

Πρὸς κορίανον. ἄνισον ἐν οἴνῳ (add. ἢ?) ὄξει διδόναι πιεῖν ἢ ζωμὸν ὑῶν· περὶ δὲ τούτου σημεῖον οὐχ εὗρον.

Περὶ χαμαιλέοντος μέλανος. Eine etwas abgekürzte Wiederholung des von Aëtius 645 E. F (bis: betae succus) Vorgebrachten. Der Anonymus setzt noch hinzu: ὁ δὲ Ἐπαινέτης λέγει· ἴουλον μέλανα μεθ' ὕδατος δίδου πιεῖν.

Περὶ θρομβωθέντος αἵματος ἢ γάλακτος καὶ αἵματος ταυρείου. Zuerst die Symptome (für Milch und Blut) vollständig übereinstimmend mit Nicander Al. 312—318. Dann die Mittel gegen geronnene Milch = Nic. 366—369. 373. Zum
287 Schluss (πυτία) ein Zusatz, den Aëtius 646 D etenim — dissolvit aufgenommen hat. τοῖς δὲ τὸ αἷμα ταυρεῖον (-είου AV) εἰληφόσι δίδου ὀρνέου καρδίαν ἐν ὄξει μετὰ τοῦ ὀξυκράτου, weiter = Nic. 327—331, — καὶ ὅσα ἐπὶ τοῦ θρομβουμένου (f. 491a) γάλακτος· ἢ ὄξους κοτύλην πιὼν ἐμείτω. ἐὰν δὲ αἷμα ταυρεῖόν τις πίῃ[1], ὁ Ἐπαινέτης μαρτυρεῖ ὅτι ἄφωνος γίνεται καὶ πίπτει ἐπὶ στόμα καὶ οὐρῆσαι οὐ δύναται. ἄλλο, ὥστε τὸν θρόμβον παραχρῆμα λυθῆναι. ἐρινεοῦ ξύλα λεῖα μετ' ὄξους ὑδαροῦς δίδου πιεῖν (= Nic.

[1] <Ueber Ochsenblutvergiftung (nur möglich, wenn das Thier krank war, an Milzbrand etc.) s. Roscher, Jahrb. f. Philol. CXXVII. 1883. p. 159 ff.>

Al. 318—322). καὶ τὴν κοιλίαν κατάπλαττε ἔξωθεν θερμίοις μετὰ νίτρου καὶ ὄξους ἑψημένοις, κλύζε δὲ λιπαροῖς ὠμοῖς καὶ μαλακοῖς, ἀπεμεῖν τε πολλάκις ποίει.

Περὶ τῶν ψιμμιθίων (schr. ψιμύθιον) ἢ ψίλωθρον ἢ γύψον ἢ ὑδράγυρον εἰληφότων. τοῖς ταῦτα (τοῦτο? Nämlich nur ψιμμύθιον) εἰληφόσι συμβαίνει περίστυψις οὔλων. γλώσσης τράχυσμα, φάρυγξ κατάξηρος, περίψυξις, ἰλιγγίασις, καρδιωγμός, οὖλα λευκά, πνιγμός· ἐν δὲ τοῖς μεσοδοντίοις εὑρίσκεται μέρη τινὰ αὐτοῦ τοῦ ψιμμυθίου (so)· καὶ πόνος γίνεται περί τὴν καρδίαν. καὶ τὸ ψιμμίθιον (so) ἐρεύγεται καὶ διὰ μυκτήρων ῥεῖ. ἀλλὰ καὶ ἐμεῖ χολὴν πολλήν. τοῖς δὲ ψίλωθρον εἰληφόσι στόματος ἕπεται ξηρασμός. ἰλιγγίασις, καρδιωγμός, σῆψις, ψύξις ἄκρων, ἔγκαυσις στομάχου καὶ πνιγμός. ταῦτα (schr. ταὐτὰ) δὲ καὶ τοῖς τὸν ὑδράργυρον πεπωκόσι παρακολουθεῖ, ἃ δὴ καὶ τοῖς ψίλωθρον. ποιεῖ δὲ κοινῶς ἐπὶ πάντων (τῶν) εἰρημένων ἔλαιον (Lücke von etwa neun Buchstaben in V) δίδου ἄχρις ἂν ἐμέσῃ ἢ γάλα ὄνειον. ἢ ἀπογραΐσας (cf. Schol. Nic. Al. 91) φύρασον μέλι (schr. μέλιτι). δίδου δὲ πιεῖν ὡς πλεῖστον· ἢ μαλάχης ἑψημένης τὸν χυλὸν δίδου ῥοφεῖν· τινὲς δὲ μετ᾽ ἐλαίου τὸν χυλὸν μίξαντες διδόασιν (δίδωσιν AV)· ἢ σήσαμον κόψας δι᾽ οἴνου ἢ τέφραν κληματίνην φυράσας ὕδατι καὶ διηθήσας δίδου· ἢ καρπὸν περσέας λεάνας μετὰ λιβάνου καὶ ὕδατος διήθησον καὶ δίδου· ἢ κριθὰς [βρέξας καὶ] κόψας μετὰ κόμης (schr. κόμμεως? Vgl. Nic. 110 c. Schol.) ῥοιᾶς ἢ πτελέας ὕδατι βρέξας καὶ διηθήσας δίδου· τὰ μὲν οὖν ὑγρὰ πινέτω τὰ δὲ ξηρὰ ἐσθιέτω [ἤτοι τὰ ἕτερα], πάντα δὲ μετ᾽ ἐλαίου πολλοῦ ἄχρις ἂν ἔμετος ἀκολουθήσῃ. τοῖς δὲ τὴν γύψον λαβοῦσιν ἢ ἄσβεστον ὀπὸν συκῆς δίδου μετὰ ὕδατος καὶ ὅσα τοῖς τὸ ψιμμίθιον εἰληφόσι· μαλάχης χυλοῦ (so), μελίκρατον μετ᾽ ἐλαίου ἀνακόψαντα θερμὸν διδόναι ἢ ἰσχάδων ἀφέψημα μετ᾽ ἐλαίου δίδου. ταῦτα τοῦ Ἐπαινέτου. Ich habe dieses Capitel unverkürzt mitgetheilt, nicht sowohl verführt durch die schliessliche Nennung des Epaenetes — denn dessen Eigenthum scheint sich auf die zuletzt angeführten Mittel (μαλάχης bis δίδου) zu beschränken — als vielmehr in der Absicht, an einem deutlichen Beispiel einmal die nahe Verwandtschaft unseres Autors mit Nicander zu vergegen- 288
wärtigen. Vergleicht man mit diesem Abschnitt Nicander Al. 74—114. so wird man deutlich erkennen, dass der Anonymus zwar dem Nicander gegenüber seine Unabhängigkeit vollkommen

bewahrt hat, aber doch in der Angabe und Stellung der Heilmittel (Nic. 87 ff.) auf das Auffälligste sich mit demselben berührt. Wie weit aber diese Uebereinstimmung über eine entfernte Abstammung von Einem gemeinsamen Stammvater hinausgeht, wird man erst völlig inne werden, wenn man die mit dem Anonymus und Nicander nur eben durch eine solche weitläuftige Verwandtschaft zusammenhängenden Berichte der anderen Iologen über γύψος und ψιμύθιον vergleicht: Pseudodioscor. p. 32. 34 (daraus Paul. V 59. 60. Aëtius IV 1, 76. 77; doch hat Aëtius c. 77 einiges wenige aus dem Anonymus zugesetzt). Dioscorides eupor. p. 337. Cels. V 27 (ψιμ.). Scrib. Larg. 182. 184 (γ. ψιμ.). Galen XIV p. 142. 144 (γ. ψιμ. ψιλ.).

fol. 491 a. b. Περὶ λιθαργύρου. Symptome wesentlich = Nicander Al. 594—600. Zum Schluss fügt der Anonymus noch hinzu: καὶ ἐπὶ τέλει πνιγμός (aufgenommen von Aëtius 646 G, der im Uebrigen dem Dioscorides p. 36 folgt). Heilmittel wie Nic. 601—609; doch fehlt das dort in v. 604—606 Aufgezählte.

fol. 491 b. 492 a. Περὶ σαλαμάνδρας. Der Anfang, über Gestalt des Thieres und seine Fähigkeit im Feuer zu leben, stimmt mit Aëtius IV 1, 52 (bis exuritur) überein. (Den griechischen Text des Aëtius hat J. G. Schneider animadv. in Nic. Al. p. 260 mitgetheilt.) Der Anonymus fährt fort: Κλέων δὲ ὁ Κυζικηνὸς λέγει βαρὺ εἶναι τὸ ζῶον, ὃ δὴ καὶ αὐτὸ σβεστικὸν ὑπάρχει τοῦ πυρός· καιόμενον γὰρ ἀνα . . . (so V; ἀνα * A: vielleicht ἀνάδοσιν) ἔχειν βούλεται· καὶ οἱ λίθοι γὰρ τὰ καιόμενα σβεννύουσι τῇ ψύξει. In den Symptomen nichts Bemerkenswerthes, ausser am Schlusse: γίνονται δὲ σπῖλοι καθ' ὅλον τὸ σῶμα λευκοὶ πρῶτον εἶτα μέλανες μετὰ σήψεως καὶ ῥύσεως τριχῶν, welchen Satz, ebenso wie die einleitenden Bemerkungen, aus unserm Autor Aëtius (641 C, griechisch bei Schneider l. l. p. 262) aufgenommen und in seinen übrigens aus Dioscorides p. 18 entlehnten Text eingefügt hat. Die Heilmittel stimmen in Zahl und Reihenfolge vollständig mit den von Nicander, Al. 546—560 aufgezählten überein; merkwürdig ist vor Allem die Uebereinstimmung unseres Autors mit den in irgend einer Weise verstümmelten Versen 554—560 des Nicander. Der Anonymus sagt: ἢ ῥητίνην μετὰ μέλι-

τος καὶ χαλβάνης δὸς ἢ ῥίζαν πάνακος καὶ ᾠὰ χελώνης ὁμοῦ ἑψήσας μετὰ ὕδατος δίδου, κρέα τε λιπαρὰ ἑψήσας μετὰ θαλασσίας χελώνης ἢ χερσαίας ὁμοῦ μεθ' ὕδατος δίδου καὶ ἐμεῖν 289 ἀνάγκαζε. Vergleicht man hiermit den überlieferten Text des Nicander, so ergiebt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit, dass von den zwei neben einander allerdings nicht verträglichen Versen 556 und 557 nicht der durch den Anonymus geschützte zweite, sondern vielmehr der erste zu weichen habe, als ein misslungener Ersatz für die ächten Worte des Nicander, deren Inhalt vermuthlich mit den im Drucke hervorgehobenen Worten des Anonymus übereinstimmte. Zum Schluss sagt der Anonymus: ταῦτα δέ, φησί, ποίει καὶ ἐπὶ βουπρήστεως (sic). Scheinbar fehlt das Subject zu φησί, doch ist vielleicht nicht ein bestimmter Name ausgefallen, sondern, nach jener von Lehrs zu Herodian π. μον. λ. 14, 26 (p. 44 sq.) bemerkten Unart der Epitomatoren, mit φησίν eine Meinung des durchweg ausgeschriebenen Schriftstellers hervorgehoben[1].

Περὶ βουπρήστεως (βουπρίστεως AV). Vollständig übereinstimmend mit Nicander Al. 335—362 (bis πτερῷ), doch fehlen die bei Nic. 354. 355 aufgezählten Mittel. Den bedenklichen Versen 347. 348 entspricht folgende Stelle des Anonymus: θεράπευε δὲ οὕτως· ἰσχάδας μετ' οἴνου τρεῖς δίδου; wonach es scheint, als ob die von O. Schneider verworfene, aber durch die Scholien hinreichend bezeugte Lesart τριπετῆ — πόσιν doch die ursprüngliche und als ein freilich sehr affectirter Ausdruck für den einfachen Sinn: ein Trank von drei getrockneten Feigen, anzuerkennen wäre. Eben die gewundene Unklarheit dieses Ausdrucks mag die Conjectur τριέτει ἐν νέκταρι hervorgerufen haben.

Περὶ βδελλῶν = Nic. Al. 495—520.

fol. 492a. 492b. Περὶ φρύνου. φρύνου δέ ἐστιν εἴδη δύο· ὁ μὲν γὰρ κωφός, ὁ δὲ οὔ. ἔστι γὰρ (schr. δὲ?) ὁ μὲν κωφὸς

[1] <Aehnlich unnöthiges φησί auch bei Demosthenes: s. Rehdantz zu D. 9, 42.> In anderer Art, nämlich als die Wiedergabe einer wirklich mündlich vorgetragenen Lehrmeinung eines Docenten, ist ein solches eingestreutes φησί, εἶπε wahrscheinlich in einem anonymen Commentar zu Theodosius π. προσῳδιῶν in Bekkers Anecd. 712. 14. 19. 717. 19. 715. 23. 716. 2. 5 aufzufassen: welchen Commentar ich als ein ‚Heft' nach dem Vortrage eines οἰκουμενικός betrachten möchte.

ἀναιρετικός· οὗτος γὰρ κείμενος ἐπὶ τῶν καλάμων χυλῶν (χυλοῖ?) τὴν δρόσον· δι᾽ οὗ σκευάζεται ποτοῦ (schr. ποτόν?). Nun die Symptome und Heilmittel wie die bei Nicander Al. 570—577 für den θερόεις angegebenen, doch fehlt das bei Nic. 573. 574 ἀλλὰ — πόροις angerathene Mittel. Daran reihen sich ohne Unterbrechung die bei Nic. 584—593 für den κωφός empfohlenen Heilmittel, doch ist die Stellung der einzelnen Mittel etwas verändert und unter ihnen findet sich folgendes bei Ni-
290 cander (sowie bei Pseudodioscor. p. 38 und Paulus V 36) fehlende Mittel: ἢ θαλασσίας χελώνης αἷμα μετὰ πυτίας λαγωοῦ καὶ κυμίνου δίδου μετ᾽ οἴνου. Dieses Mittel hat Aëtius IV 1, 54 aus unserm Autor aufgenommen; wie denn überhaupt die Art, wie Aëtius in jenem Capitel Pseudodioscorides p. 38 und unsern Autor vereinigt hat, wenigstens so viel beweist, dass eine Verwirrung, wenn sie anders wirklich vorliegt, nicht etwa erst dem Ordner der Vaticanischen Sammlung, sondern schon dem Verfasser der Schrift selber zur Last zu legen ist.

Περὶ βατράχων. Vollständig aufgenommen von Aët. IV 1, 55.

Περὶ λαγωοῦ θαλασσίου ἐκ τῶν Ἐπαινέτου. ἐὰν λαγωὸν θαλάσσιον καταπίῃ τις, πολλὰ καὶ παντοδαπὰ χρώματα πε . . . . (Lücke von etwa sechs Buchstaben in V: in A: *) σύων (ἰχθύων?) σαπρῶν. Hier hört vermuthlich das Excerpt aus Epaenetes schon auf; der Anonymus fährt fort: οἱ μὲν λαγωοὶ εὑρίσκονται εἰς τὰς τρίχας τῶν τευθίδων· ζῶον δέ ἐστι μικρὸν, βαρύοσμον ἀποφορὰν ἔχον (aufgenommen von Aëtius IV 1, 53 Anfang; griechisch bei J. G. Schneider ad Nic. Al. p. 229). Die Symptome hat aus unserm Buche Aëtius p. 641 E (color — cancrum) abgeschrieben. Es folgen die Heilmittel, übereinstimmend mit Nicander Al. 483—488. Der Anonymus fährt fort: ἰδίως δὲ πρὸς λαγωὸν καὶ φρύνους ποιεῖ ἀγάλματος βοτάνης ῥίζης <α ἢ β̄ μετ᾽ οἴνου διδομένου (so) ποιεῖ τούτοις (sic; π. τ. sind jedenfalls zu streichen), ὁ Ἐπαινέτης ταῦτα παραδίδωσι πρὸς (add. τοὺς?) τὸν θαλάσσιον λαγωὸν πεπωκότας· χηνὸς αἷμα πολὺ (-ὺν AV) πίνειν ἐν (f. 493 a) ὄξει κ̊ ᾱ· γάλα ἵππειον διδόναι πιεῖν. ἢ πίσσαν ὑγρὰν μετὰ γλυκέος ἢ ῥοιῶν γλυκειῶν (γλυκέων AV) χυλόν· ἢ ἥμερον σταφίδα γλυκεῖαν (-έαν AV) δίδου λεῖαν ἐν γάλακτι αἰγείῳ· ἢ ὕδωρ χλιαρὸν ἢ ψυχρὸν πιὼν ἐμείτω· ἢ μελίκρατον ὑδαρές.

XVI.

Φιλόπατρις *).

Da es mir gestattet sein soll, mein Votum über die Frage 1
der Abfassungszeit des Pseudolucianischen Dialogs „Philopatris“ an dieser Stelle abzugeben, so will ich versuchen, meine Ansicht möglichst bestimmt zu bezeichnen und zu begründen.

Den Dialog in das 7. Jahrhundert und speciell in die Regierungszeit des Herakleios zu verlegen (wie auch ich einst, auf Gutschmids Autorität hin [s. jetzt dessen *Kleine Schriften* V 433 f.], gethan habe), halte ich nicht mehr für zulässig. Zwar grosse Erfolge im Perserkriege, Bedrängnis durch die ἐκδρομαὶ τῶν Σκυθῶν gab es auch damals im Römerreiche: insoweit wären die Anspielungen des Dialogs cap. 29 (und 17) auch für jene Zeit verständlich. Das Blutbad auf Kreta, dem Triephon, der eine der sich Unterredenden, selbst beigewohnt haben will (c. 9), könnte ja eine Scene aus dem Slaveneinfall auf Kreta und anderen Inseln zu sein scheinen, den der von Gutschmid angezogene syrische Chronist Thomas Presbyter für das Jahr 623 bezeugt. Indessen schon hier regt sich ein Zweifel. Niebuhr (*Kl. Schr.* II 74) empfand ganz richtig den Klang des Wohlgefallens, mit dem an jener Stelle, c. 9, von der Abwürgung unzähliger Jungfrauen auf Kreta geredet wird: sie muss bei einer für die oströmischen Waffen siegreichen Affaire geschehen sein[1]. Wie sollte auch, wenn die Ermor-

*) <Byzant. Zeitschr. V, 1895, p. 1 ff. und VI, 1896, p. 475 ff.>

[1] Triephon sagt: οἶδα μυρίας (παρθένους) διαμελεϊστὶ τμηθείσας auf Kreta. καὶ εἰ τοῦτο ἐγίνωσκον (den Nutzen abgehauener Jungfrauenhäupter), ὦ καλὲ Κριτία, πόσας Γοργόνας σοι ἀνήγαγον ἐκ Κρήτης; Wie

deten christliche, griechische Jungfrauen gewesen wären, selbst
2 der roheste byzantinische Witz gerade dieses Ereigniss, von dem überhaupt zu reden gar nicht nöthig war, zu seinen plumpen Spässen verwerthet haben! Es sind die Töchter der Feinde, der Ungläubigen, über deren Abschlachtung der byzantinische Christ seine Heiterkeit nicht verbergen kann. Die Scene, die ihm vorschwebt, gleicht keineswegs einem Einfall fremder Räuberhorden in griechische Städte, dergleichen jene Slavenzüge darstellten. sondern einem mörderischen Ueberfall einer in den Städten Kretas fest angesiedelten fremdländischen Bevölkerung durch siegreiche byzantinische Heere. Zu den Verhältnissen der Zeit des Herakleios passt eine solche Scene schlechterdings nicht. — Cap. 29 äussert Triephon die Hoffnung, dass die nächste Generation sehen werde Βαβυλῶνα ὀλλυμένην, Αἴγυπτον δουλουμένην, τὰ τῶν Περσῶν τέκνα δούλειον ἦμαρ ἄγοντα κτλ. Unter Chosroës II. wurde Aegypten dem römischen Reiche auf kurze Zeit entrissen, unter seinem Nachfolger, zehn Jahre später (wahrscheinlich 629: Gelzer, *Rhein. Mus.* 48, 173 ff.), von den Persern wieder geräumt[1]. Ist es glaublich, dass ein byzantinischer Zeitgenosse dieser Ereignisse die von ihm erhoffte Austreibung der nur zeitweilig eingedrungenen Feinde und erneute Besitzergreifung der Römer als eine „Knechtung“ Aegyptens habe bezeichnen können? Ein Zeitgenosse des Herakleios konnte nur sagen: Αἴγυπτον ἐλευθερουμένην. Wer Αἴγυπτον δουλουμένην sagte, kannte Aegypten nur als ein fremdgewordenes, von einer Bevölkerung fremden Blutes und Glaubens bewohntes Land. — Endlich ist von einem tief aufgährenden Missvergnügen des Volkes, Hoffnungen auf baldigen Thronwechsel und wohl auch hochverrätherischen

könnte er von der Möglichkeit, abgeschnittene Jungfrauenhäupter aus Kreta mitzubringen, geredet haben, wenn er und seine Landsleute nicht in dem Kampfe, in dem die Jungfrauen fielen, die Sieger gewesen wären?

[1] Der persischen Eroberung folgte nicht wie später der arabischen Eroberung eine gewaltige Welle von Menschen aus dem erobernden Volke, das die eroberten Länder gleich zu dauerndem Wohnsitz nahm. Daher nach dem Frieden des Herakleios mit Siroës, dem Nachfolger des Chosru, die in den eroberten römischen Ländern anwesenden Perser sämmtlich wieder nach Persien entlassen werden konnten (Theophan. I 503 Bonn.); es waren ihrer nur wenige.

Vorbereitungen zu einem solchen, wie sie der Φιλόπατρις von c. 20 an andeutet, aus der Zeit des Herakleios, zumal aus der Zeit seiner grossen Erfolge gegen Persien, nicht das Mindeste bekannt. Wollte man diesen dunklen Hintergrund, nur auf unseren Dialog gestützt, in das Bild seiner Herrschaft hineinzeichnen, so wäre das eine bedenkliche Geschichtsmacherei. Dass der Dialog im 7. Jahrhundert geschrieben sei, soll ja erst bewiesen werden und ist eben aus den angeführten Gründen unbeweisbar und unglaublich[1].

Dagegen ist es im höchsten Grade glaublich, dass die 3
Schrift verfasst sei in einer Zeit, in der mit der gleichen Vereinigung glänzender Siege über den östlichen Feind und gefährlicher Bedrängnis durch benachbarte „Skythen", die sich auch in der Zeit des Herakleios erkennen liess, eine blutige Eroberung von Kreta durch die Ῥωμαῖοι und, bei allem Glanz und Erfolg nach aussen, daheim in Konstantinopel Misszufriedenheit, dumpfe Gährung und Hoffnung auf baldigen Sturz des bestehen-

[1] Aus der Technik der hie und da in den Dialog eingelegten Verse folgt freilich nicht, wie man schon angenommen hat, dass die Schrift im 7. Jahrhundert nicht verfasst sein könne. Grösstentheils sind es Citate, nicht immer genau in ihrer metrischen Form belassene (allerdings scheint cap. 12 der Verfasser nicht zu merken, dass sein: ταῦτα νόμιζε — statt: τοῦτον ν in dem Euripideischen Verse [fr. 971, 3] das Metrum zerstört). Ein Citat wohl auch: σίγα τὰ νέρθε κτλ. c. 12. Wo der Verf. eigene Verse vorbringt, sind diese für das 7. Jahrhundert keineswegs zu schlecht. Monströs wären freilich die ‚Anapäste' in c. 12: υἱὸν πατρός κτλ., die ihm Crampe (*Philopatris* etc., Halle 1894) p. 41, 1 zutraut. Aber υἱὸν — — τρία soll gewiss nur Prosa sein. Die triumphirenden Trimeter, in die der Siegesbote c. 28 ausbricht, sind offenbar nicht intakt überliefert (wir wissen nicht einmal, wie der Text der Schrift in der — nach Reitz, *Luc. Bipont.* I p. XCVII — einzigen Hs., Vatic. gr. 88, einem ganz späten Zeugen übrigens, aussieht). πεσεῖ, aktivisch, schrieb der Verf. gewiss nicht. Etwa: πέπτωκεν ὀφρὺς ἡ πάλαι βοωμένη | Περσῶν, καὶ Σοῦσα (Spondeus im 2. Fuss — wie V. 3 im 4. — muss man diesem Versifex wohl zulassen) κλεινὸν ἄστυ <Περσίδος> | πεσεῖται, ἔτι τε πᾶσα χθὼν Ἀραβίας | χειρὶ κρατοῦντος εὐσθενωτάτῳ κράτει, bis hierher mit regelrechter Paroxytonesis am Versende. Cap. 29: ἀεὶ τὸ θεῖον οὐκ ἀμελεῖ τῶν ἀγαθῶν, | ἀλλ' αὔξει <αὐτοὺς ἀν>άγον ἐπὶ τὰ κρείττονα. Die missverstandene Quantität eines der δίχρονα in: Ἀραβίας, ἀγαθῶν (auch ταῦτα c. 12) wäre auch im 7. Jahrhundert nicht überraschend. Weiter geht schon ein spondeisches βλέπω c. 23: ὀλίγοι γε χρηστοί, ὥσπερ βλέπω, πανταχοῦ. Dies soll, trotz des Spondeus im 4. Fuss (wie in πᾶσα χθὼν) ein iamb. Trimeter sein, entstanden — was die Ausleger nicht bemerkt haben — aus einer Erinnerung an Aristoph. *Ran.* 783: ὀλίγον τὸ χρηστόν ἐστιν, ὥσπερ ἐνθάδε.

den Regiments zusammentraf. Alle diese Umstände trafen, wie Niebuhr mit sicherem Blicke erkannte, zusammen unter der Regierung des Nikephoros Phokas, und nur unter dieser. Kreta war von Nik., noch als δομέστικος τῶν σχολῶν, den Arabern entrissen, 961: als Kaiser errang er die glänzendsten Erfolge im Osten, die durch die Einnahme von Antiochia 969 gekrönt wurden. Um eben diese Zeit wurden die vorher von Byzanz selbst gegen die Bulgaren ins Land gerufenen Russen (sie sind es doch, die von den antikisirenden Schriftstellern der Zeit vorzugsweise als Σκύθαι bezeichnet werden) äusserst unbequem. Und in der Hauptstadt grollte, kaum noch verborgen, der allgemeine Unwille über das harte Regiment des strengen Kaisers, der die Militärlasten aufs äusserste steigerte, den Steuerdruck durch fiscalische Massregeln noch verschärfte, dem Klerus kühn und empfindlich durch Entziehung von Ein-
4 künften (Zonaras IV p. 81, 23 ff. Dind.) und gesetzliche Eingriffe in das Kirchenregiment entgegentrat. Die Unzufriedenheit war allgemein[1]; man hoffte auf einen Thronwechsel und sagte ihn voraus[2]. Aus diesem sehr thörichten, aber allverbreiteten Hass erklärt es sich, dass die Palastrevolution, in der die Verschworenen, von der Kaiserin angestachelt, den gewaltigen Fürsten entthronten und töteten (11. Dez. 969), ohne allen Widerstand durchgeführt werden konnte.

Auf dem Höhepunkte dieser Reihe von Ereignissen darf man sich den Φιλόπατρις entstanden denken. Die „Skythen" bedrohen die nördlichen Reichsgrenzen (c. 17. 29); im Innern

[1] πᾶσιν ἦν στυγγητός sagt Zonaras IV p. 81, der dann p. 81. 7—84, 9 die Gründe des allgemeinen Hasses aufzählt: er knüpft dies unmittelbar an den Bericht von der Einnahme von Antiochia (Frühjahr 969). Gegen Ende der Regierung des Nik. muss sich eben die Unzufriedenheit stark gesteigert haben. Leo Diaconus (der IV 6 nur oberflächlich von dem μῖσος Βυζαντίου πρὸς τὸν αὐτοκράτορα spricht) beschreibt IV 7 eine schon an Himmelfahrt 967 vorgefallene Scene offener Verhöhnung und Beschimpfung des Kaisers, der er selbst als junger Student, die Selbstbeherrschung und Ruhe des Kaisers bewundernd, angewohnt hatte.

[2] Dem Johannes Tzimiskes wurde die Nachfolge in der Kaiserwürde (zu der er doch nur nach dem gewaltsamen Sturz des Nikephoros gelangen konnte) prophezeit: Leo Diac. 101, 3 ff., Zonaras IV 92, 29. Merkwürdig auch, was der *astronomus* in Konstantinopel dem deutschen Abgesandten Liutprand prophezeit: *Leg. ad Niceph.* p. 361 (hinter Leo Diac. ed. Niebuhr).

schleicht bedrohliche Unzufriedenheit um (c. 20 ff.); aber für den Augenblick übertönt alle Besorgniss der Jubel über die grossen Erfolge der kaiserlichen Streitmacht im Osten (c. 28. 29). Unmittelbar nach Eintreffen der Kunde von der Eroberung Antiochias in Konstantinopel, also im Anfang des Sommers 969, möchte man diese Gelegenheitsschrift verfasst denken[1]. Damals konnte man wohl, siegestrunken, so ausschweifenden Hoffnungen Gehör geben, wie sie sich c. 28. 29 laut machen. Bald, erwartet der Verfasser des Schriftchens, werde die Hauptstadt der „Perser", „Susa" oder „Babylon", fallen[2], Aegypten, ganz Arabien unterworfen, die Einbrüche der „Skythen" gehemmt werden. Wirklich warf ja in der allernächst folgenden Zeit Johannes Tzimiskes die „Skythen" völlig zurück. Auf Aegyptens Eroberung, die Einnahme von „Babylon", d. i. Bagdad, zu hoffen, war freilich eine chimärische Einbildung; dass man aber eben damals, nach dem gewaltigen Vordringen des Nikephoros in Cilicien und Syrien, in der Hauptstadt des Reiches so ausschweifende Hoffnungen thatsächlich hegen konnte, bestätigt auf das vollkommenste eine Betrachtung eines Zeitgenossen, eines loyalen Anhängers der kaiserlichen Regierung (gleich dem Verfasser des Philopatris), des Leo Diaconus, der, genau auf dem eben bezeichneten Zeitpunkte in seiner Erzählung angelangt, die Bemerkung macht (V 3 extr.): wäre nicht Nikephoros, ein Kaiser οἷον οὐκ ἔσχεν ἄλλον ἡ Ῥωμαϊκὴ δυναστεία τὸ πρότερον, durch Mord so plötzlich beseitigt worden, οὐδὲν ἐνέδει, ἐπιβιοῦντος ἐκείνου, μὴ τὰ ὅρια πήξασθαι (scil. τοὺς Ῥωμαίους) τῆς σφῶν ἐπικρατείας πρὸς ἀνίσχοντα ἥλιον κατὰ

[1] Es ist Sommerszeit: ἀπίωμεν ἔνθα αἱ πλάτανοι τὸν ἥλιον εἴργουσιν κτλ., c. 3. ἐν ἀκαρεῖ τῆς νυκτὸς οὔσης, c. 21 extr. Die Staatsveränderungen sollen eintreten im Mesori = August, c. 22 (es wurde dann freilich Dezember darüber). Der Dialog spielt also in der ersten Jahreshälfte.

[2] Σοῦσα κλεινὸν ἄστυ <Περσίδος> πεσεῖται, ἔτι τε πᾶσα χθὼν Ἀραβίας: so werden doch wenigstens dem S i n n e nach die verstümmelten Worte c. 28 richtig hergestellt sein. Der Fall von „Susa" wird dann nicht als schon eingetreten berichtet, sondern nur als bevorstehend vorausgesagt. „Susa" wird natürlich nur genannt, weil die Feinde archaïsirend als Πέρσαι bezeichnet sind. Gemeint ist die Hauptstadt der Feinde überhaupt, dieselbe Stadt, die c. 29 Βαβυλών heisst, also Bagdad. Dass die wirklichen Feinde die A r a b e r sind, verräth der Verfasser selbst, indem er an Σοῦσα anschliesst, was doch mit der eigentlich so genannten Stadt nichts gemein hat, πᾶσα χθὼν Ἀραβίας.

τὴν Ἰνδικήν. καὶ αὖθις ἐπὶ δυόμενον πρὸς αὐτὰ τῆς οἰκουμένης τὰ τέρματα. Wenn der Verfasser des Philopatris hofft (c. 28) πεσεῖται πᾶσα χθὼν Ἀραβίας, so begreift man den Ueberschwang solcher Zuversicht, eben für die Zeit des Nikephoros, wenn man aus dem arabischen Lager das Bekenntnis vernimmt „*eo tempore multum bello inclaruit imperator Nicephorus, qui omnes Ciliciae urbes, Antiochiam et Syriam in potestatem suam redegit, quam ob rem omnes Arabum gentes metu perculsae sunt*“ (Abulfaradsch im Auszug bei Niebuhr, Leo Diac. p. 282). Kann man daran zweifeln, dass im Φιλόπατρις eine Stimme aus derselben Zeit, der Zeit der grossen Siege des Nikephoros, zu uns redet?

Eine Bestätigung dieser Zeitbestimmung lässt sich wohl auch noch aus genauerer Betrachtung einer einzelnen Stelle des Dialogs gewinnen. Cap. 20 wird von einem uralten Männlein erzählt, das auf offener Strasse von dem Kaiser, der da kommen werde, prophezeit: der werde die Steuerrückstände der ἐξισωταί, *peraequatores*, tilgen, den Gläubigern auszahlen, was sie zu fordern haben, auch die noch schuldigen Häusermiethen berichtigen und Schulden an öffentliche Kassen er-
6 lassen[1]. — Mit solchen angenehmen Erwartungen auf Auszahlung aller Schulden (auch der Hausmiethen, deren Erlass oder Abtragung durch den Staat seit Caelius und Dolabella die Aussteller von *tabulae novae* gerne verhiessen, Caesar und Augustus zuerst thatsächlich durchführten) konnten Verarmte (aber auch unbefriedigte Creditoren) in der Zeit des Nikephoros sich um so eher tragen, als nicht lange vorher Romanos ὁ Λακαπηνός, der Mitkaiser Konstantins VII. Porph., thatsächlich Schulden und Miethzinse (ἐνοίκια) für die Verschul-

[1] οὗτος, ὥς προεῖπον, τοὺς τῶν ἐξισωτῶν καταλείπει (jedenfalls καταλείψει, von καταλείφω, wie schon Gesner vermuthet hat) ἐλλειπασμούς, καὶ τὰ χρέα τοῖς δανεισταῖς ἀποδώσει [καὶ] τά τε ἐνοίκια πάντα, καὶ τὰ δημόσια —. Zu δημόσια ist χρέα zu ergänzen; es fehlt aber das hiermit zu verbindende Verbum: denn ἀποδώσει kann man doch hierher nicht ziehen; wie sollte denn der Kaiser darauf verfallen können, die „öffentlichen Schulden“ zu bezahlen, den Fiscus aus dem Fiscus bezahlt zu machen? Ausgefallen ist hinter δήμοσια wohl: ἀφήσει. Vgl. etwa, was von Romanos III. erzählt wird bei Zonaras IV 128, 24 Dind.: τοὺς διὰ χρέα δημόσια καθειργμένους ἢ καὶ ἰδιωτικὰ ἠλευθέρωσε, τὰ μὲν ἀποτινύς, τὰ δὲ δημόσια ἀφιείς.

deten ausgezahlt hatte, wie Zonaras IV p. 64, 9—17 Dind.
berichtet. Die im Philopatris geäusserten Hoffnungen sind nur
eine Repristination des vor kurzem in Konstantinopel Erlebten.

In jener Prophezeiung (c. 20) heisst es weiter: καὶ τὰς
εἰραμάγγας δέξεται, μὴ ἐξετάζων τῆς τέχνης. Was eigentlich
der künftige Kaiser „annehmen wird, ohne es auf seine τέχνη
zu prüfen", ist so dunkel, wie der Sinn des räthselhaften:
εἰραμάγγας. Man soll sich nur hüten, das unverstandene Wort
in ein allbekanntes zu verändern — das wäre eine bedenkliche
Methode! —: auch ergiebt alles, was man einzusetzen ver-
sucht hat, keinen vernünftigen Sinn. τοὺς εἰρηνάρχας, τοὺς
εἰρωνευτάς: das ist ja offenbar hier unbrauchbar. τοὺς ἱερο-
μονάχους, τοὺς ὀνειρομάντεις: das wäre ein sonderbares Kom-
pliment für den kommenden Kaiser, dass er solche Leute „an-
nehmen werde, ohne sie auf ihre Kunstfertigkeit zu prüfen".
Dasselbe gilt natürlich für Gesners Kunststück, der aus dem
überlieferten εἰραμάγγας die Bedeutung: *praestigiatores, vanos
futuri coniectores* durch eine undenkbare etymologische Ablei-
tung gewinnen will[1]. In allen diesen Versuchen — bei denen
durchweg τάς in τούς verändert werden muss: was zu den nur
in äusserster Noth zuzulassenden Aenderungen gehören sollte
— wird auf den Zusammenhang der ganzen prophetischen
Rede keine Rücksicht genommen. Wo durchaus nur von fis-
calischen und sonst mit Geldzahlungen zusammenhängenden
Maassnahmen des künftigen Herrschers die Rede ist, wie soll-
ten da plötzlich, am Schluss, ich weiss nicht welche *praesti-
giatores*, Traumdeuter und Propheten, die der Kaiser unbe- 7
sehen bei sich zulassen werde, genannt sein? Auch diese letzte
Voraussagung muss sich im Kreise des Finanz- und Steuer-
wesens halten. Hier will ich nun eine Vermuthung vorzu-

[1] Crampe a. a. O. 58 will, ohne doch eine bestimmte Veränderung des überlieferten εἰραμάγγας vorzuschlagen, ein Wort sich denken, das „Wahrsager" bedeute. Diese werde der kommende Herrscher „aufnehmen und sie nicht wegen ihrer Kunst gerichtlich belangen lassen". Das bedeuten die Worte: μὴ ἐξετάζων τῆς τέχνης nicht. Was Crampe weiter aus den Worten herausliest: sie „geben der Hoffnung auf Duldung des Heidenthums Ausdruck" (als ob es nicht „Wahrsager" unter Mönchen und auch christlichen Laien damals genug gegeben hätte), können wir auf sich beruhen lassen.

bringen wagen, der ich ein genügendes Fundament bis jetzt freilich nicht geben kann. εἰράμαγγαι, nehme ich an, ist ein Lehnwort, und wenn ein solches, so unfraglich ein dem Persischen entnommenes. Man vergleiche, der Bildung wegen, die persisch-griechischen Worte: παρασάγγης, ὀροσάγγης, χαναράγγης (Lagarde, *Ges. Abhandl.* 193, 30 ff.), namentlich aber das den Byzantinern ganz geläufige nach Ducange persische Lehnwort σκαράμαγγα, σκαραμάγγιον (s. Ducange, *Gloss. graec.* s. σκαραμάγγιον, *Gloss. lat.* s. *scaramanga*). Man könnte — da von τὰς εἰραμάγγας zu τὰ σκαραμάγγια oder τὰς σκαραμάγγας nicht weit ist — sogar daran denken, dieses Wort im Philopatris einzusetzen: — wenn es nur dem zu fordernden Sinne irgend genügte. Es bedeutet einen Mantel, ein Mäntelchen. Hier ist die Rede von dem, was bei irgend welchen Geldeinnahmen, am wahrscheinlichsten bei Steuerempfang, der Kaiser annehmen werde, ohne es auf seine τέχνη zu prüfen. Was kann das anders sein, als Geldmünzen? Ich habe nicht sicher feststellen können, ob es möglich sei, aus dem Persischen ein Wort dieses Sinnes, das griechisch εἰράμαγγα (oder ähnlich)[1] lautet, herzuleiten; es bleibt also zunächst nur mein Wunsch, dass εἰράμαγγα diese Bedeutung haben könne. Hätte es sie aber, so fügte sich diese Prophezeiung des σεσημμένον γερόντιον auf das wunderbarste in die Verhältnisse der letzten Zeit der Regierung des Nikephoros Phokas. Dieser Kaiser hatte in seinem stark gesteigerten Geldbedürfniss nicht nur seinen eigenen Goldmünzen — die nun mit hohem Agio eingehandelt werden mussten — einen Vorzug vor denen früherer Kaiser zugesprochen, sondern auch unterwerthige Münzen geprägt, die er überall in Zahlung gab, während er selbst nur altes, vollwichtiges Geld in Zahlung nahm (Zonaras IV p. 83, 4—17; Cedren. II 369, 10 ff. Bonn.). Im Hinblick auf diese den Steuerzahlern sehr lästigen und nachtheiligen fiscalischen Maassregeln des regierenden Kaisers würde — wenn meine Deutung richtig ist — der Prophet von dem zukünftigen Kai-

[1] Z. B. τὰς σαραμάγγας, welches (wie ich belehrt werde) einem pers. sarmāngī entsprechen könnte (pers. sarmāhī = monatliche Bezahlung; ein neupers. Wort sarmāje — dessen ältere Form sarmājag sein würde — bedeutet: Kapital).

ser sagen: der wird es anders machen; er wird alle Münzen in Zahlung nehmen, ohne sie erst auf ihre τέχνη, ihre Herstellung nach Prägung, Gewicht und Gehalt, zu untersuchen. —

Es führen also alle in der Schrift enthaltenen Anzeichen in die letzte Zeit der Regierung des Nikephoros Phokas[1]. 8
Weiter herunter zu gehn und mit Aninger (Histor. Jahrb. d. Görresges. 1891) den Dialog in die Zeit der Regierung des Johannes Tzimiskes (etwa gar „genau in die zweite Hälfte des Jahres 974“, An. p. 714) zu verlegen, ist nicht rathsam. Unter Tzimiskes waren die äusseren Verhältnisse des Reiches den in unserer Schrift angedeuteten so ziemlich entgegengesetzt. Hier sind in dem Augenblicke, in dem Nachricht von überraschenden Siegen im Osten in der Hauptstadt eintrifft, die ἐκδρομαὶ τῶν Σκυθῶν noch keineswegs gehemmt: Johannes Tz. errang in den ersten Jahren seiner Herrschaft den vollkommensten Sieg über Swätoslaw und seine Russen, die dann auf dem Rückzug durch das Land der Petschenegen vollends zu Grunde gingen; als er (seit 973) im Osten glücklich, aber durchaus ohne so aufregende Einzelerfolge, wie sie im Philopatris vorausgesetzt werden, kämpfte, konnte niemand die ἐκδρομαὶ τῶν Σκυθῶν als erst zukünftig einmal, in der nächsten Generation, vielleicht zu hemmende bezeichnen. Sie waren ja schon gehemmt. Auch bestand unter Tzimiskes, dem freigebigen, etwas leichtherzigen, im Volke sehr beliebten Herrscher (s. namentlich Leo Diac. VII 9), wohl allerlei Unzufriedenheit der Anhänger des ermordeten Nikephoros und seines Bruders Leon ὁ Φωκᾶς, aber nichts von dem dumpfen Groll des Volkes, den unser Schriftchen im Hintergrund erscheinen lässt.

Auf seine Datirung ist Aninger einzig dadurch geführt

[1] Auf die Fragen, die Kritias c. 24 an die Astrologen richtet: ob etwa Mars im Geviertschein mit Juppiter, Saturn im Gegenschein mit der Sonne stehe u. s. w., würde ich für die Zeitbestimmung nicht, mit Aninger a. a. O. 475; 479; 486 f., ein besonderes Gewicht legen. Der Verf. packt eben einige astrologische Phrasen, die ihm hängen geblieben sind, aus; weiter hat das keinen Zweck. Allenfalls liesse sich denken, dass (wie auch Aninger annimmt) die Frage: μῶν ἐκλείψει ὁ ἥλιος, ἡ δὲ σελήνη κατὰ κάθετον γενήσεται; einer Erinnerung an die complete Sonnenfinsterniss vom 22. Dezember 968 entstammte (von der Leo Diac. IV 11 init., auch Luitprand, *Legat. ad Niceph.* p. 372 [in Niebuhrs Leo Diac.] reden). Das vertrüge sich denn mit der oben befolgten Datirung der Schrift.

worden, dass von dem Patriarchen von Konstantinopel, Basileios (den erst Tzimiskes aus seiner Anachoretenzelle auf diesen höchsten geistlichen Stuhl erhoben hatte [Leo Diac. VI 7]), berichtet wird, er habe einem Magnaten die Nachfolge in der Kaiserwürde prophezeit und sei deswegen von Tzimiskes seines Amtes entsetzt worden (Leo Diac. X 2), im Philopatris aber (c. 23) von Zusammenkünften in einem χρυσόροφος οἶκος die Rede ist, bei denen der Sturz des regierenden Kaisers prophetisch vorausgesagt werde. Hier, meint Aninger, sei die
9 Scene eben im Palast des Patriarchen Basileios; ihn und seinen Klerus zu verhöhnen, sei „der Hauptzweck des Dialogs" (Aninger p. 704—713).

Diese Deutung verliert allen Boden, sobald man einsieht, dass unter Tzimiskes den Dialog spielen zu lassen unmöglich ist; und das ist, wie eben bemerkt, unmöglich. An und für sich haben wir nicht den geringsten Grund, unter den hochverrätherischen Propheten, die im Phil. 23 ff. geschildert werden, gerade an Basileios und seine Umgebung zu denken. War der etwa der einzige, der in diesen Zeiten dem regierenden Herrn Sturz und irgend einem Aspiranten Nachfolge auf den Kaiserthron voraussagte? Von solchen Propheten gab es ja die Menge. So hatte Theodoros (den Tzimiskes später zum Patriarchen von Antiochia machte) erst dem Nikephoros, nachher, noch zu Lebzeiten des Nikephoros, dem Tzimiskes die Herrschaft vorausgesagt: Leo Diac. p. 101, 3 ff. Bonn., Zonar. IV 92, 28 ff. Dind. Was könnte hindern, unter den Astrologen, die cap. 23 ff. gezeichnet werden, oder unter dem Asketen, von dessen Voraussagung c. 21 die Rede ist, diesen Theodoros zu suchen und, an dessen Prophezeiung auf Tzimiskes denkend, den Dialog doch wieder unter Nikephoros zu setzen? — Welcher Art in Wahrheit die Leute sind, zu denen Kritias über eine lange Wendeltreppe (ἀναβάθρας πλείστας περικυκλωσάμενος c. 23) hinaufgeführt wird und die er, bleich und gebückt, in einem glänzenden Gemach antrifft, ist schwer zu sagen. Sie beschäftigen sich mit Beobachtung der Sterne und der andern μετέωρα, um hieraus die Zukunft der Staatsverhältnisse zu erkennen; auf ihrer hohen Warte leben sie, πεδάρσιοι, αἰθεροβατοῦντες, abgetrennt vom Tagesleben, unkundig

dessen, πῶς τὰ τῆς πόλεως καὶ τοῦ κόσμου; (c. 24), in strengem Fasten und nächtlichem Gebet zu ihren Gesichten sich vorbereitend (c. 26). Sind es Laien oder Geistliche? Das wird nicht ganz deutlich[1]; mit Astrologie gaben sich wohl eher Weltliche, Gelehrte, aber auch Leute vornehmen Standes ab[2]. Auf jeden Fall sehen diese der Welt so fern lebenden αἰθέριοι (c. 26), mit denen Kritias so keck und fast geringschätzig umspringt (c. 24. 26), dem Patriarchen, den sein Amt mitten in das Leben und die Geschäfte der Kirche stellte, und seiner Umgebung von Weltgeistlichen nicht entfernt ähnlich. Noch weit weniger freilich ist es möglich, in den Mitgliedern dieses „Conventikels“ mit Crampe (24 ff.) Anhänger altheidnischen Glaubens zu sehen, die auf ihrem Thurme nach Anzeichen des Sturzes des christlichen Kaisers und des Sieges der ihnen befreundeten unchristlichen Persermacht (Cr. 34 f.) in den Sternen suchen[3].

Hiermit sind wir auf die Frage hingeführt, die bei der

[1] Die Bezeichnung der Astrologen als οἱ κεκαρμένοι τὴν γνώμην καὶ τὴν διάνοιαν (c. 26) giebt keine ganz sichere Entscheidung. Das kann ja bedeuten: οἱ κεκαρμένοι οὐ μόνον τὴν κόμην ἀλλὰ καὶ τὴν γνώμην: dann wäre es eine Bezeichnung von Geistlichen. Man kann aber auch verstehn: οἱ κεκαρμένοι, εἰ καὶ μὴ τὴν κόμην, ἀλλά γε τὴν γνώμην: dann wären es Laien.

[2] Unterschieden werden οἱ τὰ μετέωρα περισκοποῦντες und οἱ μονάδα βίον ἀνῃρημένοι bei Leo Diac. 64, 13. Zwei sehr hohe Beamte und Offiziere als Sternzeichendeuter: Leo Diac. 169. 5 ff.

[3] Es fehlt jedes, auch das geringste Indicium, das auf heidnischen Glauben oder Sympathie mit irgend welchem Heidenthum bei den Mitgliedern jenes Astrologenvereines (c. 23 ff.) oder gar (denn selbst diese Leute sollen nach Cr. 49 Heidenfreunde sein) bei den auf offener Strasse sich über den zukünftigen Kaiser Unterredenden (c. 19 ff.) auch nur von ferne hinwiese. Man wird bei Crampe, p. 24 ff., 48 ff., das Heidenthum dieser Leute überall nur vorausgesetzt, aber mit gar nichts nachgewiesen finden. Es ist in der That nicht vorhanden; und schon der Umstand, dass der c. 21 genannte christliche Anachoret den Namen eben des zukünftigen Kaisers aus den Hieroglyphen des Obelisken im Theater enträthselt hat, den sich jene Astrologen wünschen, während umgekehrt Kritias, dem der Verfasser ja heidnischen Glauben andichtet, von den Prophezeiungen eben dieser Astrologen durchaus nichts wissen will, — diese Umstände zeigen ja aufs Deutlichste, dass es nicht heidnische Wünsche sind, die den neuen Kaiser herbeisehnen, die Astrologen also auch keine Heiden sein können, noch heidnische Sympathien haben. (Crampe, p. 35. 59, kann mit diesen Einwänden gegen seine Theorie nicht recht fertig werden.)

Beurtheilung und zeitlichen Ansetzung der wunderlichen kleinen Schrift am meisten Kopfzerbrechens gemacht hat: was von dem Conflikt heidnischen und christlichen Glaubens zu halten sei, der in ihr dargestellt scheint. Kritias gebärdet sich ja in den ersten Capiteln der Schrift als ein Anhänger hellenischen Glaubens, den er freilich nach einigen Plänkeleien mit dem Christen Triephon beiseite legt, um ihn in dem zweiten Theil der Schrift (c. 19 ff.) nirgends wieder blicken zu lassen. Gab es im zehnten Jahrhundert noch Anhänger des altgriechischen Glaubens, solche, die mitten in Konstantinopel ganz offen und ungescheut ihren Glauben bekannten, wie dieser Kritias? Ganz gewiss nicht (wiewohl Niebuhr, *Kl. Schr.* II p. 78 selbst das nicht für unmöglich hielt). Im siebenten Jahrhundert, meint man, seien dergleichen Erscheinungen eher denkbar: und dies ist der Hauptgrund, aus dem Gutschmid u. A. die Schrift unter Herakleios verfasst sein lassen. Es ist aber durchaus unglaublich, dass zu jener Zeit noch heidnischer Glaube sich so unbefangen öffentlich ausgesprochen habe, wie es hier im Munde des Kritias geschieht, oder gar, wie Crampe (nach dessen Meinung der Dialog im Jahre 622 verfasst ist) annimmt, in der Hauptstadt zahlreiche, auf siegreiche Wiederaufrichtung der alten Religion hinarbeitende Anhänger gefunden habe. Ich wüsste nichts anzuführen, was eine solche Vorstellung begünstigte. Was Crampe p. 28 ff.
11 zusammenstellt, beweist höchstens, dass es in Provinzialstädten noch vereinzelte, im Dunkeln sich haltende Anhänger des alten Cultus damals gegeben haben kann[1].

[1] Die Beispiele sind dem Λειμωνάριον des Johannes Moschos und dem ἐγκώμιον εἰς τοὺς ἁγίους Κῦρον καὶ Ἰωάννην τοὺς μάρτυρας des Sophronios entnommen, zwei Schriften des 7. Jahrhunderts, die zwar sonst interessant genug sind (besonders die Schrift des Moschos), aber als historische Zeugen in Sachen des Glaubens und Nichtglaubens kaum recht verwendbar. Von offen zur Schau getragenem Heidenthum reden übrigens auch die hier erzählten Mönchsgeschichten kaum: selbst von dem bösen Agapias, den man als προφανῶς ἑλληνίζοντα καὶ ξόανα σέβοντα in Konstantinopel belangt (aber freilässt!), heisst es nachher, dass er in Alexandria ὑπεκρίνετο τὸν Χριστιανόν (Sophr. p. 3528 A [Migne]). Gesios, der Iatrosophist (der aber eigentlich, wie Crampe selbst zugiebt, mit dem aus Damascius bekannten G. identisch ist und also in das 5., nicht in das 7., Jahrhundert gehört), ist getauft und κρύπτει παρ' ἑαυτῷ τὴν δυσσέβειαν (Sophr. 3513 D). Ob die in Alexandria gerichteten Mörder, Vater und Sohn,

Es bedarf aber solcher ängstlichen Abwägung grösserer Wahrscheinlichkeit für das Vorhandensein von Heiden in Konstantinopel im 7. oder im 10. Jahrhundert gar nicht: am wenigsten kann nach ihrem Ergebniss die Abfassungszeit der Schrift bestimmt werden. Deren Verfasser will gar nicht behaupten, dass er gestern erst in Konstantinopel einen leibhaften Heiden althellenischen Glaubens auf offener Strasse, in voller Munterkeit seines verruchten Götzenthums sich rühmend, angetroffen habe: das hätte auch seinen Zeitgenossen allzu einfältig vorkommen müssen. Man übersieht allgemein, dass der Verfasser die Scene seines Dialogs in eine ferne Vergangenheit verlegen will. Sein Triephon ist noch vor kurzem selbst Heide gewesen. Er erzählt es dem noch jetzt heidnischen Kritias c. 12, und wie ihm dann Γαλιλαῖος ἐνέτυχεν, ἀναφαλαντίας, ἐπίρρινος, ἐς τρίτον οὐρανὸν ἀεροβατήσας, der ihn belehrt und durch die Taufe zum Christen gemacht habe. Dieser Galiläer mit kahlem Vorderhaupt und starker Nase, der (in der Ekstase) in den dritten Himmel aufgestiegen war[1], ist kein 12
anderer, als Paulus der Apostel. Schon ältere Ausleger des Philopatris erinnerten sich dessen, was Paulus selbst von seiner Ekstase erzählt und wie er sich da nennt ἁρπαγέντα ἕως τρίτου οὐρανοῦ, II. Corinth. 12, 2. Um den Paulus kenntlich zu machen, sind aber auch einige Züge einer Personalbeschreibung beigegeben, die eben ihn vergegenwärtigt.

---

von denen der Sohn erst vor kurzem getauft, der Vater noch Heide ist (Mosch. c. 72), Griechen sind, ist unklar; von vornherein ist es kaum wahrscheinlich. Der Mönch, der in ein Kloster in Palästina kommt, ἐκ τῆς δύσεως stammend, wo seine Eltern Ἕλληνες sind (Mosch. c. 138), braucht noch kein Grieche zu sein: Ἕλλην heisst jeder Heide, welcher Nation und welches unchristlichen Glaubens immer (z. B. ein Σαρακηνός τις Ἕλλην bei Mosch. c. 133). Der Paulinus endlich, den Cr. als Zeugniss für das Fortbestehen des griechischen Heidenthums in Konstantinopel selbst, am Ende des 6. Jahrhunderts, aufführt, gehört nicht eigentlich hierher. Paulinus ist, nach der Schilderung des Theophyl. Simoc. 1, 11, ein Zauberer, der seine μαγγάνεια natürlich mit Hilfe der ἀποστατικαὶ δυνάμεις bewirkt, aber seinem Bekenntniss nach kein Heide. Auch Christen bedienten sich ja der verbotenen Zauberkünste und der Hilfe der Dämonen. — Es fehlt für diese Zeit an deutlichen Beispielen eines frei sich geltend machenden Heidenglaubens griechischer Art.

[1] Hierauf eine nochmalige Anspielung in c. 44. Kritias zu Triephon: — τάχα πεδάρσιος ἐγεγόνεις μετὰ τοῦ διδασκάλου, καὶ τὰ ἀπόρρητα ἐμυήθης.

Man liest in den *Acta Pauli et Theclae* § 3 (Tischendorf, *Act. Apost. apocr.* p. 41): εἶδον δὲ τὸν Παῦλον ἐρχόμενον, ἄνδρα μικρὸν τῇ μεγέθει, ψιλὸν τῇ κεφαλῇ, — — — μικρῶς ἐπίρρινον[1]. Sogar die ungewöhnliche Bezeichnung als ἐπίρρινος[2] hat aus der Beschreibung des Paulus der Verfasser des Philopatris auf seinen Galiläer übertragen: er sollte eben als Paulus recht unverkennbar sich bemerklich machen.

Wenn nun aber Triephon durch Paulus den Apostel dem Christenthum gewonnen ist, so lebt und redet er mit Kritias zu einer Zeit, in der es noch Heiden in Fülle giebt, in der der Christenglaube, wie er noch durch einzelne herumwandernde Γαλιλαῖοι verbreitet wird, der ungetauften Mehrzahl der Bewohner des Reichs als etwas Neues und Unbekanntes erst vorgestellt werden muss: wie es hier Triephon dem Kritias macht, c. 12; 13; 17.

Der Verfasser hält freilich sein alterthümliches Maskenspiel nicht fest. Er lässt vorübergehend schon c. 9, wo er von den Vorgängen auf Kreta spricht, Züge der eigenen Zeit hervorscheinen. Und von c. 19 an, wo es ihm gerade darauf ankommt, durch allerlei verdunkelnde Umschreibungen dennoch die Verhältnisse seiner allernächsten Gegenwart deutlich hervortreten zu lassen, lässt er zugleich mit dem Heidenglauben des Kritias auch die Zurückspiegelung des ganzen Dialogs in eine längst vergangene Zeit einfach fallen. Nicht so sehr aus litterarischem Ungeschick, als in bewusster Nachlässigkeit: er hält das alterthümliche Kostüm nur eben so lange fest, als es seinen Zwecken dient. Welchem Zwecke es aber dient, ist deutlich genug. Es soll dem Verfasser die Möglichkeit geben, in dramatischer Form seine scherzhafte Polemik gegen das alte Götterwesen anzubringen, die doch gar zu gegenstandslos gewesen wäre, wenn er das Gespräch in seiner eigenen Zeit hätte stattfinden lassen, in der es seit langem keine Heiden mehr gab. Diese Polemik nimmt man allermeist viel zu

---

[1] Ich habe diese Stelle, zu einem anderen Zweck, schon in meinem *Griech. Roman* p. 151 Anm. ausgeschrieben, daher sie mir im Gedächtniss geblieben war.

[2] Vgl. noch Gloss. graecolat. bei Goetz, *Gloss. lat.* II 310, 38: Επιρινος· *nasutus*.

ernst und wichtig, wenn man in ihr einen heftigen Sturmlauf 13
gegen eine noch aufrechtstehende entgegengesetzte Ueberzeugung und in der ganzen Schrift eine „antihellenische Streitschrift“ (Crampe 47) sieht, „ein Glied in der langen Kette der Streitschriften, die die Kirche gegen das hellenische Heidenthum hervorbrachte“ (Cr. 61). Ernstlich kämpfende Streitschriften sehen anders aus als die polemischen Partien dieser Schrift (c. 4—11)[1], in denen der Christ sich in einigen vergnüglichen Schimpfereien auf die alten Götzen ergeht, der angebliche Heide keinen Widerstand leistet, sondern nur dem andren einen der alten Dämonen nach dem andern in Vorschlag bringt, damit dieser seinen Witz capitelweise an ihnen loswerden könne. Und zum Schluss (c. 18) legt der Gute die Waffen, die er noch gar nicht gebraucht hat, nieder und sagt in voller Seelenruhe: nun gut, so will ich beim Christengott meinen Schwur leisten. Nachher kann Triephon ihn sogar schon auffordern, das Vaterunser und irgend eine christliche πολυώνυμος ᾠδή herzusagen (c. 27). So gemüthlich verläuft dieser Kampf mit dem Drachen des Heidenthums. Es ist eben gar kein Kampf, es gab zu der Zeit, als der Dialog geschrieben wurde, gar kein Heidenthum mehr, das man hätte bekämpfen können. Es ist nichts als eine litterarische Posse, eine Spiegelfechterei, in der es weder Sieg noch Niederlage giebt, sondern nur eine leere Schaustellung der Wortkünste und des Witzes des Verfassers, dem dieser, in Nachahmung des Lucian, in Verhöhnung der Hellenengötter sich überlassen wollte, die er nicht aus lebendigem Glauben irgend jemandes, sondern nur noch (er ist offenbar ein Schulmeister) aus den

[1] Was c. 14—16 gegen die Herrschaft der Μοῖραι, gegen eine alles vorher bestimmende εἱμαρμένη gesagt wird, hat eher Bezug auf noch lebendige Meinungen der Zeitgenossen. Die Discussion über diese Dinge knüpfte an die Frage nach der Möglichkeit der Weissagung von zukünftigen Ereignissen an; sie wurde daher von Gegnern und Freunden der Astrologie eifrig betrieben (Spuren bei Ptolemäus μαθημ. σύντ. und bei Firmicus Maternus im 1. Buche) und blieb, mit der Astrologie und allen Arten der Wahrsagung, auch in byzantinischer Zeit lebendig und vielen interessant. Ganz dasselbe Argument, das hier c. 15. 16 gegen die Zulässigkeit des Glaubens an eine unabänderliche εἱμαρμένη vorgebracht wird, findet sich, auch bei Gelegenheit eines dem Nikephoros Phokas ertheilten χρησμός, ausgeführt bei Zonaras IV p. 83, 26—84, 2 Dind.

alten Dichtern und prosaischen Schulbüchern kennt[1]. Man
14 fragt allerdings vergeblich, welchen inneren Zusammenhang diese Plänkelei mit dem längst abgethanen Heidenglauben habe mit den Bildern sehr „aktueller“ Unerfreulichkeiten des kaiserlichen Byzanz, zwischen die sie hineingeschoben ist. Der Verfasser brannte eben darauf, sich gelegentlich als νέος Λουκιανός in christlicher Drapirung zu zeigen, und schuf sich, litterarischer Stümper wie er ist, sehr zu unrechter Zeit diese Gelegenheit: er lässt seinen Kritias schwören (c. 4) νὴ τὸν

[1] Dass der Kampf gegen das Heidenthum kein ernster und eigentlicher ist, lässt sich auch aus dem Tone, in dem Triephon von c h r i s t l i c h e n Dingen redet, leicht abnehmen, der bisweilen aus feierlicher σεμνολογία in spielende, ja ironisirende Behandlung umschlägt. Aninger, der dies ganz richtig empfunden hat (p. 707 ff.), nimmt nun zwar mit Recht an, dass, wer so vom Christenthum redet, keinen ernstlichen Kampf mit dem Heidenthum auszufechten haben könne: aber wenn er nun gleich meint, „die Verhöhnung des christlichen Glaubens“ sei der Zweck des ersten Theils des Dialogs, so schiesst er damit wieder weit über das Ziel. Man muss auch hier den Verfasser der Schrift nicht zu ernst nehmen; sein leichtes, wie ihm offenbar schien, weltmännisch elegantes Hingaukeln über einige Lehren und Lehrworte des christlichen Dogmas entspricht nur einer litterarischen Manier, in der, gleich ihm, manche byzantinische weltliche Autoren — Aninger 710, 3 nennt deren selbst einige — sich gefielen, einer Manier, die für unser Gefühl bei diesen innerlich doch unfreien Menschen etwas Fratzenhaftes hat, ihnen aber jedenfalls darum durchging, weil jedermann wusste, dass sie nicht der Ausdruck einer ernst gemeinten Gesinnung war noch sein sollte. Eine wirkliche „Verhöhnung des christlichen Glaubens“ (vollends in einer Schrift, die, wie der Φιλόπατρις, so entschieden Anspruch auf litterarische Eleganz und damit auf öffentliche Beachtung macht [Aninger p. 710 meint freilich das Gegentheil]), wäre im 10. Jahrhundert ihrem Urheber sehr theuer zu stehn gekommen. — An Stelle des dreieinigen Christengottes, den er doch c. 12 feierlichst bekannt hat, wolle Triephon schliesslich, c. 29, einen weder christlichen noch heidnischen Gottesbegriff einsetzen, meint (mit Wieland) Aninger p. 708; 713. Aber was c. 29 steht: ἡμεῖς δὲ τὸν ἐν Ἀθήναις ἄγνωστον ἐφευρόντες καὶ προσκυνήσαντες, τούτῳ εὐχαριστήσωμεν κτλ. soll nichts anderes bedeuten als dass der ἄγνωστος θεός, bei dem Kritias vor seiner Bekehrung geschworen hatte (νὴ τὸν ἄγνωστον <τὸν> ἐν Ἀθήναις, c. 9), nun, da beide sich als Christen bekennen, nicht mehr ἄγνωστος sei, sondern eben als der Christengott „erfunden“ sei. Ganz wie Paulus zu den Athenern sagt: ὃ οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν (*Act. apost.* 17, 23). — Eine „gegen das Christenthum gerichtete Schrift“ (An. 720) — im christlichen Konstantinopel des 10. Jahrhunderts ein *monstrum horrendum informe* — ist der Dialog so wenig wie „eine Streitschrift der Kirche gegen das hellenische Heidenthum“ (Crampe 61): im 10., aber auch schon im 7. Jahrhundert die überflüssigste Donquixoterie.

Δία τὸν αἰθέριον — und nun kann es losgehn. Man kann alles, was c. 4—18 steht, ausscheiden, ohne dass der Rest des Dialogs in seinem sachlichen Inhalt eine Lücke zeigte: ein deutliches Anzeichen dafür, dass diese ganze Heidenbekehrung in c. 4—18 mit dem eigentlichen Sinn und Gehalt der auf Verhältnisse der Gegenwart des Autors bezüglichen Unterredung keinen organischen Zusammenhang hat. —

Diese Polemik gegen heidnische Fabeln hindert also auf keine Weise, den Dialog in jedes beliebige Jahrhundert des byzantinischen Mittelalters zu setzen. Alle positiven Anzeichen führen darauf hin, dass er in den letzten Jahren der Regierung des Nikephoros Phokas geschrieben und veröffentlicht 15
sei. Schliesslich wird man auch die namentlich im ersten Theil des Dialogs bemerkbare genauere Kenntniss des Lucian und darauf erbaute Nachahmung dieses Schriftstellers eher als im siebenten Jahrhundert (in dem sie ganz isolirt stünde) im zehnten anzutreffen erwarten dürfen, das der Zeit der blühenden Lucianimitation, dem Zeitalter der Komnenen, näher liegt und für das lebhafte Interesse seiner Zeitgenossen an Lucianischer Schriftstellerei noch heute Zeugniss giebt durch die schönen Handschriften dieses Autors, die es uns hinterlassen hat[1].

Zweiter Artikel*).

Was R. Crampe in dieser Zeitschrift Bd. VI S. 144 ff. 475
zur Empfehlung seiner Datirung des Pseudolucianischen Φιλόπατρις vorbringt, dürfte kaum geeignet sein, solche Leser, die sich durch eignes Studium mit dem Gegenstand vertraut gemacht haben, der Crampeschen Ansicht geneigter zu machen. Gleichwohl mag es nicht überflüssig sein, den ganzen Handel und die in ihm ausschlaggebenden Momente, die in dem Hell-

[1] Im 10. Jahrhundert sind geschrieben die wichtigsten Hss. der Lucianischen Schriften: der Harleianus, der Vindobonensis, der alte Theil des Florent. Φ, auch der Vaticanus 90 (Γ), der Marcianus 434 (Ω), wie ich (entgegen späterer Ansetzung, die mir ehedem richtig schien) Rothstein, *Quaest. Luc.* p. 8 f. gern zugebe.

*) Byzant. Zeitschrift VI 475 ff.

dunkel, in dem sie bei Crampe flüchtig vorgewiesen werden, an Deutlichkeit nicht gewonnen haben, nochmals in scharfes Licht zu rücken. Die Wahrheit wird dann um so einleuchtender hervortreten.

Was Gutschmid (*Kl. Schr.* V 433 f.) bestimmte, den Philopatris in die Zeit des Kaisers Herakleios (610—641) zu setzen, war vornehmlich der Umstand, dass sich unter dessen Regierung, den Anspielungen des Dialogs entsprechend, nicht nur Kämpfe mit „Persern" und „Skythen" (dergleichen freilich Jahrhunderte lang ungefähr jeden oströmischen Kaiser beschäftigten), sondern daneben auch eine feindliche Invasion auf Kreta nachweisen liess. Im Jahre 623 überfielen slavische Kriegerschaaren Kreta und andere griechische Inseln.

Eine unbedingt sichere Datirung des Dialogs ergiebt sich aus diesen Momenten auf keinen Fall. Auch unter Konstantin II. Pogonatos (668—685) trafen die gleichen Verhältnisse zusammen: schwere, endlich siegreiche Kämpfe mit den Orientalen, bedrohliche Regungen der „Skythen", d. h. Slaven und Bulgaren, und im Jahre 674 ein Einfall der Araber in Kreta (s. Theophanes, *Chron.* I 354, 20 ed. de Boor; daraus Anastasius, *hist. tripert.* ibid. II 223, 32)[1].

476 Es ist aber unmöglich, die Anspielungen des Φιλόπατρις auf diese oder jene Affaire zu beziehen. Der Verfasser des Dialogs lässt eine seiner Figuren sich mit Behagen daran erinnern, wie kürzlich auf Kreta unzählige Jungfrauen niedergemetzelt worden seien, und wie er selbst beliebig viele Jungfrauenhäupter von dort hätte mitbringen können (cap. 9). Dass er dabei an die Häupter christlicher, griechischer Jungfrauen denke, die der ungläubige Feind abgehauen und er, der Grieche und Christ, habe mit sich nehmen können und mögen, wird sich durch Crampe niemand einreden lassen. Wie soll man es sich auch nur möglich denken, dass die Besiegten (die Byzantiner) die Häupter der von den Siegern (den Slaven) gemordeten Jungfrauen hätten mitnehmen können? Es ist ganz unleugbar von einem Gemetzel die Rede, in dem die Byzantiner Sieger waren und unter der auf Kreta angesiedelten

[1] Schon 653 ein arabischer Raubzug nach Kos, Kreta und Rhodus: Muralt, Chronogr. byzant. p. 709.

andersgläubigen Bevölkerung ein Blutbad anrichteten, wie jetzt wieder ihre Nachkommen unter den Türken. Von einem solchen Sieg der Byzantiner auf Kreta unter Herakleios oder unter Konstantin Pogonatos wissen wir nichts: ja bei den Feinden, denen sie damals dort gegenüberstehen mochten, fanden die Griechen Jungfrauen überhaupt nicht vor, die sie hätten misshandeln können: jene waren nur auf Raubzügen nach Kreta gekommen, auf denen sie Weiber ohne Zweifel so wenig mit sich führten, wie jene spanischen Araber, die im Jahre 823/4 unter Abu-hafs die Insel heimsuchten[1].

Im Φιλόπατρις ist also von einem kürzlich ausgefochtenen grossen (μυρίας παρθένους κτλ. cap. 9) und siegreichen Kampfe der Byzantiner gegen eine auf Kreta fest angesiedelte moslimische Bevölkerung (von Fremden haben nur die Araber sich in jenen Zeiten dauernd auf Kreta angesiedelt) die Rede, wie er unter Herakleios nicht stattfand, noch stattfinden konnte, auch nicht unter Konstantin Pogonatos, und überhaupt nicht vor dem Jahre 961, in dem Nikephoros Phokas nach heftigen Kämpfen die Insel wieder zum Reiche brachte.

Mit welchen Redewendungen sich Crampe der Anerkennung dieses für seine Datirung des Dialogs verhängnissvollen Factums entziehen zu können vermeint, möge man bei ihm S. 148 sich ansehen. Ich darf es mir erlassen, ihre Haltlosigkeit erst noch einzeln nachzuweisen.

Ebensowenig wie das hier Besprochene passen alle übrigen Hindeutungen des Dialogs auf Verhältnisse und Ereignisse seiner Zeit und Umgebung in die Regierungszeit des Herakleios. Kritias erzählt (cap. 19—22), wie er in Konstantinopel 477
auf offener Strasse eine gewaltige Menge (πλῆθος πάμπολυ) von Menschen, sich bedrohlich zuflüsternd, in unzufriedener Bewegung angetroffen habe; wie dann die Menge an den Weissagungen eines alten Männchens sich erfreut habe, das die Herankunft eines neuen Kaisers verkündigte, der namentlich den Armen Schulden und Steuern tilgen und erlassen, oder,

[1] Von diesen wird ausdrücklich erzählt, wie sie Weiber und Kinder bei ihrem Raubzuge daheim gelassen hatten; nach der (legendarischen) List des Abuhafs, die sie auf Kreta zu bleiben nöthigte, nahmen sie sich dort neue Weiber. S. Genesius p. 47 Lachm., Zonaras 15, 24 u. a.

wie ein anderer (dem ein Eremit den Namen des künftigen Herrschers aus Hieroglyphen ἐν τῷ θεάτρῳ entziffert hat) hinzusetzt, mit Gold alle Strassen überschwemmen werde. — Hier fand ich (Byz. Z. V 2 <oben 412>) Spuren eines im Volke „tief aufgährenden Missvergnügens" mit dem bestehenden Regiment (vornehmlich, wie es in Despotien ohne politisches Leben zu sein pflegt, mit dessen fiscalischer Bedrückung), das in bedrohlicher Ankündigung des Sturzes der gegenwärtigen Herrschaft, zuletzt, wie das in cap. 23 ff. angedeutet wird, in einer Verschwörung gegen das Staatsoberhaupt sich Ausdruck giebt. Unter Herakleios bestand weder solche Unzufriedenheit, noch bereitete sich damals eine Verschwörung gegen den Kaiser vor. Crampe p. 149 findet das „selbstverständlich", meint aber, man habe doch an die Zeit des Herakleios zu denken, denn in dem Dialog sei nur von „Missstimmung einer kleinen, abseits stehenden Gruppe von Heiden" die Rede. So redet er angesichts der Schilderungen der cap. 19 ff., in denen uns ἐν τῇ λεωφόρῳ ein von Unglückspropheten aufgereiztes πλῆθος πάμπολυ von Unzufriedenen gezeigt wird, das vom Heidenthum auch nicht den Schatten einer verlorenen Spur zeigt. Was soll man dazu sagen? —

Nach den Meldungen von grossen Siegen des Kaisers im Osten hofft Triephon, dass die nächste Generation sehen werde Βαβυλῶνα ὀλλυμένην, Αἴγυπτον δουλουμένην (cap. 29). Aegypten war 619 von den Persern erobert; 629 kam es wieder in römische Gewalt; schrieb der Verfasser des Φιλόπατρις (wie Crampe annimmt) in der Zwischenzeit, so konnte er nicht δουλουμένην, sondern höchstens ἐλευθερουμένην (oder: ἀνεκτημένην u. dergl.) Αἴγυπτον zu sehen erhoffen. Dass in Aegypten, wie Crampe p. 149 hervorhebt, die Jakobiten in der Mehrzahl waren, konnte zwischen 619 und 629 doch wahrlich niemanden veranlassen, den gehofften Wiederanfall der noch keineswegs aufgegebenen, der Hauptstadt für ihre Verproviantirung unentbehrlichen, durchaus von Christen bewohnten römischen Provinz eine „Knechtung" derselben durch ihre nächsten Angehörigen, die Römer, zu nennen. Mit welchem Namen hätte dann vollends der damals noch bestehende Zustand einer Unterwerfung unter Persien benannt werden sollen? Der Aus-

druck Αἴγυπτον ἐλευθερουμένην passe nicht in der Verbindung mit: Βαβυλῶνα ὀλλυμένην (und: τὰ τῶν Περσῶν τέκνα δούλειον 478 ἦμαρ ἄγοντα), meint Crampe. Ganz gewiss nicht; es kann nie etwas andres als: Αἴγ. δουλουμένην dagestanden haben. Aber eben daraus folgt ja, und habe ich geschlossen, dass die Worte nicht unter Herakleios geschrieben sein können, zu dessen Zeit (vor 629) man Αἴγ. δουλουμένην nicht schreiben konnte. Unter Nikephoros, als Aegypten längst den Römern ganz entfremdet war, heisst es mit vollem Rechte: Αἴγυπτον δουλουμένην.

Sollte die Schrift unter Herakleios verfasst sein, so müsste das vor 629 geschehen sein, zu einer Zeit, als Aegypten noch nicht wieder dem Reiche angehörte. Damals konnte aber niemand, um der Hoffnung des vollständigen Sieges über den östlichen Feind den höchsten und abschliessenden Ausdruck zu geben, darauf verfallen, zu sagen: πεσεῖται πᾶσα χθὼν Ἀραβίας, wie es hier, cap. 28, geschieht. So konnte man erst reden, seitdem die Araber ein weites Gebiet sich erobert hatten und die gefährlichsten Feinde der Byzantiner im Osten geworden waren. 629 war hiervon noch nichts zu spüren. Und wiederum in den späteren Jahren der Regierung des Herakleios (die aber überhaupt nicht in Betracht kommen) konnte man wohl von dem gewaltigen Vordringen der Araber sagen, aber nur ein Verrückter hätte damals, als ihr ungestümer Siegeslauf noch nirgends eine Hemmung fand, von einer nahe bevorstehenden Zertrümmerung des „ganzen Gebietes Arabiens“ träumen können. Auf die Zeit des Herakleios passt hier nichts; desto vollständiger passt alles auf die Zeit des Nikephoros Phokas, in der man, dem schon stark geschwächten und zersplitterten Reiche der Kalifen gegenüber, so stolze Hoffnungen, wie sie im Φιλόπατρις 28 sich laut machen, nicht nur sehr wohl hegen konnte, sondern, wie Byz. Z. V 5 <oben 416> nachgewiesen, thatsächlich hegte und äusserte[1]. Es giebt in der byzantinischen Geschichte vor den Zeiten der

---

[1] Mit den dort angeführten Worten des Abulfaragius vgl. noch, was, bei Gelegenheit der Kriegsthaten des Nikephoros, Georgios Hamartolos prahlt (p. 861 Mur.): — ἐτρόμαξαν οἱ Ἄραβες, ἔφριξαν οἱ Ἀρμένιοι καὶ οἱ Σύροι, καὶ ἐδειλίασαν οἱ Σαρακηνοί κτλ.

macedonischen Dynastie, und insbesondere vor der Herrschaft des Nikephoros, überhaupt keinen Zeitpunkt, in dem solche Hoffnungen hätten geäussert werden können.

Soviel von politisch-historischen Hindeutungen im Φιλόπατρις. Andere, solche, die sich aus den Verhältnissen der Zeit des Herakleios verstehen liessen, fehlen gänzlich.

Es bliebe also jedenfalls unmöglich, in diese Zeit die Abfassung des Dialogs zu verlegen, auch wenn es sonst Gründe gäbe, welche die Verlegung der Schrift in möglichst frühe Zeit,
479 in eine Zeit, in der es noch lebendiges Heidenthum in Konstantinopel gab, räthlich machten. Crampe, dem die ganze Schrift als „eine Streitschrift der Kirche gegen das hellenische Heidenthum" erscheint, sieht so gut im ersten Theil (cap. 1—18) wie im zweiten Theil (cap. 19 ff.) eine ernsthafte Bekämpfung heidnischen Glaubens und einer auf Restabilirung der alten Religion gerichteten Verschwörung. Hierüber brauche ich, nach den Ausführungen des ersten Artikels (Byz. Z. V 10 <oben 421> ff.), die Crampe völlig unangefochten gelassen hat, nicht viele Worte zu machen.

Der erste Theil mit seinem scherzhaften Geplänkel eines angeblichen Heiden mit einem kürzlich durch den Apostel Paulus dem Christenglauben Gewonnenen und Getauften (cap. 12) ist nichts als eine litterarische Posse, ohne ernste und praktische Tendenz und selbst ohne die Absicht, eine ernste Tendenz aufmerksamen Lesern vorzutäuschen. Crampe, der dies, seltsam genug, verkennen konnte, findet hier eine vollkommen ernst und bieder gemeinte „religiöse Polemik" und wird allein durch dieses Missverständniss bewogen, nun auch für den zweiten Theil sich das Motiv einer religiösen Polemik auszudenken, das sich dort vollends gar nirgends blicken lassen will. Die possenhafte Heidenbekehrung des ersten Theils verlegt der Verfasser in die Zeit der ersten Christen: vom Apostel Paulus ist Triephon, der hier den Kritias bekehrt, getauft. Das kann, nach meinem Hinweis (Byz. Z. V 12 <oben 424>), Crampe p. 147 nicht leugnen; über die für seine Datirung unangenehmen Consequenzen dieser Wahrnehmung sucht er sich hinwegzuhelfen mit dem Räthselwort: „Kritias wird sicher seinen Freund hinreichend gekannt haben, um sich ihm an-

vertrauen zu können, sodass (??) man in der Heraufbeschwörung des Apostels Paulus als Bekehrers des Triephon keine Maskerade zu sehen braucht; es ist einfach eine Pose des Schriftstellers, der seine Belesenheit zeigen will.“ Dunkel ist der Rede Sinn; was sich aber nicht verdunkeln lässt, ist der Sinn und Grund der Verlegung dieser Heidenbekehrung in eine ferne Vergangenheit: hierdurch bezeugt der Verfasser auf das deutlichste, dass er an eine Polemik gegen ein noch in seiner Zeit aufrechtstehendes Heidenthum nicht denkt, gar nicht denken kann, weil es so etwas in seiner Zeit längst nicht mehr gab. Das einzige Argument für die Verlegung des Dialogs in die Zeit des Herakleios: dass es damals in Konstantinopel noch Heiden gegeben habe, die man habe bekämpfen können (was nicht einmal richtig ist: s. Byz. Z. V 10 <oben 422> f.), fällt also gänzlich über den Haufen: der Verfasser sagt es selbst, dass er in seiner Zeit ein Heidenthum weder kenne, noch zu bekämpfen brauche.

Der zweite Theil, cap. 19 ff., lässt von Heidenthum der Unzufriedenen und Verschworenen nicht die allerleiseste Spur erkennen: und doch soll nach Crampe die ganze, hier 489
von dem Verfasser des Dialogs denunzirte Verschwörung ihren Hauptzweck in einer Wiederherstellung des Heidenthums haben. Heiden sollen sowohl (nach Crampe 146) „die auf der Strasse miteinander flüsternden untergeordneten Mitglieder des Conventikels“ sein (es ist, wie schon gesagt, ein πλῆθος πάμπολυ, das da miteinander munkelt; woher Crampe die Nachricht hat, dass diese gewaltige Menge aus Mitgliedern eines „Conventikels“ bestehe, und zwar aus „untergeordneten“, bleibt sein Geheimniss), als ganz besonders die cap. 23 ff. vorgeführten Astrologen, die nach Crampe (146) einen „durch religiöse Handlungen geweihten Bund“ miteinander bilden. Von solcher heidnisch-religiösen Bundesweihe steht zwar im Φιλόπατρις keine Sylbe zu lesen; aber, so beruhigt uns Crampe (146), es „wäre dort sicher das religiöse Element stärker hervorgetreten“, wenn nicht u. s. w. — Die Schrift, lesen wir bei Crampe 146, verrathe „durch die Bitterkeit ihrer Angriffe einen praktischen Zweck“; nachher (S. 149) belehrt er uns: „dass das Heidenthum des Conventikels nicht deutlicher her-

vortritt", sei ein Mangel, „der in den praktischen Tendenzen des Autors seine Erklärung finde". Wer sich darauf einen Vers machen kann, den möchte ich sehen. Die „praktische Tendenz" einer Denunzirung dieses angeblichen Heidenconventikels soll in der „Bitterkeit ihrer Angriffe" dahin geführt haben, von dem Heidenthum eben dieses „Conventikels" kein Wort zu sagen?

Denn so steht es ja: Heidenthum tritt in den Worten und Handlungen der Unzufriedenen und der Verschworenen nicht etwa nur „weniger deutlich" hervor, wie sich Crampe euphemistisch ausdrückt, es ist darin gar nicht vorhanden[1],
481 wird auch nicht mit der discretesten Anspielung nur von ferne angedeutet. Wenn Crampe, der zu einem Nachweis thatsächlich vorhandener Spuren von Heidenthum in jenen Scenen gar nicht einmal den schwächsten Ansatz macht, dennoch sich überzeugt hält, dass er „das Heidenthum des Astrologenvereins" auf das sorgfältigste nachgewiesen habe (S. 145), so begreift man das nur, wenn man bemerkt, wie er Beweis und Behauptung in einer sonderbaren Weise miteinander verwechselt. Behauptet hat er freilich in vielfach wechselnden Wen-

[1] Dass die Unzufriedenen auf der Strasse und die Unglückspropheten, durch die sie aufgewiegelt werden, keine heidnischen Tendenzen haben können, hatte ich u. a. daraus entnommen (Byz. Z. V 10, 1 <oben 421, 3>), dass der Name des von ihnen gewünschten neuen Kaisers von einem christlichen Anachoreten aus Hieroglyphen ἐν τῷ θεάτρῳ entziffert sein soll (cap. 21). Was erwidert Crampe S. 146 darauf? Ja, auch den Tod des Kaisers Maurikios habe, nach Theophyl. Simocatta VII 12 extr., ein Mönch auf offener Strasse geweissagt! Immer wieder diese Manier, wo es gilt, ein Argument des Gegners direkt zu bekämpfen, von etwas ganz anderem zu reden. Ich habe doch nicht an der Prophezeiung jenes Anachoreten als solcher Anstoss genommen — nichts war ja gewöhnlicher in jenen Zeiten —, sondern daran, dass ein christlicher Eremit eben den kommenden Kaiser verkündigt haben sollte, den sich eine Verschwörung von Heiden wünschte. Dafür ist doch wahrhaftig der von Theophylakt erwähnte Fall kein Beispiel. Dass ein christlicher Eremit sich einen heidnisch gesinnten, den Heiden günstigen Kaiser nicht wünschen konnte, ist wohl einleuchtend, und dass seine Weissagung nur der Ausdruck seiner Wünsche sein konnte, wird ja wohl auch nur bezweifeln können, wer sich etwa einen kindlichen Glauben an die Objectivität solcher Gesichte und Seher bewahrt hat. Und da soll der christliche Anachoret eine Prophezeiung gegeben haben, die heidnische Verschwörer sich, wie Crampe versichert, „zu nutze machten, weil sie ihnen so passte"! Heiden konnte sie gar nicht „passen".

dungen das Vorhandensein des nirgends wahrnehmbaren Heidenthums der Verschworenen oft genug. Wollte man seinem Verfahren einen wissenschaftlichen Anstrich geben, so könnte man sagen, er führe die unbeweisbare Annahme des Heidenthums jener Leute in seine Darstellung ein, wie der Dialektiker unter Umständen in seine Beweiskette als obersten Satz eine θέσις ἀναπόδεικτος. Eine solche θέσις muss sich nachträglich als zutreffend dadurch rechtfertigen, dass nur bei ihrer Einführung die vorliegenden Erscheinungen ihre zureichende Erklärung und Ableitung finden. Σῴζειν τὰ φαινόμενα δι' ὑποθέσεως nennen das die griechischen Mathematiker. Hier ist es gerade umgekehrt: wollte man bei den Verschworenen und Unzufriedenen heidnischen Glauben und heidnische Gesinnung voraussetzen, so würde alles, was von ihrem Gebaren und Reden gesagt wird, unverständlich und absurd. Der Leser des Dialogs könnte sich davon leicht überzeugen. Eine beliebige θέσις, ein selbsterdachter Heischesatz war überhaupt hier gar nicht einzusetzen, wo in der Kette von Grund und Folge nirgends eine Lücke ist, in die eine solche θέσις eintreten könnte, vielmehr die rein politischen Motive der Unzufriedenheit und Verschwörung alles vollkommen zureichend erklären.

Die Einheit des Themas der beiden Theile des Dialogs, die Crampe in einer beiden gemeinsamen „religiösen Polemik" gefunden zu haben meinte, besteht also nicht. Wie der Verfasser sogar die Einheit der Zeit spielend aufhebt, seinen Dialog bald in den Anfängen der Christenheit, bald in seiner eigenen Gegenwart, im zehnten christlichen Jahrhundert, sich bewegen lässt, so hat er in den beiden Theilen seiner Schrift von zwei ganz verschiedenen Dingen plaudern wollen, die durch keine andre Einheit als die des Verfassers und seiner bald mit diesem, bald mit jenem Spielzeug herumgaukelnden Eitelkeit zusammengehalten werden. Eine kritische Betrachtung kann diese Leichtfertigkeit der Composition nur constatiren; die mangelnde Einheit des Themas durch beliebige Fictionen 482
zum Schein herzustellen, das ist nicht Sache der Kritik — eher ihres Gegenteils.

Wie endlich alles dahin führt, den Dialog, der unter

Herakleios unmöglich geschrieben sein kann, mit Niebuhr in der Zeit der grosen Siege des Nikephoros Phokas geschrieben zu denken, ist in meinem ersten Artikel auseinandergesetzt. Crampe hat nicht in einem einzigen Punkte den dort geführten Nachweis auch nur zu bemängeln versucht. Und völlige Beistimmung hat dieser Nachweis, wie ich mit Genugthuung wahrnehme, gefunden in Krumbachers Geschichte der byzantinischen Litteratur, S. 459 ff. der zweiten Auflage. Dabei wird es denn wohl sein Bewenden haben.

KLEINE SCHRIFTEN

VON

ERWIN ROHDE.

Zweiter Band.

Beiträge zur Geschichte des Romans und der Novelle
zur Sagen-, Märchen- und Alterthumskunde.

Mit Zusätzen aus den Handexemplaren des Verfassers.



Tübingen und Leipzig
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1901.



Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

4 3 Y

Inhalt.

XVII.

An Alexandrian erotic fragment
and other greek papyri, chiefly Ptolemaic,
edited by Bernard P. Grenfell. Oxford 1896*).

Diese neueste Veröffentlichung aus den Schätzen der 1045
englischen Sammlungen enthält, ausser einer erheblichen Anzahl von Geschäftspapieren (vom dritten vorchristlichen bis ins siebente christliche Jahrh.), drei Bruchstücken aus Ilias und Odyssee (Il. Θ 108 μηστωρε, 109 κομιτην) und einigen biblischen Abschnitten, als eigentliche pièce de resistance ein nach 173, aber noch im zweiten Jahrhunderte vor Chr. geschriebenes Bruchstück von litterarischem Werthe, das der Herausgeber, als „An Alexandrian Erotic Fragment“ bezeichnet, an den Anfang gestellt hat. Eine photographische Tafel giebt den Text der besser erhaltenen grösseren Hälfte dieses Bruchstücks wieder. Den Inhalt bildet eine breit ergossene Klage 1046
eines einsamen Weibes um den Verrath des Geliebten, der sie verlassen hat. Der Herausgeber findet hier einen Ueberrest eines Liebesromanes, des ältesten, von dem wir wissen, auch dem Ninosromane an Alter erheblich vorangehend. Das wäre freilich in jedem Sinne eine sehr bemerkenswerthe Erscheinung. Aber die Classificirung dieses Schriftstückes beruht nur auf einem schwer begreiflichen Irrthume des Herausgebers. Die

*) <Berl. philol. Wochenschr. 1896 p. 1045 ff. Die Redaktion bemerkte dabei: „Herr Prof. Rohde theilt uns mit, dass diese Anzeige so, wie sie hier vorliegt, geschrieben wurde, ehe er von Crusius' Artikel in der Beilage zur Allgemeinen Zeitung vom März Kenntniss hatte, in welchem die poetische Form des Fragments bereits richtig beurtheilt ist.“>

Liebesklage ist nicht in Prosa, sondern in gebundener Rede gehalten. Poetisch ist Wortwahl, Wortstellung, Satzfügung. Und die Verse schlagen überall deutlich ans Ohr. Man lese nur die vierte der durch παραγραφαί von einander abgesetzten περικοπαί des Ganzen:

Μέλλω μαίνεσθαι | ζῆλος γάρ μ' ἔχει | καὶ κατακάομαι | καταλελειμμένη. | αὐτὸ δὲ τοῦτό μοι | τοὺς στεφάνους βάλε, | οἷς μεμονωμένη | χρωτισθήσομαι. | κύριε, μή μ' ἀφῇς | ἀποκεκλειμένην· | δέξαι μ'· εὐδοκῶ | ζήλῳ δουλεύειν: επιμανουσοραν[1] | μέγαν ἔχει πόνον, | ζηλοτυπεῖν γὰρ δεῖ, | στέγειν, καρτερεῖν. | ἐὰν[2] δ' ἐνὶ προσκαθῇ | μόνον, ἄφρων ἔσει· | ὁ γὰρ μονιὸς ἔρως | μαίνεσθαι ποιεῖ.

Das sind ja (hier durch Senkrechte von mir abgetheilte) Dochmien ganz untadeligen Baues[3]. Auch sonst treten Dochmien mehrfach hervor, z. B. gleich am Anfange: — ἐζευγίσμεθα. | τῆς φιλίας Κύπρις | ἔστ' ἀνάδοχος ὀδύ|νη μ' ἔχει [Dochmius mit schliessender Syll. anceps + Creticus?] ὅταν ἀναμνησθῶ | ὥς ἐμὲ κατεφίλει | ἐπιβούλως μέλλων | με καταλιμπάνειν. Anderswo zeigt sich anapästischer, daktylischer, auch iambischer Rhythmus; kühnere Mischung. z. B. Z. 24 ff.:

νῦν ἂν ὀργισθῶμεν[4], εὐθὺ δεῖ
1047 καὶ διαλύεσθαι.
οὐχὶ διὰ τοῦτο φίλους ἔχομεν οἳ
κρινοῦσι τίς ἀδικεῖ;

[1] ἐπιμανοῦσ' ὁρᾶν (mit Punkt nach ὁρᾶν) der Herausgeber: bei welcher Schreibung die Unform ἐπιμανοῦσα geschaffen und ein verständlicher Sinn nicht gewonnen wird. Es ist aber klar, dass die Worte zum Folgenden zu ziehen sind (wie auch der im Papyrus hinter δουλεύεν gestellte Doppelpunkt festsetzt) und der Infinitiv das sonst fehlende Subjekt zu dem: μέγαν ἔχει πόνον enthält. Die Präsentia ἔχει, δεῖ fordern eine allgemeine Sentenz, nicht eine individuelle Aussage (daher nicht: * * σ'[ὲ] ὁρᾶν). Vielleicht: ἐπιμανῶς ἐρᾶν πόνον ἔχει (= bringt, παρέχει, wie oft) πολύν. Sie spricht von ihrer eigenen Erfahrung; wie auch nachher das ἐὰν προσκαθῇ, ἔσει zunächst auf sie selbst und ihren Fall geht.

[2] einsilbig.

[3] ὁ γὰρ μονιὸς ἔρως wird als iambische Tripodie zu fassen sein, dergleichen einzeln zwischen Dochmien auch die attischen Tragiker stellen (ὁ δὲ μ. ἔ. gäbe einen regelmässigen Dochmius).

[4] νῦν ἀνοργισθῶμεν der Herausgeber. Aber statt ein sehr bedenkliches ἀνοργίζεσθαι zu fingiren, wird man besser ἄν als Konjunktion, = ἐάν, abtrennen. „Wenn wir jetzt auch verzürnt sind, bald (εὐθύ temporal verstanden, was zuerst bei Aristoteles begegnet) müssen wir uns auch wieder (καί) versöhnen".

— ⏒́ ⏒́ ⏒́ | –́ ⏑ –́ ⏑ ′

— ⏑́ ⏑ – – – (ein einzelner Dochmius, wenn das υ in διαλύεσθαι als lang gelten darf)

— ⏑́ ⏑ ⏑ –́ ⏑ ⏑ ′ | ⏑͡⏑́ ⏑ –́

⏑ –́ ⏑ ⏑́ ⏑ ⏑ –́.

Das Lied war ein nächtliches παρακλαυσίθυρον, gegen Zucht und Natur vom Mädchen vor dem Hause des Geliebten gesungen. Es ist keine geringe Poesie. Die Leidenschaft des Herzens, das sich rathlos auf den Dornen seiner Schmerzempfindung hin und her wirft (daher das Abgerissene, Unverbundene der einzelnen Gedankenreihen), ist mit grosser Wahrheit ausgesprochen, durchaus ohne herkömmliche Phraseologie, in einem der natürlichen Empfindung aufs engste angeschmiegten Ausdruck. Feuriges, heftiges Leben durchweg, fast sapphische Naivetät im Preisgeben der tiefsten Regung. Die alexandrinische Zeit der Entstehung des Gedichts verräth der Habitus des sprachlichen Ausdrucks, nirgends deutlicher als in der Anwendung des vor hellenistischer Zeit nirgends anzutreffenden Verbums εὐδοκῶ = probo, consentio, placet. Ob nun diese Monodie für sich allein stand oder Theil eines grösseren Ganzen war, — wer kann das sagen? Die Anwendung der Dochmien lässt ja an eine Tragödie denken, eine Tragödie erotischen Stoffes, dergleichen die alexandrinische Zeit wohl kannte. Aber freilich, eine „mythologische Frau" könnte man in einer Tragödie sich schwer in der hier vorausgesetzten Situation befangen und so redend denken. Wir kennen auch alexandrinische Lyrik und halblyrische Dichtung so gut wie gar nicht und können nicht wissen, ob auch damals, wie in der attischen Periode, die Anwendung von Dochmien auf Tragödien (und Komödienparodie) beschränkt war, ob sie nicht auch eingedrungen war in eine Art melischer εἰδύλλια (metrisch ἀπολελυμένα, wie späte Dithyramben) aus deren einem die vorliegenden Verse ein Bruchstück sein könnten. Auf jeden Fall bieten diese Verse eine sehr merkwürdige, unerwartete Probe alexandrinischer Dichtung, für deren schleunige Veröffentlichung man dem Herausgeber dankbar sein wird.

Zu den übrigen Stücken eine einzige Bemerkung. S. 87
wird ein Brief einer Frau an einen Sarapion mitgetheilt (aus 1048

christlicher Zeit : aus dem 4. Jahrh., meint der Herausgeber), in dem diesem vorgerückt werden die πορνεύματα seiner Töchter, und wie diese ἐπεπήδησαν λέγουσαι ὅτι ἄνδρες θέλομεν, καὶ πῶς εὑρέθη ἡ Λούκρα παρὰ τὸν μοιχὸν αὐτῆς, ποιοῦσα ἑαυτὴν γαειτάναν. „γαειτάναν *is perhaps a feminine form of* γείτων *in the sense of* ἑταίραν“, meint der Herausgeber. Das wird nicht leicht jemanden einleuchten. Man könnte wohl eher γαειτανα (jedenfalls ja ein Wort lateinischer Prägung) für eine vulgäre Gräzisierung von *Gaditana* halten. Die lasciven Tänze der Mädchen aus Gades waren ja im kaiserlichen Rom sehr bekannt; *Gaditana* wird appellativische Bezeichnung einer (unter den ἀκροάματα nach üppigem Mahle auftretenden) ausgelassenen Tänzerin: Plin. epist. I 15, 3 (auch Iuvenal 11, 162). Ob nicht spanisches *gitana* (das wenig einleuchtend von „Aegyptiana“ hergeleitet wird) ebenfalls aus *Gaditana* entsprungen ist? — Die böse Lukra hätte sich demnach zur Gaditana oder, was wohl ungefähr das Gleiche besagen will, zur πόρνη gemacht.

XVIII.

Fünf Vorträge über den griechischen Roman

von E. Schwartz. Berlin, 1896*).

Fünf Vorträge, vor einem gemischten Publikum in Frankfurt gehalten; nun unverändert, so wie sie gehalten worden waren, als Buch veröffentlicht. — Bald nach dem Eingang überrascht den Leser, der von griechischen Romanen etwas erfahren zu sollen erwarten durfte, das „Geständniss“, dass es einen griechischen Roman gar nicht gebe. Es fehle „den Hellenen der Roman als echt poetische Erzählung einer ernsten, leidenschaftlichen Begebenheit, als Darstellung des Lebens der Gegenwart, als psychologische Geschichte“. Soll es ohne diese Erfordernisse (die übrigens so unbedingt auch den griechischen Romanen nicht abgehen) einen „Roman“ überhaupt nicht geben, so werden eine grosse Menge von Erzählungen moderner Literaturen auf diesen ihnen bisher allgemein zugestandenen Namen verzichten müssen. Nicht also von griechischen Romanen will der Verf. erzählen, sondern von „dem Romanhaften in der erzählenden Literatur der Griechen“. Und zwar in deren Poesie nicht minder als in ihrer prosaischen Literatur. Das „Romanhafte“, griechisch, meint der Verf., mit ψεῦδος, τερατολογία, wiederzugeben, bedeute „eine Entfernung von dem festen Boden der Tradition und der Ueberlieferung“; es mache, wenn es eindringe, „das Epos zu einer Art Robinsonade, die Historie zu einer Art von historischem Roman“. Diesem recht vagen und unbestimmten Begriff des „Romanhaften“ geht nun der Verf. in griechischer Literatur nach. Er findet es schon in der Odyssee, über deren allmähliche Entstehung er einen ganz genauen Bericht zu geben weiss, der wohl selbst als gute

Fünf Vorträge, vor einem gemischten Publikum in Frank- 300

*) <Literar. Centralbl. 1897 p. 300 ff.>

Probe des „Romanhaften“ in griechischer Literaturgeschichte neuester Façon gelten kann. Odysseus ist ihm nichts Anderes als ein epischer Abaris, ein „wandernder Bettelpriester“ des Apollo, eigentlich der umwandelnde Gott selbst, der nun auf
301 Reisen seine „Robinsonaden“ erlebt etc. Aristeas, mit seinem Epos von den Arimaspen, schliesst sich unmittelbar, als noch so ein wandernder Bettelpfaffe, dem Odysseus und der Odyssee an. — Im Weiteren Einiges von „mythologischen Romanen“, von Hekatäos und von Herodor aus Heraklea; von romanhaften politisch-ethischen Utopien; von Plato's Atlantis; von mythologisch-philosophischen Romanen, dem Herakles, dem Kyros des Antisthenes; nun des Breiteren von Xenophon's Cyropädie, in der Kyros nichts Andres sei als ein verkappter Agesilaos, Tigranes (was sich eher hören lässt) ein verkappter Xenophon; die Liebesgeschichte von Panthea und Abradates soll eine nicht recht deutliche polemische Beziehung haben. Darnach wird Einiges erzählt von der „romanhaften Geschichtschreibung der Ionier“, insbesondere der des Ktesias; und dann gleich von den fabulosen Bestandtheilen der Erzählungen von Alexander dem Grossen, seinen Thaten und Zügen besonders im Induslande, Einiges auch von Pseudokallisthenes. Hiernach auch Etwas von Reiseromanen, von Jambulos, Amometos, auch von Euhemeros und seinen Entdeckungen auf Panchaïa. Von romanhaften Biographien, des Pythagoras und anderer Philosophen (wobei Heraklides Ponticus und Aristoxenus in wunderlich verzeichneten Charakterbildern vorgeführt werden). Zuletzt von Apollonius von Tyana und dem Werke des Philostratus über ihn (in dem der Verf. viel zu viel eigene Erfindung des Philostratus findet, der doch in Wahrheit nichts erfunden hat im Materiellen seiner Darstellung, nur Colorit und rhetorische Gruppierung zu den aus Damis u. A. entlehnten Berichten hinzuthut). Dann noch, um einen Uebergang zu Antonius Diogenes und seinem Roman zu finden, einige Angaben über Zaubergeschichten, insbesondere den Λούκιος ἢ Ὄνος. — Alle diese mannichfaltigen Gegenstände werden nur kurz betrachtet; vielfach berührt sie der Verf. nur in Andeutungen, aus denen nichtgelehrte Hörer sich kaum recht werden haben vernehmen können. Um so länger ver-

weilt er sich bei der historischen und culturhistorischen Umrahmung, in die er die einzelnen Capitel romanhafter Schriftstellerei hineinstellen zu können meint. Von den politischen und literarischen Verhältnissen des 4. Jahrhunderts, der ionischen Cultur des 5. und 4. Jahrhunderts im Besondern, von Alexander dem Grossen und hellenistischer Cultur, von ionischer Geographie, von den Culturzuständen im Osten des römischen Reiches, besonders von dem Synkretismus aller Bildung und Unbildung in Alexandria wird nicht uninteressant, aber im Verhältniss zu der Behandlung des eigentlichen Gegenstandes der Vorträge viel zu umständlich geredet. Der Roman und selbst das „Romanhafte" in griechischer Literatur verschwindet während dieser überlangen Abschweifungen ganz aus dem Gesichtskreis. Einmal wird eine völlige Biographie Xenophon's eingelegt. „Er war", beginnt sie, „wie man so sagt, vom Lande, aber aus guten Verhältnissen, denn sein väterliches Gut warf genug ab, um ihm den Dienst in der Cavallerie zu erlauben". Und in diesem muntern Tone weiter. — Mit Antonius Diogenes (S. 136) ist der Verf. endlich bei den wirklich so zu nennenden Romanen der griechischen Literatur angekommen. Aber nun drängt es ihn zum Abschluss; von den Elementen des griechischen Romans, von der erotischen Erzählung der alexandrinischen Dichter, den Formenkünsten der Sophistik der Kaiserzeit, wird nur flüchtig noch Einiges gesagt; die einzelnen uns erhaltenen Romane werden nicht einmal alle genannt, für alles Uebrige wird auf den „Griechischen Roman" des Referenten verwiesen. Ebensogut hätte aber für den Hauptheil der Betrachtung, mehrerer Kürze halber, auf Chassang's Histoire du roman et de ses rapports avec l'histoire dans l'antiquité grecque et latine (Paris 1862) verwiesen werden können: denn in dessen Spuren geht ja doch der Verf. überall einher in diesen Hauptabschnitten seiner Betrachtung. Nur dass Ch. den Kreis des „Romanhaften", d. h. der degenerirten Geschichtschreibung noch erheblich weiter ausdehnt, aus dem der „Roman" sich, man begreift 302
nicht recht wie, eines Tages entwickelt haben soll. Dem Verf. hätte doch aber dieses auffallen sollen, dass bei Chassang's, von ihm erneuetem Verfahren sich nirgends eine Entwicklung

nach einem Ziele hin ergeben will, vielmehr nur eine Reihe versprengter, von der rechten ἱστορία abgesprengter Blöcke sich darstellen, die untereinander ohne Zusammenhang bleiben, ohne Zusammenschluss zum Aufbau eines neuen Ganzen. Am wenigsten hätte dieses Ganze der Roman sein können. Von einem Roman kann man doch nur reden, wo man eine prosaische Erzählung (weiterer Ausdehnung) eines erfundenen (allermeist eingeständlich erfundenen) Themas, zum Zweck der Unterhaltung (höchstens nebensächlich einmal auch einiger Belehrung) ausgeführt, vor sich hat. Solche Bücher hatte die spätgriechische Literatur; wahrscheinlich gab es zahlreiche Vertreter dieser im Ganzen recht obscur gebliebenen Literaturgattung. Gegen Ende seines Buches (S. 137) kann auch Schwartz nicht umhin, zögernd zwar, zuzugestehn, dass man diese griechischen Unterhaltungswerke „Romane“ nennen müsse, doch, meint er, sei „dieser Gattungsbegriff ein der antiken Literatur fremder“ geblieben. Nicht einmal der antiken literarischen Theorie war er ganz fremd: was sind denn die δράματα, διηγήματα δραματικά, *argumenta*, von denen antike Rhetoren reden, Anderes als prosaische Romanerzählungen *in nuce?* Und thatsächlich liegen uns ja eben eine Anzahl voll ausgewachsener „Romane“ (man kann sie gar nicht anders generell bezeichnen) aus antiker Literatur vor. Das Hervorwachsen dieser Art der Literaturerzeugnisse aus dem, ihrer Entwicklung scheinbar so ungünstigen Boden lebendiger literarischer Kunst der Alten, das Zusammentreten der verschiedenen Factoren, aus denen sich, am letzten Ende des Alterthums, eine in moderner Literatur so bedeutend gewordene Gattung prosaischer Poesie zum ersten Mal produciren liess: das vor Augen zu führen, wäre die Aufgabe dessen, der sich die an mancherlei Problemen reiche Untersuchung des Wesens und Werdens des „griechischen Romans“ vorgesetzt hätte. Die ψεύδη und τερατολογίαι, die uns Schwartz unter dem Titel des „Griechischen Romans“ ausbreitet, hätten dabei allergrösstentheils ausser Betrachtung bleiben müssen; sie haben ihre Stelle anderswo: sie selbst sind keine „Romane“, und sie haben auch zur Erzeugung eines wirklich so zu nennenden Romans nur wenig beigetragen.

XIX.

Zum griechischen Roman*).

1.

Theopomp hat durch die im Alterthum viel gelesene[1] Er- 110
zählung von der Μεροπὶς γῆ, die er in das achte Buch seiner
Φιλιππικά einlegte[2], zeigen wollen, dass auch er, inmitten seines
Geschichtswerkes, frei erfundene Geschichten zu erzählen wisse,
'besser als Herodot und Ktesias und Hellanikos und die von
indischen Dingen berichtet haben'. Es wäre wenigstens nicht
zu sagen, worauf sich dieses Selbstlob (fr. 29) eher beziehen
könnte, als auf jene tendenziöse Erdichtung des sonst nach
'Wahrheit' wenigstens so geräuschvoll ringenden Geschicht-
schreibers[3]. Er stand also bei Ausbildung dieses Märchens 111

*) <Rhein. Mus. XLVIII, 1894, p. 110 ff.>

[1] Ausser den Erwähnungen der Erzählung durch Apollodor (bei Strabo), Dionys von Halikarnass, Theo, beachte man noch, wie Tertullian ihren Inhalt als bekannt voraussetzt in mehrfachen Anspielungen: *de pall.* 2; *adv. Hermog.* 26; *de anima* 2.

[2] Das 8. Buch enthielt τὰ κατὰ τόπους θαυμάσια. Von der Meropis Servius ad Verg. *ecl.* 6, 26: *haec autem omnia de Sileno a Theopompo in eo libro qui thaumasia appellatur, conscripta sunt.* Den Anlass, den Theopomp sich schuf, um diesen μῦθος in das lose Geschiebe jener θαυμάσια einzulegen, kann man vielleicht aus Dionys. *epist. ad Pomp.* 6, 11 p. 67, 10 Us. erkennen. Er scheint von einer (in Sagen nicht gar seltenen) Epiphanie eines Dämons, eines Silen in Makedonien geredet und dabei dann, à propos des bottes, seine Geschichte von Midas und dem Silen angebracht zu haben.

[3] Man beachte, dass in jenen Worten ausdrücklich von eingeständlich erfundenen μῦθοι die Rede war: wie aus Apollodors Bericht (bei Strabo I p. 43) bestimmt zu entnehmen ist. Als solche galten dem Th. aber keineswegs die zahlreichen Berichte von Wundern und Wundermännern, mit denen seine robuste Superstition seine Geschichte vielfach

im Wetteifer mit den Erzählern so ausschweifend seltsamer, nach seiner Meinung rein erfundener Berichte, wie man sie bei älteren Historikern und Ethnographen, am reichsten fast in den Erzählungen von den Wundern der jüngst erst durch Alexander den Griechen erschlossenen indischen Welt antraf. Aber das von ihm beschriebene Land ist nicht mehr von dieser Welt; ἔξω τούτου τοῦ κόσμου liegt jenes 'wahre Festland', jenseits des Okeanos, auf dem sich seine Phantasie ergeht. Was er schildert, ist also eine Utopia, in der er, ohne die eigene Erfindungskraft sehr anzustrengen, die Herrlichkeiten und Seltsamkeiten versammelte, die z. Th. von Verfassern von Ἰνδικά nach Indien übertragen waren[1], jetzt aber von ihm solchen, nur der Phantasie erreichbaren Mustervölkern γῆς ἐπ' ἐσχάτοις ὅροις zurückgegeben wurden, für die, als Vorbilder einer mächtigeren, gerechteren und glücklicheren Menschheit, alle diese wunderbaren Züge von Dichtern und Fabulisten vorlängst erfunden waren[2].

---

ausgeschmückt hatte. Eine frei von ihm selbst erfundene Geschichte, die Th. in seine ἱστορία eingelegt hätte, wird sich ausser der Μεροπίς (auf die schon Müller *Fr. Hist.* I p. LXXVI die bei Strabo erhaltenen Worte richtig bezogen hat) nicht namhaft machen lassen. Es braucht deren auch (trotz des nur generell zu verstehenden Plurals μύθους ἐρεῖ) weiter keine gegeben zu haben. Der μῦθος von Πόλεμος und Ὕβρις, den er dem Philipp in den Mund legte (fr. 139), an den Müller a. O. (auch Hirzel p. 384) erinnert, war doch sehr verschiedener Art, ein (vermuthlich von Th. nicht erfundener, sondern nur angewendeter) αἶνος, eine aesopische Fabel, ähnlich den anderen, von Theon, progymn. aus Herodot (1, 141) und Philistus (s. Bergk, *P. lyr.*[4] III 233 f.) angeführten.

[1] Vgl. *Griech. Roman* 176 ff., 217 ff. Beispielsweise auf der ἤπειρος des Theopomp gedeihen die Menschen zu doppelter Länge und leben doppelt so lange wie die der bekannten Erde. So werden nach Onesikritus (Plin. *n. h.* 7, 28) in Indien die Menschen 5 cub. 2 palmi gross und leben 130 Jahre lang. (Vgl. *Griech. Roman* 239, 2). Beide Fabulisten folgen, und noch mit einer gewissen Mässigung, dem, was man von den Bewohnern ferner Wunschländer längst zu berichten wusste.

[2] Vgl. *Griech. Roman* 201 ff. — Noch einiges von der Gerechtigkeit εὐσέβεια, εὐδαιμονία u. s. w. der Skythen: Plat. *Euthyd.* 299 E; der Argimpäer: Zenob. *prov.* 5, 15 p. 129, 1 (Ἀρίτονοι Nicol. Damasc. παραδ. 45 West. Wohl Ἀργιμπαῖοι); der Issedonen, der Geten: Herodot 4, 26; 93; der Illyrier: Scymn. 422 ff.; der Britannier: Diodor. 5, 21, 5. 6 (Eratosthenes? vgl. Berger, *Erat.* p. 373 f.). Allgemein: *nihil tale* (Lasterhaftes) *novere Germani, et sanctius vivitur ad Oceanum.* [Quintil.] declam. maj. III p 73 Burm. Nach antiken Vorbildern macht dann Giraldus Cam-

Aber wenn Theopomp in der Ausschmückung seiner Berichte Vieles der phantasievollen Ethnographie seiner und der älteren Zeit entlehnt, so zeigt er darin, dass er sein unum- 112
wunden als erdichtet bezeichnetes Idealland in eine unerreichbare Ferne, Leben und Geschichte seiner Idealvölker in eine unbestimmt weit abliegende Vergangenheit rückt, dass er mehr noch als mit jenen Ethnographen wetteifern will mit den Verfassern utopistischer Idealschilderungen[1], die nicht auf thatsächliche Wirklichkeit, sondern auf eine höhere philosophisch-poetische Wahrheit ihrer Erzählungen Anspruch machten. Da wäre es nun schon von vornherein wunderlich, wenn nicht mindestens eine der philosophischen Erdichtungen, die als zu überbietende Vorbilder dem Theopomp hierbei vorschweben mussten, Platos Erzählung von der Atlantis und dem vorsündfluthlichen Athen gewesen wäre, die einzige Dichtung dieser Art vor Theopomp, von der wir bestimmte Kunde haben, und auf alle Fälle unter allen ähnlichen Utopien, die es schon damals gegeben haben kann, die am meisten beachtete[2], die

---

brensis, *Topogr. Hibern.* II c. 13 (V p. 95 f.) die Bewohner von Island zu einem auserwählten Tugendvolke.

[1] Vielleicht dass Theopomp, wo er davon erzählt, dass seine Μάχιμοι einst zu den Hyperboreern gekommen seien, die Glückseligkeit dieser παρ' ἡμῖν εὐδαιμονέστατοι aber unerheblich gefunden haben — einen geringschätzigen Seitenblick auf die 'Hyperboreer' des Hekatäus von Abdera (s. *Griech. Roman* 208 ff.) fallen lassen will. Der Zeit nach liesse sich das ganz wohl denken. Hek. 'blühte' schon unter Alexander und dann unter Ptolemaeus I. (ihn, mit Neueren, erst unter Philadelphos blühen zu lassen, finde ich keinen hinreichenden Anlass). Theopomp vollendete sein Werk schwerlich vor Alexanders Tode. Jene fabulirenden τὰ Ἰνδικὰ συγγράψαντες, deren er neben Ktesias gedenkt (fr. 29), können doch nur die Schriftsteller sein, die nach Alexanders indischen Abenteuern jene Dinge schilderten, Nearch, Aristobul u. A., namentlich Onesikritos. Dies muss also nach 325, vermuthlich längere Zeit nachher geschrieben sein. Er gedachte ja auch einer von Alexander in Indien gegründeten Stadt (Peritas): fr. 334. Von Demosthenes redet er so, dass man annehmen muss, dieser sei, als Th. schrieb, schon todt gewesen. Gelebt hat er mindestens bis 306: denn es ist kein Grund, die Angabe des Photius, dass er zum König Ptolemaeus geflohen sei, anders als wörtlich zu verstehen.

[2] Schon der Verfasser des Τρικάρανος, sei es Theopomp oder Anaximenes, nahm auf die Erzählung Platos Rücksicht: Theop. fr. 172 (Hirzel p. 381, 5); und allein aus Platos leicht hingeworfenem Einfall von der Verwandtschaft der Athener und der Saïten ist alles, was spätere Grie-

nicht zwar 'nachzuahmen'[1], aber nachbildend zu übertreffen
113 und zu übertrumpfen Theopomp um so mehr sich angelockt fühlen musste, weil er, wie bekannt, sich die Miene gab, von Plato und dessen vielbewunderter Schriftstellerei geringschätzig zu denken.

In der That lassen selbst die dürftigen Nachrichten, die uns von der Meropis reden, deutlich erkennen, wie Theopomp die Atlantis als zu überbietendes Muster vor Augen stand. Lässt Plato, um seiner Erfindung die Würde eines μὴ πλασθεὶς μῦθος ἀλλ' ἀληθινὸς λόγος (*Tim.* 36 E), an den ernstlich zu glauben er dennoch den Lesern hier sowenig wie bei seinen sonstigen Mythologemen zumuthet, zu geben, die Geschichtlichkeit seiner Berichte ἐκ παλαιᾶς ἀκοῆς (20 D), durch Solon und die saïtischen Priester garantiren, so beglaubigt Theopomp die Wahrheit seiner gleichwohl eingestandenermaassen lehrhaft erfundenen Sage durch einen noch ganz anderen Zeugen, den allwissenden Waldgott. Platos Atlantis ist von dem Aufenthalt der wirklichen Menschen durch den Ocean getrennt; nicht anders die Μεροπὶς γῆ des Theopomp. Diese ist nicht zwar eine Insel, wie die Atlantis, sie ist noch weiter ins Jenseits gerückt, bis auf jenes Festland, das über alle Inseln hinaus über dem Ocean liegt, von dem aber schon Plato in der Atlantis geredet hatte, er, so viel uns bekannt, zuerst unter den Griechen[2]. Theopomp führt nicht eine, sondern, in den Staaten Εὐσεβής und Μάχιμος, zwei vorbildliche Völker und zwei, in starken Gegensatz zu einander gestellte Culturformen vor. Wie sollte man sich hiebei nicht der platonischen Erzählung erinnern, in der, entgegen der Gewohnheit der fabelnden Ethnographen, in Einem Volk ein beschränktes

chen von diesen Dingen zu erzählen wissen, geflossen (Müller, *Orchom.* 99 ff.).

[1] Dies freilich (Hirzel p. 382) würde Th. kaum gewollt haben.

[2] S. *Griech. Roman* 205, 1 (wie fest sich dann jene Vorstellung setzte, ist bekannt. Vgl. auch Berger, *Hipparch* p. 81. Auffallend bestimmt Clemens Rom. *epist. ad Corinth.* 1, 20: ὠκεανὸς καὶ οἱ μετ' αὐτὸν κόσμοι ταῖς αὐταῖς διαταγαῖς τοῦ δεσπότου διευθύνονται) — Die wahre Oberfläche der Erde, von der Plato im Phaedon c. 59 ff. fabelt, würde ich nicht (mit Hirzel 382) zur Erläuterung des Theopomp heranziehen. Das ist doch eine wesentlich andere Phantasie (wiewohl mit den üblichen Farben der Wunschländer ausgeschmückt).

und nicht zu vermannichfaltigendes Ideal abzumalen, zwei von einander gründlich verschiedene Vorbilder alten Glückes und Glanzes aufgestellt werden, um schliesslich im Kampf sich mit einander zu messen. Der Gegensatz der Altathener zu den Atlantikern mag nicht völlig der gleiche sein wie der zwischen den Εὐσεβεῖς und den Μάχιμοι des Theopomp[1] (wiewohl doch die Μάχιμοι, gleich Platos Atlantikern, im Unter- 114
schied von dem andern friedlicheren Volke jeder der zwei Dichtungen, den Typus eines kriegerisch vordringenden Erobervolkes darstellen). Theopomp wollte jedenfalls Plato nicht einfach copiren: aber die Brechung des farblosen Ideals in zwei, verschieden gefärbte Strahlen hat er diesem nachgemacht.

Die Meinung, an der ich also wie ehemals (*Griech. Roman* p. 204) auch jetzt noch festhalten muss, dass Theopomp in diesen Schilderungen Platos Atlantis vor Augen gehabt habe, bestreitet R. Hirzel, *Rhein. Mus.* 47, 378 ff. Er meint die Vorbilder des Theopomp zutreffender nachweisen zu können in den Lehren und Schriften der kynischen Secte, in deren Bahnen Th., nach seiner Ansicht, in seinem Geschichtswerk durchweg und so auch in der Episode von der Μεροπὶς γῆ sich bewegt.

Nun wäre es an sich nicht undenkbar, dass Theopomp, wo er, in einer eigenen Schrift, Plato und dessen Thätigkeit klein zu machen versuchte, aus dem Arsenal der Kyniker, die gleich ihm Plato hassten und bestritten, gelegentlich eine Waffe entliehen hätte[2]. Dass er aber in seinem Geschichts-

[1] Dies wendet Hirzel p. 381, 5 ein.

[2] S. Hirzel p. 361 ff. Indessen ist auch hier die Abhängigkeit des Theopomp von kynischen Theoremen nichts weniger als gewiss, vielmehr in dem einen Falle ganz ausgeschlossen, in dem andern kaum wahrscheinlich. Wenn er, nach Arrian. *Epictet.* 2, 17, 5, Πλάτωνι ἐγκαλεῖ ἐπὶ τῷ βούλεσθαι ἕκαστα ὁρίζεσθαι, so wird aus den hinzugefügten, diesen Vorwurf begründenden Worten (οὐδεὶς ἡμῶν κτλ.) ganz klar, dass Th. keineswegs, wie Antisthenes, behaupten wollte, Definiren eines (einfachen) Begriffes sei unmöglich, sondern nur, es sei unnöthig, da man auch ohne pedantische Definirerei den Inhalt solcher Begriffe wie δίκαιον (vgl. den Anfang der Republik des Plato), ἀγαθόν, von selbst fasse und von jeher richtig gefasst habe. Das ist alles andere eher, als philosophisch gedacht. Erst die Behauptung der Unmöglichkeit des ὁρίζεσθαι (die übrigens damals nicht einmal speciell von Kynikern entlehnt

115 werke den Spuren irgend welcher eigentlich so zu nennenden philosophischen Doctrin und insbesondere denen der kynischen Lehre gefolgt sei, ist durchaus unbewiesen. Denn was Hirzel als Anzeichen des angeblichen Kynismus des Theopomp betrachtet: seine Neigung zu moralisiren (p. 365), insbesondere sinnliche Ausschweifung jeder Art zu geisseln, die 'Schärfe seines Urtheils' (p. 366), sein Bestreben, den Ereignissen und den Menschen auf den Grund zu sehen (p. 367)[1],

zu werden brauchte, da auch Megariker, im besondern Stilpo, und eretrische Dialektiker sich die zu eben dieser Behauptung direkt hinführende Lehre: μηδὲν κατὰ μηδενὸς κατηγορεῖσθαι angeeignet hatten) würde Theopomp zum Anhänger philosophischer Paradoxie im eigentlichen Sinne machen. So wie er redet, vertritt er einfach die Meinung und Stimmung des laienhaften *commonsense*. — Die Leugnung der selbständigen Wesenheit der Qualitätsbegriffe, von Theopomp allerdings unfraglich in seiner Polemik gegen Plato vorgebracht, braucht nicht den Kynikern nachgesprochen zu sein. Ausser dem 'gesunden Menschenverstande' hatte Platos Ideenlehre ja philosophische Gegner auch ausserhalb der kynischen Secte genug; Simplicius selbst bringt Theopomp vielmehr in Zusammenhang mit den Eretriern (auf diese muss auch das ἔθεντο, ὑπελάμβανον p. 68 a, 29. 30 bezogen werden). Es ist aber mehr als wahrscheinlich, dass, wer zu Theopomps Zeit Plato gegenüber behaupten wollte, ein γλυκὺ σῶμα habe wohl ein substantielles Dasein, aber nicht der Begriff der γλυκότης, sich an gar keine einzelne philosophische Schule anzuschliessen brauchte, sondern einfach den Protest von 'Jedermann aus dem Volke' der Gebildeten gegen Platos kühne Fiction wiederholte. So billige Weisheit war doch wirklich damals überall zu haben. — Aus dem lobenden Worte des Theopomp über Antisthenes bei Laert. D. 6. 14 mit Hirzel p. 361 auf 'intimen freundschaftlichen Verkehr' der beiden zu schliessen, geht schwerlich an. Das Wort (nach Theopomps Art jedenfalls mehr bestimmt, den übrigen Σωκρατικοί, besonders dem Plato, eins auszuwischen, als dem einen lobenswerthen Σωκρατικός gutes nachzureden) enthält keine dahin zielende Andeutung, und die Chronologie lässt doch kaum zu, den frühestens 380 geborenen Theopomp noch als intimen Freund des Antisthenes zu denken, der um 360, wo Theopomp etwa nach Athen gekommen sein mag, wahrscheinlich schon todt war oder jedenfalls ein hochbetagter Greis. Th. wird von der ἐμμελὴς ὁμιλία des Antisthenes nach Hörensagen reden; übrigens spricht er nicht von der Philosophie, sondern lediglich von dem persönlichen Verhalten des Mannes. <Vgl. oben I p. 346.>

[1] Selbst dieses soll nach Hirzel etwas specifisch Kynisches sein, und in der Geschichtschreibung ganz besonders. Er beruft sich p. 375, 1; 376, 4 auf Worte des Marc Aurel εἰς ἑαυτόν 6, 13 p. 66, 2 St.: man solle ἀπογυμνοῦν τὰ πράγματα, καὶ τὴν εὐτέλειαν αὐτῶν καθορᾶν, καὶ τὴν ἱστορίαν, ἐφ' ᾗ σεμνύνεται, περιαιρεῖν. Wollte man auch zulassen, dass der temperirte Stoicismus des Kaisers ohne weiteres als Kynismus angesprochen werden dürfe, so ergeben doch seine Worte nichts für 'Ge-

endlich (p. 385 f.) die nicht immer nach Isokratischer Weise, 116
derbe und gewürzte Ausdrücke vermeidende, vielmehr hier und da in drastischer, unverhüllt deutlicher Bezeichnung des Niedrigen und einem gewissen barocken Witz sich gefallende Sprache des Geschichtschreibers — dies alles brauchte doch wahrlich Theopomp den Kynikern nicht erst abzusehn. Einige diesen Manieren des Theopomp ähnliche Züge trifft man ja auch bei Kynikern an, aber nichts ist in alledem, was Kynikern allein oder auch nur vorzugsweise eigen wäre; und von dem, was ihrer Moral und Weise, die Welt zu betrachten, wirklich eigenthümlich ist, von dem specifisch Kynischen, findet sich keine Spur bei Theopomp. Wo wäre in dessen Resten etwas zu bemerken von der für alle Moralbetrachtung der Kyniker grundlegenden Entgegensetzung des νόμος und der allein berechtigten φύσις[1], von der, aus dieser Grundbetrachtung sich entwickelnden Neigung zur Negirung aller Gesellschaft und Gesellschaftsmoral, zur Aufrichtung einer allein auf sich selbst ruhenden moralischen Souveränetät des Einzelnen, wie sie in dieser Verwegenheit erst 'der Einzige und sein Eigenthum' wieder gepredigt hat? Theopomps Moralbetrachtungen, soweit sie uns erhalten sind, entbehren jeder philosophischen Färbung, sie sind von der Art, dass jeder Biedermann sie ebensogut wie er hätte vorbringen können, bisweilen von einer wahrhaft beleidigenden Trivialität. Will man überhaupt nach einer Quelle suchen, aus der Theopomp die Schätze dieser moralisirenden Lehrhaftigkeit zugeflossen sein können, so haben wir ja das volle Reservoir wässeriger Moralweisheit, aus dem Theopomp schöpfen konnte, noch vor Augen, in den Schriften seines Lehrers, des Isokrates. Wer war reicher als der an feierlich vorgebrachten moralisirenden

---

schichtschreibung'. Er redet vom täglichen Leben und dessen πράγματα. ἱστορίαν übrigens kann nicht richtig sein. '*narrationis pompam*' möchte mit Gataker Hirzel übersetzen: aber wo bedeutete ἱστορία das? auch ist von irgend welcher 'Erzählung' hier gar nicht die Rede. τερθρείαν verm. Reiske; ich halte für das Richtige: τὴν ῥητορείαν. Der hohen Worte. mit denen umkleidet sie sich brüsten, sollen die πράγματα entkleidet werden.

[1] Ein wirklich kynisirender Historiker, wie Onesikritos, findet auch Gelegenheit, von νόμος und φύσις zu reden: fr. 10.

truisms! Und wie wenig diese dem Historiker fade schienen, sieht man ja daran, dass er einen von ihnen wörtlich, αὐτοῖς ὀνόμασιν, aus dem Panegyricus abschrieb[1]. Dass er überhaupt
117 zu einer moralisirenden Behandlung der Geschichte neigte, erklärt sich, ohne jeden Seitenblick auf irgend welche kynische Moralisten, einfach genug daraus, dass ihm ein politisches Verständniss politischer Vorgänge fehlte: er ist doch nicht der einzige Historiker, dem sich in diese Lücke ganz von selbst eine moralisirende Betrachtungsweise einschiebt, die aus der herkömmlichen Moral des Privatlebens ihre Normen entnimmt und mit Vorliebe die Personen des politischen Dramas als Privatleute und nach ihrem Verhalten im Privatleben beurtheilt und natürlich zumeist verurtheilt. Theopomp isolirt sich die einzelnen Hauptfiguren des geschichtlichen Kampfes, den er schildert, er hebt sie aus der Menge hervor, um sie und ihre Moralität in das schmählichste Licht zu setzen, das zugleich eines pikanten Reizes nicht entbehrt. Das Laster mag er ja ernstlich hassen, aber vom Laster zu erzählen, die Laster einer schon zur Ueberreife und Fäulniss neigenden Civilisation (wie er sie in den virtuos gezeichneten Bildern der Unsittlichkeit ganzer Städte und Volksstämme vor Augen stellt) abzumalen, macht ihm Vergnügen, und seine Leser werden ihm darum nicht gram gewesen sein. Wohl nicht um die Sünder zu schrecken, trägt Athenaeus, der eifrigste Leser des Theopomp, so zahlreiche Gemälde der παλαιὰ τρυφή aus ihm zusammen. — Aber Geist und Art dieser Charakterbilder der Immoralität entsprechen, so wenig wie dem Wesen ächter Ge-

[1] Fr. 110 (Porphyr. bei Euseb. *praep. ev.* 10, 3 p. 464 B/C). — Das wäre eine Probe davon, wie Th. nach Art des Isokrates 'philosophirte'. Wenn Theopomp von sich und Naukrates rühmte, sie hätten, als wohlhabende Leute, sich stets mit φιλοσοφεῖν καὶ φιλομαθεῖν abgeben können (fr. 26), so wollte er einen Unterschied zwischen sich und Isokrates statuiren, nicht, wie Hirzel versteht, p. 364, in der Art des φιλοσοφεῖν (so dass also Th. sich als anders und strenger denn Is. philosophirend bezeichnete), sondern, wie der Zusammenhang der Worte deutlich zeigt, einzig darin, dass Is. und Theodektes an Gelderwerb denken mussten, er und Naukrates freie Musse zum studiren hatten. So wenig wie für Naukrates folgt für Theopomp aus diesen Worten irgendwie, dass er sich auch während seines späteren Lebens mit irgend einer Schulphilosophie abgegeben habe. φιλοσοφεῖν bedeutet ihm, ganz isokrateisch, nichts als studiren, *animum excolere*.

schichtschreibung, irgend einer, wie immer benannten, philosophischen Auffassung und Darstellung. Nicht den Geschichtschreiber, meint Lucian (*conscr. hist.* 59), vernehme man in solchen Schilderungen, sondern den Ankläger. Damit ist der richtige Gesichtspunkt bezeichnet. Theopomp redet wie ein Advocat, der die Gegenpartei unter der Last der schimpflichsten Beschuldigungen erdrücken will. Es wäre ja auch wunderbar, wenn aus ihm nicht der Redner spräche. Zum Redner war er fachmässig ausgebildet, lange Zeit seines Lebens hat er der Ausübung der Beredsamkeit gewidmet. Die Manier der Lob- und Tadelrede überträgt er dann in die Geschichtschreibung. Nicht zwar die matte und geleckte Art der Buchreden des Isokrates, die seinem eigenen heftigen Temperament 118
nicht entsprach. Sondern er schreibt mit jener losgebundenen Leidenschaftlichkeit, wie sie gleichzeitig mit der höchsten Entfaltung von Talent und Kunst zu seiner Zeit auf der Rednerbühne Athens sich erging. Wir kennen ja diesen Ton aus Aeschines und Dinarch, nicht am wenigsten aus Demosthenes, wo er, in öffentlichen oder Privatklagen, den Gegner persönlich zu vernichten sucht. Völlig diesen bitter höhnischen, giftig verdächtigenden Ton der rednerischen Invective hat Theopomp, wo er (ohne viel Unterschied der Partei, denn vor ihm gelten alle Parteien und ihre Vertreter als gleich schlecht und verdorben: hierin allein zeigt sich die unbestochene Wahrheitsliebe dieses φιλαλήθης) politisch hervortretende Leute seiner Zeit schildert[1]. Dies ist völlig der gleiche Ton, völlig die gleiche Manier der Anhäufung bösartiger Beschuldigungen auf ein verhasstes Haupt, die wir in den Resten seiner politischen Pamphlete wiederfinden, wenn er von Theokrit von Chios spricht oder von Harpalos und seinem Treiben[2]. Seine Geschichtsschreibung wird ihm eben auch zum Pamphlet. Die Verve des verdächtigenden Advocaten und des angreifenden oder denuncirenden Publicisten lässt er in die Geschichtserzählung hinüberfliessen, und hiernach schmeckt denn auch, wo er lebhafter wird, sein sprachlicher Ausdruck, sein Styl, der

[1] Vgl. etwa fr. 95; 117; 133; 135; 136; 155; 236; 238 u. a.

[2] Reste der als Sendschreiben verfassten συμβουλαὶ πρὸς Ἀλέξανδρον: fr. 276. 277. 278.

hierbei an Würde ebensoviel verliert, wie er an Lebendigkeit gewinnt. Wer könnte die rednerische Schule (und wahrlich nicht die philosophische) verkennen in seinem Ausdruck überall? Wer im Besondern die ἀγωνιστικὴ λέξις (und nicht die γραφική) in den Invectiven gegen einzelne Männer, aber auch in breiteren Beschreibungen, wie z. B. fr. 125; 249? Auch die Unbedenklichkeit in der Verwendung niedriger, roh die Sache kennzeichnender Worte hat er mit den Rednern seiner Zeit gemein, bei ihnen hat er sich an diese Derbheiten gewöhnt. Die zimpferliche Art des Isokrates in der ἐκλογὴ ὀνομάτων hat er, wo er in Feuer kommt, völlig fahren lassen. Er folgt dem Beispiel der in heftigem Kampfe stehenden Redner vor Gericht und in der Volksversammlung. Diesen war damals die unverhüllte Bezeichnung des Vulgären und Schmutzigen ganz geläufig geworden. Wie unbedenklich greift nicht Demosthenes in den Koth, wenn er den Gegner treffen will.
119 τοῦτο δὲ καὶ φύσει κίναδος τἀνθρώπιόν ἐστιν, οὐδὲν ἐξ ἀρχῆς ὑγιὲς πεποιηκὸς οὐδ' ἐλεύθερον, αὐτοτραγικὸς πίθηκος, ἀρουραῖος Οἰνόμαος, παράσημος ῥήτωρ. Derber ist auch Theopomps Ausdruck nicht. Aeschines bleibt seinem Todfeinde nichts schuldig. Σκύθης heisst er ihm, ἄνθρωπος γόης καὶ πονηρός, συκοφάντης βάρβαρος, θηρίον[1], und wie oft Βάταλος und κίναιδος, wie er denn, gleich Theopomp, mit Vorliebe dem Gegner sittliche Unreinheit vorwirft; er bittet gehorsamst um Erlaubniss, den Demosthenes nennen zu dürfen κίναιδον καὶ οὐ καθαρεύοντα τῷ σώματι, οὐδ' ὅθεν τὴν φωνὴν ἀφίησιν. Dinarch strebt den grossen Vorbildern nicht ohne Erfolg in der Rüpelhaftigkeit des Ausdrucks nach; und es scheint, dass, mit wenigen Ausnahmen, dies überhaupt damals der Ton der Rednerbühne Athens war[2]. Das war die Schule des Theopomp: nicht den Philosophen sondern den Redner, den Advocaten und Publi-

[1] θηρίον ist damals bereits ganz geläufiges Kosewort für den gerichtlichen Gegner. So macht sich auch Theopomp nichts daraus, Philipps Genossen θηρία zu nennen: fr. 249.

[2] Man weiss ja, was von der Art des Demades berichtet wird, oder der des Aristogeiton. Selbst der Verfasser der Rede gegen Aristogeiton (Demosth. XXV) verfällt, bei aller sonstigen steifleinenen Biederkeit und Grandezza, in den λοιδορίαι gegen den Angeklagten, in diesen Ton.

eisten hört man in seiner Geschichtschreibung reden[1].

Wir würden einen falschen Zug in das litterarische Antlitz des Theopomp zeichnen, wenn wir ihn in seinem Geschichtswerk für einen Anhänger und Nachahmer der Kyniker ausgeben wollten.

Und damit nun im Besondern glaublich werde, dass Theopomp in der Erzählung von der Μεροπὶς γῆ nicht Plato, sondern vielmehr, wie Hirzel annimmt, kynische Vorbilder im Auge gehabt habe, würden starke Beweise nöthig sein. An diesen aber fehlt es gänzlich[2]. Zunächst ist ja klar, dass für

---

[1] Die Alten haben dies nicht verkannt. *Theopompus*, sagt Quintilian *Instit.* 10, 1, 74 *oratori magis similis, ut qui, antequam est ad hoc opus sollicitatus, diu fuerit orator.* Mit der Δημοσθένους δεινότης vergleicht Theopomps πικρότης καὶ τόνος, besonders in seinen Schmähungen gegen Staaten und Feldherren, Dionys. Halic. *ep. ad Pomp.* 6, 9. 10.

[2] Hirzel (p. 382 ff.) nimmt an, auch in der Form seiner Erzählung sei Theopomp von kynischen Vorbildern abhängig. Mythische Personen in Unterredung vorzuführen habe er von Antisthenes gelernt. Nun haben wir in Wahrheit kein Mittel, uns das Aussehen und die Einkleidung Antisthenischer διάλογοι zu vergegenwärtigen. Ob im Ἡρακλῆς wirklich Herakles im Dialog mit anderen Figuren der Sage vorkam, ist ganz ungewiss; es ist ebenso möglich, dass (immer oder zumeist) nur von ihm geredet wurde. So muss wohl im Κῦρος mindestens nicht ausschliesslich die Scene in Persien und die Personen des Gesprächs Kyros und die Seinigen gewesen sein, da doch von Alkibiades darin viel geredet wurde (fr. 9. 10 Mull.). Ἀσπασία kann, den Fragmenten nach, schwerlich ein Gespräch mit A., sondern nur eines über sie gewesen sein. Warum sollte es in Dialogen, die nach Personen der Fabelwelt benannt sind, anders gewesen sein? Aus den nackten Titeln lässt sich gar nichts schliessen. Der würde ja sehr irren, der aus den Titeln der pseudoplatonischen Dialoge Μίνως, Ἵππαρχος schliessen wollte, dass Minos oder Hipparch in diesen selbst redend vorgekommen seien. — Hirzel meint sogar den Dialog des Antisthenes bestimmt bezeichnen zu können, aus welchem dem Theopomp die Anregung zu seiner Erzählung gekommen sei. Bei Laert. 6, 18 wird unter den Schriften des Antisthenes eine genannt mit der Aufschrift: Ἡρακλῆς ἢ (καὶ Welcker) Μίδας. Wir wissen nichts von dem Inhalt dieser Schrift, aus ihrem Titel kann man aber eben soviel abnehmen, dass jedenfalls von der Unterredung des Silen und Midas darin nicht wohl die Rede gewesen sein kann: was hätte dabei Herakles zu suchen? — Neben solchen, völlig in die Luft gebauten Annahmen und Combinationen soll es, nach Hirzel p. 384, 'nur eine Möglichkeit' sein, dass Theopomp sich in der Geschichte von der Begegnung des Silen und Midas an Aristoteles angelehnt habe. Was von irgend einem Kyniker sich auch nur mit irgend einem Scheine thatsächlicher Berechtigung nicht behaupten oder auch nur vermuthen lässt, dass er vor Theopomp Silen und Midas im Gespräch zusammenführte, das wissen wir

120 eine πόλις, wie die der Μάχιμοι ist, in kynischen politischen Idealen keine Stelle war noch sein konnte. Ein Volk von Eroberern, im Kriege die Nachbarvölker unterjochend, wie Theopomps Μάχιμοι, wäre gar nicht denkbar, wo der Idealzustand der Kyniker, eine heerdenartige Vereinigung der ganzen Menschheit, ohne abgegrenzte und einander entgegengesetzte
121 Staaten, eigentlich ein staatloser Zustand, eine einzige grosse Anarchie, bestünde. Die Μάχιμοι stellen geradezu das Gegentheil des kynischen Ideals dar[1]: die Εὐσεβεῖς, die wenigstens darin dem kynischen Ideal entsprechen, dass ihnen der Krieg unbekannt ist[2], stellen darum noch nicht mehr ein Abbild des Ideals einer πόλις nach kynischen Wünschen dar, wie man es (nach Zellers Vorgang), gewiss mit Recht, in Platos Bericht von einem 'gesunden' Naturstaat, *Rep.* II cap. 11. 12 nachgezeichnet glaubt. Dort fehlt gerade das, was die Εὐσεβεῖς auszeichnet, die δικαιοσύνη (Plat. 371 E, 372 A): dagegen fehlt es dort keineswegs an Arbeit und Mühe (wie dies auch in einem kynischen Wunschzustande sich von selbst versteht): es giebt u. A. eine streng arbeitende Classe der γεωργοί (369 E etc.); wogegen die Εὐσεβεῖς des Theopomp λαμβάνουσι τοὺς καρποὺς ἐκ τῆς γῆς ἄνευ ἀρότρων καὶ βοῶν, γεωργεῖν δὲ καὶ σπείρειν οὐδὲν αὐτοῖς ἔργον ἐστί. Dieser Eine Zug würde genügen, völlig deutlich zu machen, dass in den Εὐσεβεῖς Theopomp, weit entfernt, kynische Ideale verkörpern zu wollen,

von Aristoteles (fr. 37 Ar. pseud.) ganz gewiss. Und da soll, was vor Augen liegt, die Aufnahme des von Aristoteles für litterarische Verwendung vorgebildeten Motivs durch Theopomp, nur eine 'Möglichkeit', was auf gar nichts weiter als der allgemeinsten Denkmöglichkeit beruht, die Annahme, dass ein Kyniker die gleiche Situation ausgemalt habe, beinahe eine sichere Thatsache sein? Das Beispiel des Aristoteles würde zudem allein schon genügen, um darzuthun, dass Theopomp, um überhaupt mythische Figuren im Zwiegespräch vorzuführen, kynischer Vorbilder durchaus nicht bedurfte.

[1] Dass der von den Kynikern vielgepriesene πόνος sich in dem Leben der Μάχιμοι wiederfinde (Hirzel p. 380), lässt sich nicht behaupten: unter diesem πόνος verstanden die Kyniker alles andere eher als Krieg und Kriegsmühe.

[2] In dem Naturstaat der Kyniker wird der πόλεμος vermieden: Plato *Rep.* 372 C. Erst in der aus jenem durch Entartung hervorgehenden φλεγμαίνουσα πόλις findet auch πολέμου γένεσις statt: 373 E. Man sieht, wie wenig die Μάχιμοι in die kynische πόλις passen würden.

einfach das Schlaraffenleben Gestalt gewinnen lässt, wie es die alten und zahlreichen Schilderungen vom goldenen Zeitalter auf Erden oder — in einer Spiegelung irdischer Wünsche in den Wolken einer an Zeit und Ort nicht gebundenen Phantasie — von dem Leben auf den Inseln der Seligen vorgezeichnet hatten. Da ist es ja stets so, dass καρπὸν ἔφερε ζείδωρος ἄρουρα αὐτομάτη[1] und alles ganz so verläuft, wie in Theopomps πόλις Εὐσεβής. Man braucht sich, statt aller andern, nur Hesiods Schilderung im Einzelnen anzusehn (*Op.* 112 ff.), um das völlige Gegenbild zu Theopomps Darstellung zu finden. Dass er sich an die Wunschbilder von der ältesten Menschheit zugleich und der in den τόπος εὐσεβῶν oder die μακάρων νῆσοι aufgenommenen Auserwählten anlehne, hat obendrein Theopomp selbst deutlich genug gemacht, indem er die Be- 122
wohner dieser πόλις die Εὐσεβεῖς nennt. Zu ihnen kommen denn auch, nicht allegorisch, sondern eigentlich geredet, die Götter in eigener Person: wie zu den Phaeaken, den Hyperboreern, den Menschen des goldenen Zeitalters (s. *Griech. Roman* 212, 1), den Bewohnern der Inseln der Seligen (Pind. *Ol.* 2, 76; Quint. Smyrn. 11, 224 ff.), aber wahrlich nicht zu der Bevölkerung der kynischen ὑῶν πόλις[2].

Theopomp hat sich nicht in grosse Kosten gestürzt, um Plato zu überbieten; er entlehnt die Züge zu dem doppelten Idealbilde, das er dem doppelten Idealbilde des Plato entgegenstellt, aus nahe zur Hand gelegenen Quellen; nur eben aus kynischen Schilderungen hat er gar nichts sich aneignen wollen[3]: es muss wohl nichts darin seinem eigenen Ideal ent-

[1] Charakteristisch ist, dass zuerst bei Arat, dem Stoiker (*Phaen.* 112), βόες καὶ ἄροτρα den Menschen des goldenen Zeitalters den Lebensunterhalt gewinnen helfen müssen (s. Graf, *de aur. aet.* p. 50. 55).

[2] Die, in einem angeblichen Ausspruch des Antisthenes (Stob. *Flor.* ed. Mein. IV 199, 17) gebrauchte, rein metaphorische Wendung, dass der (kynische) φιλόσοφος geeignet sei θεοῖς συμβιοῦν, genügt Hirzel 381, 2, um auch diesen Zug der Erzählung des Theopomp aus kynischen Quellen abzuleiten. Wozu aber so ängstlich nach weitabliegenden angeblichen Aehnlichkeiten haschen, die in Wahrheit gar keine Aehnlichkeiten sind, und vor den wirklichen und handgreiflichen Aehnlichkeiten, die nur freilich auf alles andere eher als kynische Quellen für Th. hinführen, die Augen schliessen?

[3] Wo in einzelnen Zügen Theopomps Schilderung der Εὐσεβεῖς und die Darstellung des kynischen Naturstaates bei Plato *Rep.* II sich ähn-

sprochen haben. Man muss ja annehmen, dass auch er, gleich Plato, eine Tendenz in seinen Darstellungen innegehalten habe; welcher Art sie im Genaueren war, gestatten uns die dürftigen und eben hierauf gar nicht bedachten Mittheilungen des Aelian nicht mehr zu erkennen; dass sie altvolksthümlichen Vorstellungen und Wünschen näher sich hielt als philosophischen Forderungen, schimmert aber noch deutlich durch. Neben und vor der Tendenz war ihm aber unfraglich das reine Märchenspiel und dessen vergnügliche Darstellung Haupt-
123 augenmerk[1]. Wie ihm nun selbst hierbei Plato und die Phantasiegaukelei, der dieser sich παίζων καὶ σπουδάζων ἅμα so gern überlässt, vorschwebt, möge ein letztes Beispiel erläutern.

An der äussersten Grenze des Landes der Μέροπες liegt, nach Theopomp, ein Schlund, genannt Ἄνοστος, über dem nicht Finsterniss noch Tageslicht, sondern ein mit einer trüben Röthe versetzter Dunst lagert. Jeder merkt wohl: das ist jener Ort *che non lasciò giammai persona viva*, der Abgrund des Todtenreiches[2]. Hier ziehen sich zwei Flüsse herum, der Fluss der Ἡδονή und der der Λύπη. An ihnen stehen Bäume eigener Art. Die Früchte der am Trauerstrome stehenden Bäume machen den von ihnen Geniessenden in Thränen hinschmelzen, bis er stirbt. Wer von den Früchten der Bäume am Luststrome isst, vergisst alles, wonach ihn früher verlangte und was er liebte; er wird wieder jung, erlangt die schon durchlebten Tage noch einmal, und so wird er vom Greis ein

lich sehen, erklärt sich das ganz einfach daraus, dass auch jene Kyniker Einzelnes aus den herkömmlichen Schilderungen des goldenen Zeitalters in ihre Darstellungen verwoben. Aus Kynikern brauchte gerade dies Th. nicht zu entlehnen.

[1] Dionys *ep. ad Pomp.* 6, 11 findet in der Erzählung von Midas und Silen πολὺ τὸ παιδιῶδες. Dieses 'Kindische', rein in Wunderberichten Spielende muss darin stark überwogen haben. Dionys ist ja ein besonderer Schätzer der 'Philosophie' des Theopomp (p. 65. 4 ff. Us.); wenn auch er in jener Erzählung nur das παιδιῶδες stark vertreten findet, so muss eben die 'Philosophie' hier bedenklich zurückgetreten sein.

[2] Dahin passt auch allein jenes trübe Dämmerlicht, das populäre Dichtung (nach dem Vorgang der Odyssee λ 14 ff.) im Lande der Abgeschiedenen herrschen lässt. S. die Beispiele in meinem *Griech. Roman* 194 Anm. Hirzel (381, 3) findet selbst hier seine Kyniker wieder: jener Dunst sei 'auf den τῦφος der Kyniker zu deuten'. Das dürfte doch schon mehr als erlaubt 'sinnig' sein.

Mann in seiner ἀκμή, dann Jüngling, Knabe, Kind und erlischt zuletzt in's Nichts.

Diese sonderbare Vorstellung einer Entwicklung nach rückwärts findet man vor Theopomp schon ausgeführt bei Plato im Πολιτικός[1]. Wenn das Weltall, heisst es da, in einer grossen ἀνείλιξις τοῦ παντός, die vom δημιουργός ihm gegebene Drehung selbständig nach entgegengesetzter Richtung zurücklegt, findet auch mit seinen Bewohnern eine grosse Veränderung statt: auch sie legen, von dem Punkte aus, auf dem sie beim Beginn der Rückwärtsdrehung stehen, ihre Lebenszeit rückwärts wieder zurück; die weissen Haare des Greises werden wieder schwarz, der Bart des reifen Mannes verschwindet, die Wangen werden wieder glatt, die Gestalt des Jünglings wird Tag für Tag kleiner, er wird allmählich an Leib und Seele wieder zum neugeborenen Kinde und dieses schwindet 124
zusammen und vergeht zuletzt in Nichts[2].

Dass Plato diesen wunderlichen Scherz[3] anderswoher entlehnt habe, ist nicht nachweisbar, auch nicht wahrscheinlich, da er aus dem von ihm selbst ersonnenen μῦθος, in dem er vorkommt, mit Nothwendigkeit sich ergeben musste. Theopomp hat also auch hier an Plato sich angelehnt. Er bringt dessen Erfindung nicht ungeschickt in Zusammenhang mit anderen, volksthümlicher Sage entlehnten Erdichtungen. Die zwei, um den Ort der Nimmerwiederkehr sich windenden Flüsse sammt den an ihren Ufern stehenden Zauberbäumen entsprechen ersichtlich dem, was Dichter und Theologen längst gefabelt hatten, von den Hadesflüssen, dem Λήθης ποταμός (s. *Psyche* 290, 2 <I[2] 316, 2>)[4], den Quellen der Lethe und der Mnemosyne, die es, als am Eingang zu einem localisirten Hades, im Trophoniosheiligthum zu Lebadea gab (Paus. 9, 39, 8), wie

[1] Diese platonische Ausführung lag mir schon *Griech. Roman* 207, 1 in Erinnerung, ich konnte mich aber ihres Fundorts nicht entsinnen.

[2] *Polit.* p. 270 C—E.

[3] Denn eine παιδιά ist das Ganze (p. 268 D), in dem Sinne, in dem die mythische Gestaltung eines ernst gemeinten, zur Klarheit begrifflichen Ausdrucks aber nicht durchgeläuterten Gedankens dem Plato durchweg als Spiel und Scherz gilt.

[4] Den Λήθης ποταμός hatte man auch in Lusitanien localisirt: Flor. 1, 32, 12; Plin. *n. h.* 4, 115; Strabo 3 p. 153; Plut. *Q. Rom.* 34. — Die Quellen Κλαίων und Γελῶν bei Kelaenae: Plin. *n. h.* 31, 19.

auch am Eingang des ausserweltlichen Hades (Kaibel, *Epigr. lapid.* 1037)[1]. Theopomps ἡδονῆς ποταμός ist eben der Fluss Lethe: wer von den an ihm wachsenden Früchten kostet, λαμβάνει λήθην, sagt Aelian, alles dessen was er liebte und erstrebte. Dem entsprechend ist der λύπης ποταμός der Mnemosynequelle nachgebildet oder gleichgesetzt: wer gar nichts vergessen kann von dem, was ihm im Leben begegnet ist (vornehmlich, wie es in der Sache liegt, von traurigen Erlebnissen), verfällt dauernder und aufzehrender λύπη. Wer dagegen, ganz der Gegenwart lebend, alles, was den Inhalt seines früheren Lebens ausmacht, vergisst und preisgiebt, der verliert aus seinem eigenen Dasein nach und nach, zugleich mit dem Inhalte, ohne den sie nichts sind, die Abschnitte seiner früheren Entwicklung, Mannesalter, Jünglingszeit und Kindheit: zuletzt wird er selbst ein Nichts.

125 Dass hier in allegorischer Umkleidung eine Lehre gegeben werden solle, läge nahe anzunehmen. Nicht nur Lethe, auch die sonst in mystischer Dichtung (aus der sie eigentlich stammt) als lebenspendend und lebenerhaltend gepriesene Quelle des Gedächtnisses, hier mit dem Strom der Trauer gleichgesetzt, bringt Unheil und Tod. Was soll denn aber statt beider empfohlen werden? etwa etwas wie eine neutrale εὐεστώ, von der Demokrit gesprochen hatte? aber auch die schützt doch nicht vor dem Tode, zu dem λύπη und ἡδονή führen. Auf jeden Fall ist von kynischer Weisheit auch hier nicht das Geringste zu spüren[2]. Und man thut dem Theopomp wohl

---

[1] Merkwürdig nahe kommt dem Theopompischen Bericht, was Pomp. Mela 3, 107 erzählt von zwei Quellen auf einer der *insulae fortunatae: alterum qui gustavere, risu solvuntur in mortem; ita affectis remedium est ex altero bibere.* Möglich, dass hier schon Theopomps Erzählung benutzt und umgebildet ist.

[2] Läge irgend etwas Kynisches zu Grunde, so müsste vor Allem die ἡδονή, nach kynischem Credo das schlimmste der Uebel, besonders schlecht wegkommen. Hirzel p. 380 wünscht denn auch, dass man in Theopomps Darstellung noch grössere Feindschaft gegen die ἡδονή als gegen die λύπη ausgedrückt finde. Ich kann davon nichts bemerken: ob es besser sei, vor übergrosser λύπη sich zu Tode zu heulen, oder vor allzugrosser ἡδονή sein Leben wieder rückwärts bis zum Kindesalter zu durchleben und dann zu sterben — das zu entscheiden wird wohl Geschmacksache sein. Ich würde das Zweite vorziehen. Offenbar soll beides als Todesursache gleichmässig verdächtigt werden. Darin läge wiederum nichts

kaum Unrecht, wenn man annimmt, dass er auch hier hauptsächlich an der Verschlingung und Combinirung märchenhaft phantastischer Züge ein Gefallen hatte, durch die dem Leser eine Anweisung auf einen 'tieferen Sinn' lockend entgegenscheinen mochte, dessen volle Entwicklung aber der πατὴρ τοῦ μύθου weislich unterliess oder dem gutherzigen Leser selbst anheimstellte. *πολλὰ καὶ λαθεῖν καλόν*, besonders was man besser nicht ganz zu Ende denkt und in helles Licht stellt, weil sich dann zeigen würde, dass es schief angelegt ist.

2.

In einem Aufsatz, dem er den Grosses verheissenden Titel 'Der antike Roman vor Petronius' gegeben hat (Hermes 27, 345 ff.), bemüht sich K. Bürger, nachzuweisen, dass schon 126
vor Petronius in g r i e c h i s c h e r Litteratur ein realistischer Roman vorhanden gewesen sei. Wenn da zunächst schon durch die Existenz des Romans des Petron als 'bewiesen' gelten soll, dass diesem griechische Romane gleichen Charakters vorangegangen seien, so hat dieser Beweis ungefähr ebensoviel Werth, als wenn Jemand nach gleicher Logik 'bewiese', dass die Satire des Lucilischen Typus in griechischer Litteratur nicht nur gewisse Anregungen, sondern ihr voll entwickeltes Vorbild gefunden haben müsse, da es einen *Graecis intacti carminis auctor* unter Lateinern nun einmal nicht gegeben haben könne[1].

---

specifisch Kynisches. Soll ein μέσον zwischen beiden empfohlen werden, so würde das eher z. B. an Speusipp erinnern, kynisch wäre daran gar nichts. Es führt aber nichts darauf hin, dass Th. hier irgend welcher Philosophie oder Quasiphilosophie das Wort habe reden wollen: er scheint sich mit der Umdeutung der λήθη in ἡδονή, der μνημοσύνη in λύπη und der Ausmalung der so entstehenden Vorstellung begnügt zu haben, ein etwaiges *fabula docet* sich auszudenken den Lesern überlassend.

[1] Wenn das Vorhandensein griechischer R o m a n e, die Petrons Vorbild hätten sein können, nicht nachgewiesen und nicht einmal wahrscheinlich ist, so ist damit natürlich nicht ausgeschlossen, dass Petron in eingelegten N o v e l l e n griechische Vorbilder, deren es eine Fülle gab, benutzt oder nachgeahmt haben könnte. Für Herrn B. (p. 356, 1) ist ein solcher Vorgang nun sofort 'vollständig evident' in einem Falle, 'überaus wahrscheinlich' in einem andern. 'Ueberaus wahrscheinlich' ist ihm die Benutzung einer g r i e c h i s c h e n Quelle für die bei Petron 85—87 erzählte Geschichte, aus dem eigenthümlichen Grunde, weil deren

127 Um so billigen Preis war nicht einmal das Recht zu der 'Hypothese' des einstigen Vorhandenseins realistischer griechischer Romane zu gewinnen. Im Uebrigen wäre es ja keineswegs überraschend, wenn sich wirklich die Spuren eines realistischen Romans in jener hellenistischen Periode zeigen sollten, in der die Seele der poetischen Darbietungen (selbst der mythologischen) der Realismus war, und so mancherlei Ansätze zu einer Prosadichtung dieser Art gemacht wurden: ich selbst habe sie theilweis aufgezählt, *Griech. Roman* 247 ff. Jedermann wird jetzt die Mimen des Herondas hinzuzählen. Mit alledem ist die Existenz eines wirklich so zu nennenden Romans realistischen Styles nicht nachgewiesen; war er vorhanden, so müssten seine Spuren sich seltsam tief verstecken. Gelänge Jemanden dennoch eine solche Nachweisung, so würde man nur dankbar sein können. Aber freilich wären dazu ganz andere Mittel erforderlich, als hier zur Verfügung standen. Bürger weiss aus Eigenem nur ein Körnchen heranzubringen, und dieses ist taub und nicht keimfähig.

Mit grösster Zuversicht behauptet er, die Μιλησιακά des

'Grundgedanke' wiederkehre bei — Boccaccio (*giorn.* III *nov.* 10), dessen, vielleicht einem Fabliau nachgebildete Erzählung (es ist die bedenkliche, vielfach — schon von Sacchetti *nov.* 101 — nachgeahmte Eremitengeschichte, *come il diavolo si rimette in inferno*) obendrein mit der des Petron keine Verwandtschaft hat, am wenigsten in der Pointe oder dem 'Grundgedanken' des Ganzen. Dass die 'Matrone von Ephesus' von Petron (111. 112) aus einer griechischen Sammlung entnommen sei, folgt nach B. 'mit vollständiger Evidenz' 'aus den Parallelerzählungen bei Phaedrus (*Append.* 13) und fab. Aesop. 109 Halm'. Hier bringt B. allzu unbedachtsam zu Markte, was er in meinem Vortrag über griech. Novellendichtung p. 66 angetroffen hatte. Von den dort genannten zwei *fabulae* ist die griechische — nicht sowohl eine Parallelerzählung zu Petrons Bericht als eine späte Verballhornung desselben — bei der Frage nach der Quelle des Petron nicht ohne Weiteres verwendbar: sie ist vor byzantinischer Zeit nicht nachweisbar, unsere Fabelsammlungen haben sie aus der (ihrem Inhalt nach nicht einmal rein griechischen) Vita Aesopi p. 299, 8 — 300, 7 Eb. entnommen. Aus der wirklichen Parallelerzählung in den Perottinischen Fabeln des Phaedrus folgt wiederum nichts für griechischen Ursprung der Geschichte. (Vgl. übrigens meine Ausführungen in der Jenaer Litteraturz. 1877, Art. 408). Möglich bleibt ein solcher immerhin. Um aber eine solche Möglichkeit auch nur zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit zu erheben, bedarf es einiger Studien, ohne welche durch noch so selbstgewisse Behauptungen nichts auszurichten sein dürfte.

Aristides seien ein solcher Roman gewesen, wie wir ihn suchen. Als 'Roman' findet man ja allerdings dieses Buch in älteren Darstellungen griechischer Litteraturgeschichte zumeist bezeichnet. Mir schien[1] und scheint das Wenige, was wir von den Μιλησιακά erfahren, vielmehr darauf hinzuweisen, dass in ihnen Aristides eine Reihe selbständig in sich abgeschlossener Erzählungen, die wir Novellen nennen würden, nur lose verbunden neben einander gestellt habe. Dies scheint einer genaueren Ausführung zu bedürfen.

In der Aufzählung erotischer Schriften, die Ovid, zu seiner eigenen Entschuldigung, im 2. Buche der Tristia giebt, liest man V. 413 f.:

Iunxit Aristides Milesia crimina secum,
pulsus Aristides nec tamen urbe sua.

Der erste dieser Verse macht der Erklärung Schwierigkeiten, denen man durch eine Fülle von Verbesserungsvorschlägen auszuweichen versucht hat, die einander in Unwahrscheinlichkeit überbieten. Es handelt sich aber darum, die kritisch ganz unverdächtigen Worte richtig zu verstehn. Merkel macht zwei Versuche zur Erklärung, denen er aber freilich (in der kleinen Ausgabe) eine Textveränderung mit Grund 128
immer noch vorgezogen hat. Die Worte könnten bedeuten: *Milesiis criminibus* (den erotischen ἀκολαστήματα der Milesier), *quae descripsit, suum crimen adiecit Aristides.* Dies bedarf wohl keiner Widerlegung. Oder es sei (mit anderen Auslegern) zu verstehn: Ar. habe die *Milesia crimina* an seine Person geheftet, indem er sie von sich selbst erzählt habe. Ob Ovid einen solchen Sinn in einem zugleich so saloppen und so dunklen Ausdruck ausgeprägt haben könne, braucht nicht untersucht zu werden. Denn diese Erklärung (der sich auch Bürger p. 354 anschliesst) ist sachlich unhaltbar. Wie man längst bemerkt hat, ergiebt sich aus [Lucian.] *Amor.* 1[2] mit voller

[1] Ueber griech. Novellendichtung und ihren Zusammenhang mit dem Orient (*Verh. der 30. Philologenvers.* [1875] p. 59. 60 <= *Griech. Roman*^{2} p. 584 ff.>).

[2] Lykinos zu Theomnestos, der ihm ἐξ ἑωθινοῦ Liebesgeschichten erzählt hat: πάνυ δή με ὑπὸ ὄρθρον ἡ τῶν ἀκολάστων σου διηγημάτων αἱμύλη καὶ γλυκεῖα πειθὼ κατηύφρανεν, ὥστ' ὀλίγου δεῖν Ἀριστείδης ἐνόμιζον εἶναι τοῖς Μιλησιακοῖς λόγοις ὑπερκηλούμενος. Die unberechtigte Vermuthung,

Bestimmtheit, dass Aristides die ἀκόλαστα διηγήματα, die er vortrug, nach seiner Fiction von anderen sich hatte erzählen lassen. Sie hatten also nicht ihn selbst zum Helden[1].

Es bleibt, so viel ich sehe, nur eine Möglichkeit der Erklärung übrig. *secum* bezieht sich nicht auf Aristides, sondern auf *Milesia crimina* zurück. *Se* hat hier die reciproke Bedeutung, die es in der Verbindung: *inter se* regelmässig hat, auch in *secum* nicht selten[2]; *secum* vertritt also das dem Verse weniger bequeme *inter se*. *Milesia crimina* sind (wie schon N. Heinsius richtig verstand) die milesischen Nichtsnutzigkeiten, d. h. die nichtsnutzigen milesischen Erzählungen. (So heissen unten, V. 508, *crimina* die Mimen selbst, in denen *crimina* — erotischer Art — vorkommen). Solche *crimina*, ἀκόλαστα διηγήματα in der Mehrzahl, 'verband Aristides mit einander'. Hiernach ist seine Thätigkeit zu denken nicht als die eines Dichters eines Romans mit einheitlichem Thema, sondern als
129 eines Sammlers und Zusammenstellers mehrerer, in sich selbständiger erotischer Erzählungen (deren Stoff er wohl gar nicht selbst erfand, so wenig wie die italienischen Novellisten die meisten ihrer Erzählungsstoffe); die Vereinigung und Verknüpfung solcher 'Novellen' war sein Werk[3].

Hiermit stimmt es völlig überein, wenn in den Einleitungsworten der Metamorphosen des Apuleius als die Eigenthümlichkeit der 'Milesischen Erzählungsart' bezeichnet wird das

---

es sei Ἀριστείδην σ' ἐν. εἶναι zu schreiben (*Gr. Novell.* p. 60), hätte ich unterdrücken sollen.

[1] Auch gedenkt Ovid solcher Autoren *qui concubitus non tacuere suos* erst V. 418. Der vorher genannte Ar. gehörte also nicht zu ihnen.

[2] *secum certamina* 'Kämpfe unter einander' Sil. It.; *paria secum* 'einander gleich' Plin.; *coniunctis secum (= inter se) manibus* Acro. Diese und andere Beispiele bei Thielmann, *Archiv f. lat. Lexicogr.* 7, 381. Die Ausdrucksweise eignet mehr dem *sermo cottidianus*; aber Ovid bleibt ja diesem in den Gedichten, die er im Exil schreibt, noch näher als in seinen früheren Werken. <*secum* verbunden mit *inter se* wird völlig gleich diesem, also = mit einander Ovid Metam. I 388. Vgl. auch *ex se* = ἐξ ἀλλήλων Lucr. III 137.>

[3] Und der besondere Vorwurf, der in Ovids Worten dem Ar. gemacht werden soll, liegt eben darin, dass er von solchen *crimina* nicht eines oder das andere vorgetragen, sondern gleich einen ganzen Haufen versammelt habe, indem er die bis dahin vereinzelten Geschichten in einer Sammlung vereinigte.

Zusammenfügen abwechselnder Geschichten. *At ego tibi sermone isto Milesio varias fabulas conseram.* Es ist hier nicht die Rede von dem, was Bürger p. 352 allzu fingerfertig unterschiebt, einer *varietas rerum* innerhalb einer einheitlichen Erzählung, einer einzigen *fabula*, sondern von der Verknüpfung mehrerer und verschiedenartiger für sich selbständiger Geschichten mit einander. Darüber kann ja kein Streit sein, die Worte des Apuleius sowohl das *conserere*[1] als das *varias fabulas* sagen es ohne jede Zweideutigkeit. Thöricht wäre es, zu behaupten, Apuleius habe sein eigenes Werk, die Metamorphosen, in denen die märchenhafte Grunderzählung fortwährend durch andere, selbständig in sich abgeschlossene Erzählungen, Novellen und Märchen, unterbrochen wird, nicht als eine solche Verbindung vieler *fabulae* von ganz verschiedenen Themen bezeichnen können: in dieser Verbindung und Mischung liegt ja gerade die Eigenthümlichkeit des Werkes. Als 'einheitliche Composition' bezeichne A. selbst sein Werk, meint Bürger p. 353, durch den Singular *sermo Milesius*. Sonderbar! In demselben Satze, in dem als das Wesen eines *sermo Milesius* — einmal zugestanden, das Wort bedeute nicht, wie ich meine, die Erzählungsweise eines Verfassers von Μιλησιακά *(sermo qualis esse solet Milesiarum)*, sondern, wie Bürger annimmt, eine Milesische Erzählung — deutlich dieses bezeichnet wird, dass er n i c h t einheitlich sei, sondern ein Conglomerat von *variae fabulae*, soll der Singular, mit dem das einzelne Conglomerat, *iste*, d. h. dieser mein *sermo Milesius*, bezeichnet wird, aussagen, dass das Conglomerat kein Conglomerat, sondern eine 'einheitliche Composition' sei. Dar- 130
nach könnte man ja wohl eine Zusammenfassung einer begrenzten Anzahl selbständiger Berichte oder Erzählungen niemals, eben als Zusammenfassung, mit einem Namen im Singular bezeichnen.

Im Gegensatz zu Ovid und Apulejus, die uns die Μιλησιακά als eine Sammlung lose verbundener erotischer Erzählungen zu denken veranlassen, meint Bürger nun 'positiv

---

[1] E i n e Erzählung nach der Reihenfolge ihrer Theile zusammenstellen, heisst *fabulam s e r e r e* (z. B. Liv. 38, 56, 8); *fabulas c o n serere* bedeutet: mehrere selbständige Erzählungen mit einander verbinden.

nachweisen' zu können, dass das Werk eine einheitliche Composition, ein Roman gewesen sei. Er entnimmt diesen positiven Beweis den Worten des Ovid, *Trist.* 2, 443 f.:

Vertit Aristiden Sisenna, nec obfuit illi
historiae turpes inseruisse iocos.

Damit diese Worte irgend etwas 'beweisen' könnten, müsste jedenfalls ihr Sinn deutlich festgestellt sein. Es fehlt viel daran, dass er das sei. Die Erklärung, die, nach Anderen, Bürger (p. 354) so vorbringt, als ob sie die einzig denkbare wäre, ist just die allerverkehrteste. *historia* soll 'das Werk des Aristides' genannt sein. Darnach müsste denn Ovid von Sisenna den Unsinn behauptet haben, dass in das Werk des Aristides, dessen Inhalt ja eben *turpes ioci* im Ueberfluss waren, die *turpes ioci* er erst in seiner Uebersetzung 'eingefügt' habe *(inseruisse).* — Da Sisenna, der Geschichtschreiber, genannt ist, könnte man wohl am ersten geneigt sein, bei *historia* an sein, des Sisenna, Geschichtswerk zu denken. So meinte Nic. Heinsius (zu Trist. 2, 413), der Sinn der Worte sei: dem S. habe es nicht geschadet, dass er *turpes iocos, h. e. obscenas narrationes,* in seine Geschichtserzählung verflochten habe. An sich wäre eine Einflechtung erotischer Berichte in den geschichtlichen Vortrag, nach dem Vorbild mancher Geschichtschreiber der hellenistischen Periode, dem Nachahmer des Klitarch wohl zuzutrauen: dennoch sieht man leicht, was dieser Auslegung zu folgen widerräth. Ich glaube, dass Ovid sagen wollte: dem S. schadete es nicht, dass er in seiner Thätigkeit und Schriftstellerei zwischen die Geschichtschreibung — auch diese heisst ja *historia* — Liebesgeschichten, d. h. deren Beschreibung einschob, abwechselnd mit ernster Geschichte auch leichtfertige Novellen schrieb. Sollte aber auch unter *historia* das aus dem Griechischen übersetzte erzählende Werk des Sisenna zu verstehn sein, in dem er (ebenfalls nur übersetzend) jene *turpes ioci* vorbrachte[1]: so wäre über die Beschaffenheit

[1] Diese Erklärung wäre ersichtlich bei weitem nicht so absurd wie die oben erwähnte, nach der *historia* auf Aristides, *inseruisse* auf Sisenna vertheilt werden soll: *hist.* wie *inseruisse* bezöge sich auf den Uebersetzer, der mit beidem an die Stelle des Verfassers träte. Dennoch kann ich auch diese Erklärung nicht für die richtige halten, weil auch nach ihr

des Werkes, in dem die *ioci* vorkamen, und also auch des 131
Originals, der Μιλησιακά des Aristides, durch den Ausdruck *historia* noch nichts Bestimmtes ausgesagt. *historia* ist niemals technische Benennung eines 'Romans' gewesen[1]. Das Wort

von einem 'Einlegen' der *turpes ioci* in eine *historia* die Rede wäre, die doch eben aus jenen *turpes ioci* schon bestand.

[1] Eben darum ist es unmöglich, bei Apuleius *Flor.* p. 34, 4 und p. 12, 3 Kr., wo unter einer Reihe Apulejischer Schriften, die mit ihrem technischen Namen bezeichnet werden, auch *historiae* vorkommen, unter den *historiae* 'Romane' zu verstehen, die unter diesem Namen Niemand erkannt haben würde. Ap. redet dort eben von seinen historiae im eigentlichen Sinne, deren epitoma noch Priscian las. So nahm ich an im *Rhein. Mus.* 40, 90. K. Bürger, *Hermes* 23, 497 weiss es besser. Dass *historiae* kurzweg nicht technische Bezeichnung von 'Romanen' sei, erklärt er für eine durchaus unbegründete Behauptung. Das zeige, meint er, zunächst eine Stelle aus Apuleius Met. Dort heisst es 6, 29 p. 115, 1: *visetur et in fabulis audictur doctorumque stilis rudis perpetuabitur historia: asino vectore virgo regia fugiens captivitatem.* Hier versteht also B. — man sollte es nicht glauben — *historia* als 'Roman'! Vermuthlich hatte auch Plautus *Bacch.* 158: *satis historiarum* 'Romane' im Sinn, und ebenso alle die, welche das Wort *historiae*, ganz wie Apuleius hier, in der Bedeutung von Sagen, Fabeln, Stoffen irgend welcher Erzählungen anwenden: was bekanntlich sehr häufig geschieht. — Dass an der anderen, von B. angeführten Stelle, *de mag.* 30 p. 40, 8 *historiae* ebensowenig 'Romane' bedeutet, sondern einfach Berichte irgendwelcher Art in Prosa, erkennt Jeder, der die Worte des Ap. nur durchliest. — B. meint aber auch, dass jene zwei Stellen der Florida, für sich betrachtet, erkennen lassen, dass *historiae* 'Romane' bedeuten solle. Der 'Beweis' zeugt von bemerkenswerthem Scharfsinn. Weil p. 12, 3 genannt sind *historiae variae rerum,* so habe man an Romane zu denken. Also weil in Romanen *rerum varietas* vorkommen kann, so ist jede Erzählung, die *rerum varietas* hat, ein Roman. Natürlich, in richtigen *historiae,* in Erzählungen geschichtlicher Ereignisse kann *rerum varietas* nicht vorkommen. P. 34, 3 ff. denkt Apuleius nicht daran, wie B. sich vorstellt, die dichterischen oder der Dichtung sich nähernden Erzeugnisse seiner Muse aufzuzählen: gerade die *poemata omnigenus,* auf die er p. 12, 2 ff. hindeutet, lässt er hier grösstentheils fort. Er erwähnt die Gattungen der Schriftstellerei, in denen er mit altgriechischen Philosophen wetteifere (zu denen ja auch Epicharm gerechnet wurde). Wenn da, in Parallele mit Apuleius, Xenophon (wie üblich) als philosophischer Verfasser von *historiae* auftritt, so ist es natürlich ganz unmöglich, dabei an die durch die Cyropaedie verstreute Episode, *historia* im Singular, von Panthea und Abradates (die übrigens höchstens etwas wie eine 'Novelle' und kein 'Roman' ist) zu denken, an die Geschichtswerke des Mannes aber nicht zu denken. — Eben weil der Ausdruck *historia*, *historiae* eine specielle und technische Bezeichnung eines Romans oder einer Novelle nicht enthielt, brauchte, wer den romanhaften Charakter einer Erzählung deutlich bezeichnen wollte, den Namen *Milesiae* oder *mythistoriae,* allenfalls *argumenta.*

132 war und blieb technische Benennung eines Berichtes geschichtlichen Charakters und Inhalts, kann dann in weiterem Sinne Bezeichnung jeder 'Erzählung', auch fingirter Ereignisse, in Novelle oder Roman, Mythus oder Märchen sein[1]. Aber aus dem für sich stehenden Namen *historia* ist nicht zu erkennen, welcher Art die Erzählung war, und vollends gar nicht, ob sie, nach unserer Ausdrucksweise, ein Roman oder eine Novelle war. Auch der Singular *historia* kann sogut wie eine einzelne Erzählung bezeichnen ein aus lauter selbständigen Theilen zusammengefügtes Erzählungswerk, eine Sammlung von erzählenden Berichten, welchen Charakters immer. Diesen collectiven Sinn hat der Singular *historia* offenkundig in Titeln von Sammelwerken, wie der *naturalis historia* des Plinius (welche, als eine Vereinigung von *historiae*, von dem Neffen des Autors als *naturae historiarum triginta septem [libri]* bezeichnet werden kann), von Sammlungen mythischer Berichte, wie der *communis historia* des Lutatius (welches Werk auch als *communes historiae* citirt wird), der *sacra historia* des Ennius, griechisch in
133 Titeln wie dem der καινὴ ἱστορία des Ptolemaeus Heph., der παντοδαπὴ ἱστορία des Favorinus, der ποικίλη ἱστορία des Aelian u. s. w. bis herunter zu Palladius und seiner πρὸς Λαῦσον ἱστορία, *historia Lausiaca*, die aus lauter einzeln für sich stehenden ἱστορίαι sich zusammensetzt.

Auch wenn es eine Anzahl selbständiger Erzählungen

[1] Auch in der Anwendung des griechischen Wortes in weiterer Bedeutung folgt der lateinische Sprachgebrauch dem griechischen, in dem ἱστορία seinen, erst im Laufe der Zeit angenommenen engeren Sinn als Bezeichnung der 'Geschichtsschreibung' niemals ausschliesslich festgehalten hat. Zwar steht, in Eintheilungen der Erzählungsarten, dem πλάσμα und μῦθος die ἱστορία kurzweg als ἀληθῶν τινῶν καὶ γεγονότων ἔκθεσις gegenüber (Sext. Emp. *adv. gramm.* 363; ähnlich Andere), aber ἱστορία in weiterer Anwendung ist auch eine Bezeichnung aller drei Erzählungsweisen, selbst in gebundener Form: s. Asclep. Myrl. bei Sext. a. O. 252. So heissen, weil eine specielle Bezeichnung dieser Classe der Schriftsteller nicht eingeführt war, auch die Verfasser erfundener Geschichten, Novellen oder Romane, ἱστορικοί bei Suidas (so Philippus Amphipol., alle drei Erotiker des Namens Xenophon: s. *Griech. Roman* 346, vielleicht auch Posidonius Olbiopol., nach Gutschmids Vermuthung). Genauer heisst eine solche Geschichte δρᾶμα ἱστορικόν, ἐν ἱστορίας εἴδει πλάσμα (s. *Griech. Roman* 350, 1; 349, 4). ἱστορία kurzweg ist auch im Griechischen — man braucht es kaum zu versichern — niemals technische Bezeichnung eines Romans gewesen.

umschloss und zusammenfasste, kann also das aus dem Griechischen übersetzte Erzählungswerk des Sisenna eine *historia* heissen.

Wie hier der Singular *historia*, muss gleich darauf der Plural Μιλησιακά Herrn Bürger dienen, seine Behauptung, dass das Werk des Aristides eine einheitliche Composition war, zu erhärten. Weil auch Romane als Βαβυλωνιακά, Αἰθιοπικά u. s. w. benannt sein können, so kann, meint er, eine Sammlung lose verknüpfter milesischer Liebesgeschichten nicht Μιλησιακά genannt werden. Ueber diese Art der Argumentation ist ja kein Wort zu verlieren.

Aber, giebt Bürger vor (p. 353), 'jede Litteraturgeschichte' könne uns belehren, dass der lateinische Ausdruck *Milesia* Gattungsname sei für 'Roman', nicht für 'Novelle'. Ja, wenn es die kecken Behauptungen thäten! Man mustere doch die in Teuffels *Röm. L. G.* § 47, 1 und 370, 4 zusammengestellten Erwähnungen von *Milesiae* und *Milesiae fabellae* durch: aus keiner lässt sich etwas anderes entnehmen, als dass dies Bezeichnungen erfundener Geschichten und Schwänke leichtfertiger Art waren, ob 'Novellen' oder 'Romane' gemeint seien, ist kaum aus einer dieser Erwähnungen zu erkennen, und diese eine (Hieron. in Is.) spricht für die Bedeutung 'Novelle'[1].

[1] 'Vor allen' dort angeführten Stellen, versichert Bürger, seien es die bei Iul. Capitol. vit. Clod. Albini 11, 8; 12, 12 vorkommenden Erwähnungen von *Milesiae*, für welche die Bedeutung als Novellen 'gar nicht passen würde'. 11, 8 heisst es von Albinus: *milesias nonnulli eiusdem esse dicunt, quarum fama non ignobilis habetur quamvis mediocriter scriptae sint.* Das ist alles, was wir von den *Milesiae* des Albinus wissen; und Jeder sieht wohl, was die Behauptung werth ist, hier könnten nur Romane, nicht Novellen verstanden werden. 12, 12 sagt Severus in einem Briefe an den Senat: — *cum ille* (Albinus) *naeniis quibusdam anilibus occupatus inter Milesias Punicas Apulei sui et ludicra litteraria consenesceret.* Dass diese Worte, für sich betrachtet, keine Entscheidung darüber bringen können, ob unter *Milesiae*, überhaupt und in dem besonderen Falle des Apuleius, Romane von einheitlicher Composition oder lose verbundene Novellensammlungen zu verstehen seien — das sollte man doch nicht erst zu sagen brauchen. Die Entscheidung muss anderswoher (und namentlich aus den Einleitungsworten des Apuleius) gewonnen werden: wie sie auch ausfalle, jene Worte fügen sich einer jeden und beweisen gegen keine Entscheidung. — Wenn Martianus Capella p. 28, 7 f. Eyss. neben einander stellt: *mythos, delicias Milesias, historias*' so entspricht das völlig der sonst üblichen und bei Mart. Cap. p. 185, 14 ff. selbst

134 Ob Apuleius, der Met. 4, 32 p. 76, 25 sich selbst *Milesiae conditorem* nennt, als *Milesia* bezeichnen will die in das Gewebe seines bunten Erzählungswerkes eingeflochtene selbständige Geschichte von Amor und Psyche, innerhalb deren und von welcher redend er diesen Ausdruck braucht, oder das Ganze seiner Metamorphosen, ist nicht ganz sicher zu entscheiden. Im ersten Falle (welcher alle Wahrscheinlichkeit für sich hat) würde sich ergeben, dass von den *variae fabulae*, aus denen ein so lockeres Ganze wie die Metamorphosen zusammengefügt ist, eine jede für sich, so gut wie eine *fabula*, *fabella*, auch eine *Milesia* (scil. *fabella*)[1] heissen kann; im andern Falle nur dieses, dass jenes, so viele Einzelgeschichten umfassende locker aufgebaute Ganze eine *Milesia* genannt werden konnte, nimmermehr aber, dass *milesia* die Bezeichnung eines einheitlich componirten Romans war: denn eben das Werk des Apuleius ist dies nicht.

So viel von den Μιλησιακά. Was Bürger sonst noch an realistischen Romanen vorzuführen weiss, erledigt sich schnell. Zuerst nennt er (nach Susemihl, *Alexandrin. Litt.* 2, 700) jenen Eubius *impurae conditor historiae*, dessen Ovid *Trist.* 2, 415 f. gedenkt. Wenn jede *impura historia* ein 'Roman' sein müsste, so würde das freilich auch von dem Buche des Eubius gelten. Nun aber bezeichnet, wie oben in Erinnerung gebracht ist, *historia* alles mögliche andere ebensogut wie einen Roman, und mit technischer Genauigkeit einen 'Roman' niemals[2]. Es
135 ist also nichts mit der 'völligen Sicherheit', mit der nach

wiedergegebenen Eintheilung der *narrationes* in: *fabulas, argumenta, historias*; *Milesiae* stehen also ganz allgemein statt *argumenta*.

[1] *Milesias fabellas.* Hieron. comm. in Isaiam XII. praef. IV 491/2 Vallars. Für einen 'Roman' wäre offenbar *fabella* (weniger noch als *fabula*: *nec fabellae nec fabulae*, Phaedr. 4, 7, 22) die unpassendste Bezeichnung. Eine *fabella* heisst z. B. die Einzelgeschichte von Amor und Psyche bei Apuleius: p. 112, 3 Eyss.; *Milesiae fabellae* wären eine Mehrzahl solcher Geschichten, einzeln für sich stehend oder mit einander locker verbunden.

[2] Ob das Buch überhaupt zur Erzählungslitteratur gehörte, scheint nicht ganz gewiss, wenn doch als sein Hauptcharakteristicum genannt wird, dass sein Verfasser *descripsit corrumpi semina matrum*, also die Künste des ἐκτιτρώσκειν durch ἐκβόλια u. dgl. lehrte. — Den bei Arrian *diss. Epict.* 4, 9, 6 genannten Εὔηνος in Εὔβιος zu verwandeln, haben wir gar keine Veranlassung. Vgl. Bergk *Lyr.*[4] II 273.

Bürger aus jenen Worten des Ovid sich das ergeben soll, was ihm erwünscht wäre.

Ovid deutet *Trist.* 2, 417 noch auf Jemand hin, *qui composuit nuper Sybaritida.* K. Bürger braucht nur diesen Titel zu sehn, sofort erkennt er 'mit völliger Sicherheit', dass das damit bezeichnete Buch ein 'Roman' war. Ἰλιάς, werden wir belehrt, ist ein 'einheitliches Werk', also auch Συβαρῖτις. Das ist freilich einfach und zugleich durch die freundnachbarliche Gesellung von Ilias und Sybaritis erfrischend[1]. Die Wahrheit ist aber, dass Συβαρῖτις jedes Buch heissen konnte, dessen Inhalt sich auf Sybaris und Sybaritisches bezog. War es ein Buch erzählenden Inhaltes, so braucht es sich, nach Art eines Romans, auf Erzählung einer einzigen Geschichte so wenig beschränkt zu haben, wie etwa Chroniken des buntesten Inhalts, benannt Ἀτθίς oder Δηλιάς u. s. w. Es kann aber auch ein Lehrbuch der συβαριτικὴ ἀσέλγεια (Philo *vit. Moys.* 1, 1) gewesen sein, wie jene Schrift des Hemitheon (oder Misthon?), deren Lucian gedenkt. —

Wir stehen also wieder mit leeren Händen da. ἄνθρακες ὁ θησαυρὸς ἀναπέφηνεν. Ein realistischer Roman in griechischer Litteratur hat sich nicht zeigen wollen. Novellen dieser Art gab es genug: ihre Spuren habe ich in dem mehrfach genannten Vortrag (1875) verfolgt, und muss auch die Μιλησιακά des Aristides zu ihnen rechnen. Aber 'von der Novelle war eine organische Erweiterung zum bürgerlichen Roman nicht zu erwarten, da ein solches Wachsthum, wie es scheint, durch die genau umgrenzte Natur der Novellendichtung überhaupt ausgeschlossen ist'[2]. Nicht aus der No-

[1] Zudem bezeichnet selbst der Titel Ἰλιάς nicht die Einheit des Inhalts, die, an der μῆνις Ἀχιλῆος und deren Folgen, das Gedicht hat, sondern eher das Gegentheil, seine centrifugalen Bestandtheile, in Summa ein Ganzes von troischen Abenteuern.

[2] Diese meine Worte (*Griech. Roman* 247) sind K. Bürger, wie er selbst angiebt (p. 356), 'unverständlich' geblieben. Dennoch meint er polemisiren zu dürfen gegen das, was ihm in der That nicht begreiflich geworden ist. Den Lazarillo de Tormes konnte er hierbei aus dem Spiel lassen. Es liessen sich ja aus der Litteratur des ausgehenden 16. und des 17. Jahrhunderts (und woher nicht sonst noch all) Beispiele genug anführen, an denen man erkennen kann, wie in Romandichtungen vornehmlich — aber nicht ausschliesslich — des *gusto picaresco* Novellen

136 velle hervorgehn, aber über ihr sich erheben konnte der realistische oder psychologische Roman. Dass aber, was geschehen konnte, auch thatsächlich geschehen sei, könnte nur durch positive Nachweisungen der Spuren griechisch geschriebener Romane jener Art festgestellt werden.

Eine solche Nachweisung ist auch G. Thiele nicht gelungen in einem Beitrag 'Zum griechischen Roman' in der Sammelschrift 'Aus der Anomia' (1890) p. 124—133. Mit Unrecht meint dieser in dem was Cornificius (*ad Her.* I c. 8) und ihm folgend Cicero *de inv.* I c. 19[1] von den verschiedenen Arten der in rhetorischen Vorübungen auszuführenden Erzählung berichten, die Schilderung eines 'Romans' gefunden zu
137 haben[2]. Dass nun gar dieser angebliche Roman die Art einer

---

und andere selbständige Erzählungen kleineren Umfangs sich einzuschieben lieben, bisweilen ganze Gruppen bilden u. s. w. Ich brauchte ja nur auf Petron hinzublicken, um zu erkennen, dass in antiken Romanen das Gleiche geschehen konnte. Aber eine solche — von mir natürlich nicht geleugnete — unorganische Einlegung in sich abgeschlossener Geschichten in ein schon vorhandenes grösseres Ganze, einen Roman, ist etwas ganz anderes als eine organische Erweiterung eben dieser Art von Geschichten zu einem weiter gespannten grösseren Ganzen, das man 'Roman' nennen dürfte. Auf diesem Wege der organischen Erweiterung ist nirgends in der Welt aus der 'Novelle' der 'Roman', der ganz andere Lebensbedingungen hat als jene, entstanden, der spanische Schelmenroman schon gar nicht. W a r u m eine solche organische Entwickelung zum Roman der Novelle versagt ist, dürfte doch eigentlich nicht so sehr schwer verständlich sein.

[1] Die neuerdings mehrfach vorgetragene Theorie, nach der bei Uebereinstimmung zwischen Cicero de inv. und Cornificius stets an eine, von beiden gleichmässig benutzte Vorlage eines dritten älteren Autors zu denken sei, halte ich für ganz verfehlt.

[2] Wenn überhaupt ein 'Roman' dem Corn. und Cic. vorschwebte, so wäre dieser schon unter den *argumenta* subsumirt, so gut wie jede Erzählung einer *ficta res quae tamen fieri potuit.* Thiele p. 128 giebt das selbst zu (er erinnert passend daran, dass Macrobius die Erzählungen des Petron und Apuleius *argumenta* nennt: so bedeutet *argumentum* dem Livius eine nach Art der Komödien erfundene Geschichte: 39. 43, 1 u. ö., s. Weissenb. zu 40, 12, 7; das entsprechende ὑποθέσεις [wie, als den rhetorischen ὑποθέσεις, im Unterschied von θέσεις, analog, die zur Erzählung zusammengefassten Sujets der Dramen ursprünglich hiessen] ἐρωτικαί Liebesromane dem Julian: *Gr. Rom.* 349, 4): dennoch meint er nachher, von Romanen sei erst da die Rede, wo das zweite *genus narrationis, quod in personis positum est* berührt wird. Der 'Roman' müsste also zweimal vorkommen: was offenbar unmöglich ist. Jenes zweite *genus narrationis, quod in personis positum est* unterscheidet sich von dem.

realistischen Dichtungsweise gehabt habe, schliesst Th. einzig 138

in drei *partes* zerlegten *genus quod in negotiorum expositione positum est*, wie aus Corn. und Cic. deutlich hervorgeht, dadurch, dass es (ganz oder theilweise: dies wird nicht bestimmt angegeben) in eignen Vorträgen, Dialogen oder Monologen, der betheiligten *personae* verläuft, und namentlich die Affekte oder auch die ἤθη jener Personen darstellt, in ihren eignen Reden, aber auch da, wo etwa von ihnen erzählt wird (so versteht ganz richtig Victorin im Commentar zu Cic. *de inv.*, p. 203, 6—12 Halm.). Inwiefern dies von 'Romanen' eher und mehr gelten könne als von irgendwelchen Dramen, auch manchen Epen, ist nicht einzusehn. Die Unterscheidung zwischen Erzählungen '*in negotiis*' und '*in personis*', deren Sinn Thiele ganz verfehlt hat, kommt dem nahe, was Nicolaus, *progymn.* p. 455, 18—29 Sp. meint, wenn er (wie Andere die Dialoge) die διηγήματα in ἀφηγηματικά, δραματικά und μικτά zerlegt (nur ist bei den beiden römischen Rhetoren, nach deren Gewohnheit, die Subtilität und Schärfe der griechischen Betrachtung verwischt). Der Sinn dieser Unterscheidung leuchtet alsbald ein, wenn man sich erinnert — was Th. stellenweise zu vergessen scheint —, dass ja Corn. und Cic. zunächst gar nicht von 'Litteraturgattungen' reden, sondern von den in rhetorischen προγυμνάσματα einzuübenden Arten des erzählenden Vortrags (sie sagen es ja selbst: Cornif. p. 12, 12; 13, 7; Cic. § 27). Die Erzählung *in personis* übt, mehr als die *in negotiis* (διήγημα ἀφηγηματικόν), jene affektvolle und ethische, so zu sagen persönliche Art der *narratio* ein, die zu beherrschen dem Redner so nothwendig ist. In ihr bereitet er sich vor zu dem, was Cicero *part. or.* § 32 nennt (nicht eben glücklich) die *suavis narratio, quae habet admirationes, expectationes, exitus inopinatos, interpositos motus animorum, colloquia personarum, dolores iracundias motus laetitias cupiditates.* An dieser (von Thiele selbst 131, 3 bezeichneten) Stelle redet Cicero von der *narratio* in praktischer Ausübung durch den Redner; jede Möglichkeit zu denken, dass er 'Romane' im Sinne habe, ist abgeschnitten: woraus soll nun folgen, dass Cornif. und Cicero, wo sie mit Worten, deren Sinn wesentlich dem Sinn jener eben ausgeschriebenen der *part. orat.* gleichkommt, die Art der *narratio quae in personis posita est* andeuten, 'Romane' im Sinn haben müssen? Sie reden natürlich von der Erzählung in fingirten Themen (wie die der controversiae und suasoriae sind), aber wenn man auch annehmen wollte (was durchaus nicht für alle Fälle nöthig ist), dass für solche Fictionen und deren progymnasmatische Ausführung ihnen *specimina* irgendwelcher 'Litteraturgattung' vorschwebten, so wäre der 'Roman' die letzte der Litteraturgattungen, auf die man hierbei verfallen dürfte, theils weil (wie gesagt), wenn überhaupt, schon vorher, bei den *argumenta*, der 'Roman' vorschweben musste, theils weil höchstens 'Novellen', gewiss aber nicht 'Romane', ausgedehnte Erzählungswerke, Vorbilder für progymnastische διηγήματα werden konnten (wie denn thatsächlich die Themen, ὑποθέσεις, der Schuldeclamationen vielfach nach dem Vorbild von Novellenthemen gebildet sind. S. *Griech Roman* 337 ff. Vgl. noch Hermogen. π. στάσ. p. 143, 28 ff.; Sulpic. Vict. p. 331, 14 ff.; Quintil. *declam.* 259; Calpurn. *decl.* 30 u. s. w.). Man übte sich in begrenzten διηγήματα, nicht in weitläuftigen διηγήσεις nach der Art der ἱστορία Ἡροδότου, der συγγραφή Θουκυδί-

aus einer völlig unhaltbaren Combination[1].

δου: s. Hermogen. προγυμν. 2, p. 4. 21—27. 'Romane' würden, nach dieser Terminologie, zu den διηγήσεις gehört haben. (Hätten 'Romane' zu den Vorbildern progymnasmatischer διηγήματα gehört, so würden diese nach jenen ihre Benennung gefunden haben. Jetzt ist es umgekehrt: die Gattung des 'Romans', seit sie existirt, wird benannt nach der Spielart der progymn. διηγήματα, mit der sie in Analogie steht und verglichen werden kann, resp. nach den Vorbildern, nach denen sich auch diese διηγήματα benennen: δράματα, δραματικά, ὑποθέσεις, *argumenta*. Die progymn. διηγήματα waren eben früher da als der 'Roman', und haben früher eigene Benennungen gefunden). Auch an 'Novellen' als Vorbilder der *narr. in personis* ist aber nicht zu denken, und wohl an gar keine Litteraturgattung.

[1] In den Worten des Cornificius und Cicero liegt nichts, was darauf schliessen liesse, dass der ‚Roman', w e n n überhaupt möglich wäre zu glauben, dass es ein Roman sein könne, wovon sie reden, der Wirklichkeit nachgebildet, und nicht rein phantastischer Natur sein solle. Dies erschliesst Th. erst daraus, dass er die Eintheilung der aussergerichtlichen διηγήσεις in βιωτικαί, ἱστορικαί, μυθικαί und περιπετικαί, welche der Anon. Seguerian. τέχν. ῥητ. p. 435, 13 ff. bietet, mit der Eintheilung der *narrationes* bei Corn. und Cic. gleichsetzt, und nun die β ι ω τ ι κ α ὶ διηγήσεις (die, wie er irrthümlich annimmt, eine Art realistischer Romane umfassen sollen) identificirt mit dem *genus narrationis quod in personis positum est.* Es liegt aber auf der Hand, dass die Gesichtspunkte, nach denen der Anonymus vier *species* der διήγησις unterscheidet, die ihm in zwei Classen (εἴδη) zu je zwei *species* zerfallen, ganz andere sind als die, von denen die bei Corn. und Cic. erhaltene Eintheilung der *narratio* in zwei *genera* ausgeht, deren eines drei *partes* hat (die mit der zweiten *species* der ersten Classe und den beiden *species* der zweiten Classe des Anon. zusammenfallen), das zweite eintheilig ist. Thiele behandelt das zweite *genus* als ob es eine vierte *pars* des ersten *genus* neben dessen drei anderen *partes* wäre und unfraglich identisch mit der ersten *species* der ersten Classe des Anonymus. Das ist willkürlich und falsch. Die Vermischnng (und gar diese Vermischung) dieser mit jener Eintheilung ist unerlaubt. — Zu allem Uebrigen missversteht Thiele aber auch noch den Sinn der Worte des Anonymus. Dessen Eintheilung der διηγήσεις soll diese, wie er selbst andeutet (Z. 11. 12), Thiele aber übersehen hat, zerlegen in διηγήσεις ἀληθεῖς und πεπλασμέναι; auf die Seite der ἀληθεῖς gehören die βιωτικαί und ἱστορικαί, auf die Seite der πεπλασμέναι die μυθικαί und περιπετικαί. Hierbei müssen zu den περιπετικαί alle Erzählungen gerechnet sein, die bei den Progymnasmatikern sonst πλασματικά oder δραματικά διηγήματα, bei den Lateinern *argumenta* heissen, erfundene Erzählungen, welche (im Unterschied von den ebenfalls erfundenen μυθικαὶ διηγ.) der Möglichkeit und Wirklichkeit nachgebildet sind, φύσιν γενέσθαι ἔχουσιν, also auch Novellen, Romane u. dgl. (und nur weil πεπλασμέναι schon der Name einer der zwei C l a s s e n ist, nennt der Anon. diese s p e c i e s nicht die der πλασματικαί). <περιπετικαί heisst nur „abenteuerlich"; er k o n n t e sie auch δραματικαί nennen.> Romane verbergen sich also n i c h t unter den βιωτικαὶ διηγ., welches ja auch nicht πεπλασ-

Bis jetzt hat sich nichts gezeigt, was uns veranlassen 139
könnte, zu glauben, dass in griechischer Litteratur eine Prosadichtung realistischen Gepräges über die engere Form der 'Novelle' hinausgegangen sei. Ein griechischer 'Roman' begegnet uns erst unter den Leistungen der zweiten Sophistik, aber ein solcher, der mit realistischer Poesie, welcher Gestalt immer, keinen Zusammenhang hat, sondern sich aus ganz anderen Quellen speist[1].

μέναι, sondern ἀληθεῖς διηγήσεις sind, solche deren Stoff wirklich vorgekommene Ereignisse, nur nicht, wie den der ἱστορικαί, der Vergangenheit und des Staatslebens, sondern des Privatlebens der Gegenwart, bilden. Das besagt auch die Bezeichnung βιωτικαί. βιωτικόν ist nicht etwas dem βίος nachgebildetes, sondern etwas was im βίος, der vita cotidiana, wirklich geschehen ist und zu geschehen pflegt, der thatsächlichen Wirklichkeit des βίος angehört. So liest man: πράγματα λιτὰ καὶ βιωτικά (Dion. Hal.), περιστάσεις βιωτικαί (Theo), φροντίδες βιωτικαί, θρησκεία βιωτική (Soran.), δαπάναι βιωτικαί (Att. Inschr. saec. I. vor Chr.). <*bioticum metrum* im Unterschied von *poeticum m.* bei Mar. Victorinus Gr. L. VI p. 51, 6 ff. K.: vgl. Diomedes I p. 474, 9 ff. K.> Andere Beispiele in den Lexica. βιωτικαὶ διηγήσεις sind demnach dem Anonymus nicht 'Erzählungen nach dem Leben', sondern solche aus dem Leben und im Leben vorkommende; er denkt wahrscheinlich an gar keine 'Litteraturgattung', sondern an die Praxis des Lebens, auf jeden Fall aber nicht an irgendwelche Romane, auch nicht an realistische. <Seine Eroberung sucht (mit schwachen Sophistereien) zu vertheidigen Thiele, Jahrb. f. Philol. 147, 1893, p. 403—408.>

[1] <N. 3 (p. 139 f.) vgl. *Griech. Rom.* zu p. 489, 1 in der zweiten Auflage.>

XX.

Zum griechischen Roman*).

16 I. Was über die persönlichen Verhältnisse des Romanschreibers *Iamblichus* F. Rühl in diesen Jahrb. 1878 p. 317 ff. vorgetragen hat, kann ich mir leider nicht aneignen. Ich setze den Stand der Frage nach Rühls und meinen eignen (Gr. Roman p. 362) Erörterungen als bekannt voraus und bezeichne nur kurz die Punkte, in denen ich durch Rühl nicht überzeugt worden bin. 1) Auch wenn des Suidas ἀπὸ δούλων ἦν bedeutet 'ex servitute manumissus, libertus erat', so liegt darin noch nicht, dass Iamblichus erst im Kriege zum Sklaven *gemacht* worden sei; die Worte können ebensowohl ausdrücken, dass er von *Geburt* Sklave gewesen sei. 2) Dass Iamblichus 'eine Zeit lang in Sklaverei verfallen sei', vermag ich aus den Worten des Scholions zu Photius αἰχμαλωτισθῆναι δὲ τὸν Βαβυλώνιον . . καὶ πραθῆναι Σύρον ὑπὸ τῶν λαφυροπωλῶν nicht herauszulesen. Rühl versteht unter dem Σύρος den Iamblichus selbst. Aber es lag kein Grund vor, den Iamblichus gleich dem Babylonier, dessen Name nicht genannt war, nur nach seinem Vaterlande zu bezeichnen; es wird auch nicht möglich sein, wenn *zwischen* dem Babylonier und dem εἶναι δὲ τοῦτον des nächsten Satzes ein anderer als der Babylonier genannt war, dieses τοῦτον (wie doch sachlich nothwendig ist) auf den Babylonier zu beziehen. Vor allem aber ist es grammatisch schwerlich zulässig, den ganz bestimmten Syrer Iamblichus mit einem solchen Σύρον ohne Artikel zu bezeichnen. Der Verfasser des Scholion, der ja sonst ganz leidlich sich

*) <Jahrb. f. Philol. 1879 p. 16 f.>

ausdrückt, hätte mindestens sagen müssen: πραθῆναι δὲ (καὶ) 17
τὸν Σύρον. Denn wie lahm auch das καὶ πραθῆναι wäre, leuchtet ein. 3) Mit der Aussage des Photius (p. 75^{b}, 27) λέγει δὲ καὶ ἑαυτὸν Βαβυλώνιον εἶναι ὁ συγγραφεύς ist keinesfalls gegen den viel bestimmtern Bericht des Scholion zu operiren, wonach Iamblichus sich vielmehr einen Syrer von Geburt nannte. Da demnach Photius jedenfalls die eigene Aussage des Iamblichus nur ungenau wiedergiebt, so sehe ich keine Veranlassung, aus seinem Βαβυλώνιος lieber einen Aufenthalt in Babylon als eine Bildung zum gelehrten Babylonier herauszulesen. — Sind somit Rühls Deutungen nicht zulässig, so ist kein Anlass zu der Skepsis gegeben, mit welcher die von mir betonten chronologischen Gründe für meine Auffassung zwar zugegeben, dem Iamblichus aber in seinem angeblich schwindelhaften Berichte nicht die Fähigkeit zu einer solchen einfachen chronologischen Berechnung zugetraut wird. Es liegt wenigstens kein Grund vor zu glauben, dass Iamblichus, wenn er denn schwindelte, nicht mit einiger Methode geschwindelt habe. — Auch die artige Deutung jenes Räthsels von dem verborgenen und durch die Inschrift eines Löwenbildes angedeuteten Goldschatze, welche Rühl p. 319 vorbringt, kann ich mir nicht zu Nutze machen. Gerade das von Rühl angezogene Buch Kopps lehrt (und für philologisch geübte Leser noch viel deutlicher als der Verf. selbst beabsichtigt hat), dass von alchemistischen Thorheiten kaum auch nur im fünften Jh. irgend eine Ahnung sich geregt hat: wie sollte man dergleichen bei dem Zeitgenossen der Antonine, Iamblichus, vermuthen dürfen? Die Ἰαμβλίχου ποίησις alchemistischen Inhalts mag viel eher an den Neuplatoniker Iamblichus, diesen Erzphantasten und Hauptmagus, erinnern wollen. Bei Rühls Deutung erhellt übrigens auch gar nicht, wie so denn der Schatz τῆς στήλης τῷ ἐπιγράμματι bezeichnet sei.

II. Von Antonius Diogenes berichtet Photius Bibl. p. 114^{a}, 34: λέγει δὲ ἑαυτὸν ὅτι ποιητής ἐστι κωμῳδίας παλαιᾶς. Mit dieser wörtlich genommenen allzu ungereimten Nachricht habe ich mich auseinanderzusetzen gesucht Gr. Roman p. 251 Anm. 2. Statt der dort gegebenen Deutung ziehe ich jetzt vor, an eine Verwechselung von ποιητής und ὑποκριτής

zu denken. So gut wie aus einem τραγῳδός mehrfach durch Missverständniss ein ποιητὴς τραγῳδίας gemacht worden ist (vgl. A. Schaefer, Demosthenes u. s. Z. I p. 218 Anm. 4), konnte Photius glauben in dem Antonius nicht einen ὑποκριτής sondern einen ποιητὴς κωμῳδίας παλαιᾶς vor sich zu haben, wenn dieser sich selbst etwa genannt hatte einen κωμῳδὸς παλαιᾶς κωμῳδίας, wie ein solcher auf der Inschrift aus Thespiae CIG. 1585, 24 erwähnt gewesen zu sein scheint. Antonius wäre demnach in Wahrheit nichts anderes gewesen als ὑποκριτὴς ἀρχαίας κωμῳδίας, gleich jenem Aristomenes aus Athen, von dem Athenaeus III 115[a b] spricht. <Vgl. GR. Roman p. 270 Anm. der zweiten Auflage.>

XXI.

Zu Apuleius*).

Ueber die Zeitverhältnisse des Lebens und der Schrift- 66
stellerei des Apuleius hat bereits Hildebrand im Wesentlichen das Richtige gesagt. Gleichwohl wird es nützlich sein, auf diesen Gegenstand nochmals genauer einzugehen, weil die bereits gewonnene richtige Einsicht in neuerer Zeit wieder verdunkelt worden und allerdings einer besseren Begründung bedürftig ist als Hildebrand ihr gegeben hatte.

Die 'Apologie' (d. i. die in zwei Bücher getheilte Schrift '*pro se de magia*', wie sie in der Unterschrift des Salustius genannt wird) gibt, in ersichtlich stark ausgeschmückter Gestalt, die Rede wieder, welche Apuleius vor dem Proconsul Africae Claudius Maximus und dessen *consilium* zu Sabrata[1] gehalten hatte. Die Zeit der Amtsführung dieses Claudius in Afrika ist so wenig genau bestimmbar wie das Jahr

*) <Rhein. Mus. XL, 1885, p. 66 ff.>

[1] Ich verstehe nicht, wie man — was neuerdings mehrfach geschehen ist — Zweifel über den Ort, an welchem die Vertheidigung des Ap. stattfand, äussern könne. Der Ort ist weder Karthago noch Oea (Apuleius lebt in einem *hospitium*: 73, 10), aber er liegt so nahe an Oea, dass unter der corona Viele sind, welche sich der in Oea gehaltenen Rede des Apuleius auf Aesculap erinnern: cap. 55. Was soll uns also hindern, das *hic Sabratae* (p. 69, 14) wörtlich zu nehmen? Wie denn auch Bosscha längst gethan hat. Der Proconsul ist offenbar (*eo tempore quo provinciam circumibat*: Apul. Flor. p. 13, 4) zu längerem Aufenthalt (denn schon vor 5—6 Tagen hat Apuleius ebenfalls vor ihm geredet: p. 3, 10 ff.) nach Sabrata gekommen als dem Orte des *conventus* der *regio Tripolitana*, welche noch im 4. Jahrhundert ihr *annuum concilium* (Amm. Marc. 28, 6, 7) abzuhalten pflegte. Dort hält denn der praeses nach alter Sitte Gericht.

67 seines Consulates[1]: nur dass die erstere in die Regierung des Antoninus Pius fiel, ergibt sich aus Apol. p. 94, 10 (ed. G. Krüger). Aber wir hören (p. 105, l. 2), dass der nächste Vorgänger des Claudius im Proconsulat L o l l i a n u s A v i t u s gewesen sei. Diesen nun kennen wir als Cos. ordin. des Jahres 144 (vgl. Borghesi *Oeuvr.* 4, 508 f.). Da in jener Zeit der Zwischenraum zwischen dem Consulat und dem consularischen Proconsulat eines Mannes in den Senatsprovinzen niemals geringer war als 10 Jahre, in der Regel aber 13 Jahre betrug[2], so würde das Proconsulat[3] des L o l l i a n u s frühestens in das Jahr 154, wahrscheinlicher aber in das Jahr 157, dasjenige des Claudius Maximus in das Jahr 158 zu setzen sein. Und so wäre Hildebrand's, freilich ohne ausreichende Begründung aufgestellte Vermuthung (*Apul. op.* I p. XVIII) vollständig bestätigt.

[1] Die alte, auch von Hildebrand, Ap. op. I p. XVII vorgebrachte Vermuthung, dass Claudius Maximus College des Lollianus Avitus im Consulat, 144, gewesen sei, ist nicht länger haltbar, seit eine in Porto gefundene Inschrift als Cos. des Jahres 144 neben Lollianus vielmehr T. Statilius Maximus kennen gelehrt hat (de Rossi, *Bullett. dell' inst. arch.* 1867, p. 123 ff.). — Ohne rechten Grund identificirt Teuffel, in Pauly's Realenc. I[2] p. 1348 den Claudius Maximus des Ap. mit dem gleichnamigen stoischen Philosophen, dem Lehrer des Mark Aurel. Dagegen ist es sehr wahrscheinlich, dass mit dem späteren Procos. Africae identisch ist d e r Claudius Maximus, den wir als (consularischen) *legatus Aug. Pannoniae (superioris)* im Jahre 154 genannt finden auf einem Militärdiplom (jetzt: C. I. Lat. III p. 881, no. XXXIX): wie Waddington (*Bull. dell' instit.* 1869 p. 254; vgl. auch Borghesi *Oeuvres* VIII 460) vermuthet. Damit wäre denn auch ein genauerer terminus post quem für die Zeit seines Proconsulates in Afrika gegeben. — Beiläufig: woraus Wilmanns, *Ex. inscr.* 1176 und Mommsen, *CIL.* VIII 6706 entnommen haben, dass der bei Apuleius, *apol.* 5, 7 ff. genannte Lollius Urbicus procos. Africae gewesen sei, ist mir unbekannt. Genannt wird er dort (p. 5, 14) *praef. urbi* (was er jedenfalls erst nach 143 geworden ist: Borghesi, *Oeuvr.* V 419); es scheint, dass er den von Ap. erwähnten Process in der Appellationsinstanz entschieden hat, wie denn bisweilen auch aus ausseritalischen Provinzen an den praef. urbi appellirt worden ist (Becker-Marquardt, *Hdb. d. r. Alt.* II 3, 281).

[2] S. Waddington, *Fastes des prov. Asiat.* p. 12 f.; 231; Marquardt, *Röm. Staatsverw.* I 405/6.

[3] Es kamen ja auch mehrjährige Proconsulate vor: s. Marquardt, *R. Staatsverw.* I 404, aber die einjährige Amtsführung bildete doch die Regel und gerade Apuleius weiss nur von einjähriger Dauer des Proconsulates in Africa: Flor. p. 13, l. 2: 10. Darnach ist im Folgenden stets nur Ein Jahr für jeden Proconsul angesetzt.

Wie alt damals Apuleius war, giebt er nirgends bestimmt an: seine Bezeichnung als *iuvenis* (p. 37, 3 ff.; 80, 25; 81, 1; 103, 2) lässt weiten Spielraum. Er lebt in Oea seit drei Jahren (p. 65, 15 f.), von denen er ein volles Jahr bei der Pudentilla zugebracht hat (83, 21), bevor er zur Verehelichung mit dieser 68
schritt. Pudentilla ist im Jahre des Processes 'wenig älter als 40 Jahre' (99, 11), war also zur Zeit ihrer Verehelichung mit Apuleius (nach 13jährigem Wittwenstand 36, 25 f.; 79, 6) etwa 38 Jahre alt, und *maior natu* als Apuleius 37, 3. Um wie viel damals (etwa im Jahre 157) das Lebensalter des Apuleius hinter 38 Jahren zurückblieb, wird uns nicht genauer mitgetheilt. Teuffel (*Röm. LG.* § 366, 2) behauptet sehr bestimmt, Ap. k ö n n e im Jahre des Processes nicht mehr als 25 Jahre alt gewesen sein. Damit würden wir (nicht, wie Teuffel — der die Apologie irrig in das Jahr 150 verlegt zu haben scheint — annimmt, auf 125, sondern) auf etwa 133 als das Geburtsjahr des Apuleius geführt werden. Aber Teuffel's Annahme trifft sicherlich nicht das Rechte. Dass der jüngere Mann die ältere Frau heirathet, ist an und für sich das Regelwidrige und konnte als solches hervorgehoben werden, auch wenn der Altersabstand bei Weitem nicht 15 Jahre erreichte, für welchen Abstand vielmehr, in solchem Falle, das einfache *maior natu* eine unerwartet schwache Bezeichnung sein würde[1]. Teuffel scheint zu seiner Vorstellung durch die Mittheilungen des Apuleius über sein Verhältniss zu dem ältesten Sohne der Pudentilla, Pontianus verleitet worden zu sein. Dieser lebte, schon bevor Apuleius nach Oea kam (ca. 155), *adultus* in Rom: p. 80, 11; er war damals bereits *uxori idoneus* (80, 11) und verheirathet sich dann, noch bevor Ap. sein Ehebündniss mit Pudentilla abschliesst (cap. 73 f.). Damals war seine Mutter 37—38 Jahre alt, er selbst also keinenfalls älter als 23, schwerlich jünger als 21 Jahre[2]. Er mag etwa 134/5 geboren sein.

---

[1] Dass zwischen Ap. und seiner Frau 'g r o s s e Altersungleichheit bestanden' habe, wie Teuffel angibt, wird bei Apuleius selbst nirgends weder gesagt noch auch nur angedeutet.

[2] Durchschnittliches Alter der Mädchen bei der Verheirathung war damals das von 14 Jahren: Friedländer, *Darst. a. d. Sitt.* I^4 551 (18 Jahre schien für die Verheirathung schon spät: Rufus ap. Oribas. III p. 83 § 4 Dar.). Wenn frühere Verehelichungen vorkamen, so doch gewiss äusserst

Nun hört man, dass Pontianus dem Apuleius *non ita pridem*
69 *Athenis per quosdam communes amicos conciliatus et arto postea contubernio intime iunctus fuerat* (p. 82, 14 f.). Vielleicht aus dieser Stelle entnahm Teuffel die Vorstellung, dass Pudentilla ebensogut die Mutter des Apuleius habe sein können als die des Pontianus (Pauly's RE. I² p. 1348). Aber die Worte beweisen eher das Gegentheil. Ein solches contubernium pflegte jüngere Studirende zu verbinden mit ä l t e r e n, die ihnen Anleitung zutheil werden liessen: man prüfe nur die von Lehrs, *de Arist. stud. Hom.*³ p. 14 Anm. 1 gesammelten Beispiele. Und so heisst es denn auch, dass Pontianus, gleichwie sein Bruder, von Apuleius, offenbar als dem Aelteren und weiter Vorgeschrittenen, *in communibus studiis adiuvantur* (p. 83, 5); Pontianus selbst hatte den Apuleius seinen *magister* genannt (p. 107, 9). Apuleius mag also nicht unerheblich älter gewesen sein als der ältere seiner beiden Stiefsöhne: und in der That lässt seine Angabe, dass er zur Zeit seiner Ankunft in Oea *longam peregrinationem, d i u t i n a studia* hinter sich gehabt, *magistris p l u r i m i s* sich dankbar erwiesen habe (p. 31, 18 ff.), annehmen, dass er damals das 22. (und zur Zeit der Anklage das 25.) Lebensjahr jedenfalls beträchtlich überschritten hatte. Man darf ihm zu der Zeit, in welcher er vor Claudius redete, zum mindesten 30 Jahre geben, wonach denn seine Geburt spätestens in das Jahr 128 fiele. Wir werden gleich sehn, dass wir Grund haben, noch um einige Jahre weiter hinauf zu gehn[1].

---

selten frühere σύλληψις (vgl. Soranus, *Gynaec.* p. 198 Rose; Friedl. a. O. p. 557). Männer werden nicht leicht vor dem 21. Jahre (wo τοῖς πλείστοις γόνιμον γίνεσθαι τὸ σπέρμα ἄρχεται: Athenaeus ap. Oribas. III p. 63) eine ernstliche Ehe eingegangen sein; Beispiele so früh geschlossener Ehen fehlen aber nicht gänzlich (s. Friedländer a. O. p. 449).

[1] Im Munde eines erst 25jährigen Jünglings würde auch recht abgeschmackt klingen, was Apuleius p. 105, 15 sagt: *multos i n v i t a m e a Romani nominis disertos viros sedulo cognovi* etc. — Nichts folgt für das damals erreichte Lebensalter des Ap. aus p. 33, 6: *in qua colonia* (Madaura) *patrem habui loco principis duumviralem cunctis honoribus perfunctum: cuius ego locum in illa re publica, exinde ut participare curiam coepi, nequaquam degener pari, spero, honore et existimatione tueor.* Wenn dies bedeuten sollte, wie Hildebrand p. XXII versteht, dass Ap., gleich seinem Vater, *duumvir* in Madaura geworden sei, so müsste er, da man vor dem 25. Lebensjahre überhaupt zum Communaldienst nicht zugelassen wurde,

Die F l o r i d a enthalten einige Abschnitte, die aus Reden 70
stammen, in welchen Apuleius den Proconsul der Provinz anredet oder doch von ihm redet. Die Namen desjenigen Beamten, von welchem p. 8, 27 ff. (ed. G. Krüger) geredet wird und desjenigen, zu dem Ap. p. 19, 20 spricht, kommen in den uns einzig erhaltenen Bruchstücken nicht vor; an der letzteren Stelle ist bereits von mehreren *antecessores* des fungirenden Proconsuls die Rede, vor welchen Apuleius früher geredet habe. Ganz ähnlich (wiewohl in einem Bruchstück einer anderen Rede) sagt Apuleius p. 12, 8, an einen Proconsul gewendet: . . . *laudis, quae mihi dudum integra et florens per omnes antecessores tuos ad te reservata est.* Dieses Fragment gehört zu einem προπεμπτικός für den aus der Provinz scheidenden Procos. S e v e r i a n u s (p. 23, 11). Wir kennen weder

als er jene Worte schrieb, jedenfalls das 25. Jahr erheblich überschritten haben. Aber die Worte des Ap. so, wie Hild. thut, aufzufassen verbietet, von anderem abgesehen, die bestimmte, ganz unverkennbar aus eigenen Aeusserungen des Apuleius (in einer Rede?) entnommene Aussage des Augustinus, epist. 138 § 19, dass Apuleius niemals *ne ad aliquam quidem iudiciariam potestatem* (dergleichen die der *duoviri iure dicundo* ganz vornehmlich war) *potuit pervenire,* in welcher denn auch Hild. einen Widerspruch mit den Worten des Apuleius selbst findet. Aber der Ausdruck: *curiam participare* weist auf nichts weiter hin, als darauf, dass Ap., als Sohn eines *decurio*, frühzeitig durch *allectio* unter die (nicht stimmberechtigten) *decuriones* seiner Vaterstadt aufgenommen worden sein mag (vgl. Marquardt, *R. Staatsverw.* I 508 f.); als solcher schmeichelt er sich, des Ansehens seines Vaters sich nicht unwürdig erwiesen zu haben; von Verwaltung irgend eines Amtes ist nicht die Rede, auch spricht, bezeichnend genug, Ap. in den Florida von dergleichen mit keinem Worte. — In späterer Zeit hat Ap. das Ehrenamt eines *sacerdos provinciae* in Karthago bekleidet, und als solcher die kostspieligen *ludi sacerdotales* ausgerichtet: Augustin. epist. 138 § 19. Er selbst spielt darauf an, Florid. p. 24, 15/6: *docuit* (Aemilianus Strabo, etwa im Jahre 167) *argumento suscepti sacerdotii, summum mihi honorem Carthagini* (so ganz richtig überliefert: 'Ehrenerweisung gegen Karthago'; *Carthaginis* Krüger) *adesse.* Man sollte zwar eigentlich alle Communalämter durchgemacht haben, ehe man *sacerdos provinciae* werden konnte, aber dies scheint bei Apuleius nicht zugetroffen zu sein; auch deuten die Ausdrücke der Decrete des Cod. Theodos. XII 1, 75; 77 darauf hin, dass häufig auch ohne diese Vorbedingung reiche Provinzialen zu dieser Würde ernannt wurden. Man mochte froh sein, zu dem kostspieligen und darum eher gemiedenen Amte (daher *s u s c e p t i sacerdotii* bei Apul., vgl. Wilmanns *Ex. inscr.* 1233[a] u. s. w.: s. Hirschfeld. *Annali dell' instit.* 1866 p. 72 f.) nur irgendwelche Bewerber, wenn auch durch nichts als Reichthum qualificirte, zu finden.

einen Procos. Africae dieses Namens[1], noch dessen Sohn Ho-
71 norinus, der damals Legat seines Vaters war, und von welchem der Redner vermuthet (p. 13), er werde bald Praetor, Consul, zuletzt ebenfalls Proconsul von Afrika werden[2]. Aber die Amtsführung des Severianus muss jedenfalls zwischen 161 und 169 liegen, da p. 13, 13 von dem *favor Caesarum* geredet wird. Die längere Reihe von *antecessores* des Severianus, bei denen Apuleius bereits in Gunst gestanden haben will (p. 12, 8 f.) — welche Reihe etwa der, in der 'Apologia' gepriesene Lollianus Avitus, Procos. Africae ca. 157, eröffnet haben mag —, lässt vermuthen, dass der Zeitpunkt der Rede näher an 169 als an 161 zu rücken sei. — Das 16. Bruchstück (p. 20—25) enthält u. A. ein Lob des Aemilianus Strabo, eines *vir consularis, brevi votis omnium futurus proconsul* (p. 24, 21). Wir wissen jetzt aus einem unlängst aufgefundenen Ueberrest der Arvalacten (a. 156; p. CLXXI Henz.), dass dieser Aemil. Strabo Consul suff. war im Jahr 156: dass er 'in Kurzem' Procos. Africae werden werde, konnte man nicht wohl vor dem 10. Jahre nach Ablauf seines Consulats erwarten: die Rede mag also frühestens 166, wahrscheinlich aber einige Jahre später gehalten sein[3]. Uebrigens war Aemilianus ein Schul-

[1] Möglicher Weise ist mit dem von Ap. angeredeten Severianus identisch der auf einer afrikanischen Inschrift, CIL. VIII 1438 genannte Pompeius Faustinus Severianus, clarissimus vir consularis (mit welchem der Faustinus, dem Apuleius de dogm. Plat. II und de mundo widmet, jedenfalls nichts gemein hat). — Unmöglich ist es, den Severianus des Apuleius (mit Hildebrand I p. XLII) zu identificiren mit dem Severianus, der im Kampfe gegen die Parther bei Elegeia fiel, im allerersten Anfang der Regierung des Marcus und Verus, noch ehe Verus nach Syrien gekommen war (Dio C. LXXI 1).

[2] Severianus war erst Legatus, dann Proconsul in Afrika gewesen. Gleiches hofft Apuleius für dessen Sohn (p. 13, 14 f.). Aehnliche Ernennungen (die dann extra sortem geschahen) ehemaliger Legaten eines Proconsuls zu Proconsuln der gleichen Provinz kamen häufig vor: Marquardt, *R. Staatsverw.* I 407.

[3] Die ganz bestimmte Ankündigung: futurus proconsul, lässt fast vermuthen, dass Aemilianus bereits zum Proconsul Africae designirt war und etwa nur noch den Ablauf des Amtsjahres seines Vorgängers abwartete. Waddington (*Bullett. dell' instit.* 1869 p. 254) nimmt an, dass Aem. Strabo Proconsul gewesen sei 170/171, da Serius Augurinus, *Cos. ordin.* in demselben Jahre (156), in welchem Strabo *Cos. suff.* war, das Proconsulat in Afrika 169/170 verwaltete. Völlig sicher ist solche Berechnung nicht (denn bei der Ernennung zum Proconsul entschied ja

kamerad des Apuleius gewesen, beide hatten *eisdem magistris* ihre Studien begonnen (in Karthago vermuthlich): p. 24, 10. 72
Sie werden also ziemlich gleichen Alters gewesen sein. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist Aem. Strabo, der Regel entsprechend[1], zum Consulat nicht vor seinem 33. Lebensjahre gelangt: er mag also um das Jahr 123 geboren sein, und man sieht nun wohl, dass es gerathen ist, auch das Geburtsjahr des Apuleius noch etwas über 128 hinaufzurücken. — Der nächste Abschnitt (XVII) gehört in eine Rede zum Lobe des Procos. Scipio Orfitus. Diesen kennt man ja als Consul ord. des Jahres 149. Wie unrichtig es aber ist, eben deswegen, weil Scipio O. im Jahre 149 Consul war, die auf ihn als Proconsul gehaltene Rede 'in die Zeit des Antoninus Pius' fallen zu lassen, mit Teuffel, *Röm. LG.* § 367, 2, leuchtet nach allem bisher Ausgeführten wohl ohnehin ein: in diesem besonderen Falle haben wir obendrein an der Inschrift eines Triumphbogens in Tripoli ein bestimmtes Zeugniss dafür, dass das afrikanische Proconsulat des Scipio in das Jahr 163 fiel[2]. Schon Tillemont *hist. des emp.* II p. 320 (der Quartausg.) und nach ihm Bosscha und Hildebrand hatten auf diese Inschrift verwiesen, welche sich jetzt im *CIL.* VIII 24 findet. — Wenn endlich Apuleius p. 29, 17 die Einwohner von Karthago anredend, sich rühmt: *vox mea utraque lingua iam vestris auribus ante proxumum sexennium probe cognita*, so ist dabei nicht nothwendig, an eine seit der dauernden Uebersiedelung des Apuleius nach Karthago[3] verflossene Zeit von sechs Jahren zu denken: schon ca. 157 hatte er, doch vermuthlich in Karthago,

---

keineswegs immer die Loosung nach dem Amtsalter, und wenigstens im 1. Jahrhundert ist nachweislich das Amtsalter in der Reihenfolge der Proconsulate für Asien nicht immer berücksichtigt worden: s. Waddington selbst, *Fastes* p. 115; 138 ff.), aber sehr wahrscheinlich ist es allerdings, dass Aem. Strabo erst nach 169/170 Procos. Africae geworden ist.

[1] Vgl. Mommsen, *R. Staatsrecht* I^1 473.

[2] Vgl. namentlich Borghesi, *Oeuvres* III 60 f.

[3] Dass Apuleius zu der Zeit, in welcher er die, in den Florida bruchstückweise erhaltenen Reden (zum grossen Theil in Karthago selbst) hielt, wiewohl er gelegentlich, nach Sophistenart, herumzog und Wandervorträge hielt (vgl. p. 29, 10; 31, 17; auch p. 1, 2 ff. u. s. w.), doch seinen festen Wohnsitz in Karthago hatte, zeigt namentlich die Einleitung zum 16. Abschnitt; vgl. auch XVIII p. 29, 13 *(nec lare alienus —)*.

vor dem Procos. Lollianus Avitus geredet (Apol. p. 32, 12): vielleicht also führt uns jenes Sexennium nicht unter das Jahr 162/163 herunter.

Alle Anzeichen lassen uns also vermuthen, dass die Reden, aus welchen Apuleius die in seinen *Florida* zusammengestellten Proben ausgewählt hat[1], während der Regierung des M. Aurel
73 und Verus gehalten worden sind. Man sieht übrigens, dass die Anordnung der Zeitfolge, in welcher die einzelnen ἐπιδεί-ξεις stattgefunden hatten, nicht genau sich anschliesst.

Apuleius mag um 124 in Madaura geboren sein; er berichtet, dass er, als *puer*, die Grundlagen seiner Bildung in Karthago gewonnen habe (Flor. p. 29, 13; 15 f.): vergleicht man Flor. c. XX[2], so wird man nicht zweifeln können, dass in Karthago die Bildung des Apuleius bis zu d e m Grade gefördert worden ist, den die Ausbildung der *plerique*, welche

[1] 'Florida' kann schwerlich etwas Anderes sein als eine Uebersetzung des griechischen Büchertitels 'Ανθηρά (vgl. Gellius *praef.* § 6; Suidas s. 'Αρποκρατίων ὁ Βαλέριος χρημ.), welcher nicht viel mehr als eben eine 'Auswahl', natürlich besonders bedeutender Stücke (ἄνθη, *flores*) eines grösseren Ganzen bezeichnet. Ich finde gar keinen Grund, die Einführung dieses Titels (wie z. B. Goldbacher, *de Apul. Flor.* Lips. 1867 p. 16 will) erst einem späteren zuzutrauen, der aus den Reden des Apuleius eine Auswahl getroffen hätte. Warum soll nicht Ap. es ähnlich gemacht haben, wie so viele alte Redner, welche nur *partes quasdam, capita* ihrer Reden herausgaben? Es scheint, dass er aus dem reichen Vorrath seiner sophistischen Vorträge theils ganze Reden, theils (wie in c. III. VI etc.) nur einzelne abgerundete Abschnitte ausgewählt und deren bunte Zusammenstellung *Florida* genannt hat. 'Ανθηρά ist zwar ein Titel für Sammlungen aus den Schriften Anderer, so aber z. B. auch Λειμών (welchen Titel Sueton, ähnlich wie später Apuleius 'Ανθηρά in *Florida*, einfach übersetzt hat in *Pratum*), und doch hat sich Cicero dieses Titels bedient, um damit eine bunte Zusammenstellung e i g e n e r Gedichte zu bezeichnen. Nachträglich mag dann ein Excerptor über die Florida sich gemacht, und (mit Beibehaltung der gewiss von Ap. selbst angeordneten Eintheilung in vier Bücher, die nun freilich so schmal geworden sind, wie die Bücher des Trogus in dem Auszuge des Iustin) die eigene Auswahl des Apuleius weiter verkürzt haben; welches Excerpt uns wiederum in nicht ganz unversehrtem Zustande erhalten ist.

[2] *prima cratera litteratoris ruditate eximit, secunda grammatici doctrina instruit, tertia rhetoris eloquentia armat. hactenus a plerisque potatur. ego et alias crateras Athenis bibi* etc. Den Unterricht des *litterator* wird Apul. jedenfalls noch daheim genossen, und in Karthago dann die grammatisch-rhetorische Bildung gewonnen haben. So lernt Augustinus schreiben, lesen und rechnen in Tagasta und wird dann, um Grammatik und Rhetorik zu erlernen, nach Madaura geschickt (*Confess.* II 3).

überhaupt die ἐγκύκλιος παιδεία genossen, nicht zu überschreiten pflegte. Eine genaue zeitliche Begrenzung dieses gewöhnlichen Jugendunterrichts lässt sich schwer geben: in seltenen Fällen mag derselbe mit dem 14. Lebensjahre vollendet gewesen sein[1]: häufiger etwa mit dem 16. oder 17.[2]. Je nach dem Umfang 74
und der Gründlichkeit dieser Vorbildung mag dieselbe sich auch weiter ausgedehnt haben, bis in das 20. Jahr, gelegentlich bis in das 22.[3]. Man kann annehmen, dass Apuleius (der sich, nach bekanntem Sprachgebrauch, dann immer noch einen *puer* nennen durfte) etwa im 19. bis 20. Jahre seine Studien in Karthago vollendet habe. Es folgte eine Zeit ausgedehnter Bildungsreisen, langer Studien, die ihren Mittelpunkt in Athen fanden (Florid. p. 32, 10; 34, 1 vgl. auch ib. 19, 17: — *ipse* ⟨*cum*⟩ *in nomen eius* [d. h. Platonis] *a magistris meis adoptarer*).

[1] Dies fordert wenigstens Athenaeus (der Pneumatiker) in einem interessanten Bruchstück bei Oribasius III p. 162—164 Dar. Vom 14. bis 21. Jahre sollen dann μαθήματα, Philosophie, auch Medicin studirt werden. Aber z. B. Galen, der mit dem 15. Jahre von seinem Vater in die διαλεκτική, mit dem 17. in die ἰατρική eingeführt wurde, bezeugt selbst, dass er diese Dinge erlernt habe θᾶττον ἁπάντων τῶν ἄλλων: *de ord. libr. vol.* XIX p. 59 Kühn.

[2] Mit dem 16. Jahre geht z. B. Eunapius schon nach Athen: *V. Soph.* p. 58; 74; 92. Augustin hatte mit Beginn des 16. Jahres seine Studien in Madaura beendigt (vgl. *Confess.* II 3). <Rhetorik mit Beginn des 18. Jahres: Kaibel *Epigr.* 228, 1. 2; 5 Jahre Studien vom 16. Jahre an: ibid: 229; Persius studirt in Rom Grammatik und Rhetorik bis zum 16. Jahr, dann wendet er sich ganz dem Cornutus und der Philosophie zu (s. *vita Persii de comm. Probi subl.*); vgl. Philostratus *V. Soph.* p. 90, 5 und Einiges bei Friedländer *Darst.* III p. 471. 645.>

[3] Ulpian, *Digest.* 27, 2, 3 § 5 lässt die *instructio* bis zum 20. Jahre dauern, er meint doch offenbar den Unterricht nicht in Fachwissenschaften, sondern in den *studia liberalia*, als welche er selbst Grammatik, Rhetorik und Geometrie bestimmt: *Dig.* 50, 13, 1, § 1. Wenn von Diocletian, *Cod. Iust.* X 50, 1 das 25. Jahr als Grenze der Studien, besonders der juristischen, bestimmt wird, so scheint (da man fünf Jahre lang Fachstudien zu treiben pflegte) als Grenze der Bildung in den *humaniora* das 20. Jahr betrachtet zu werden. — Libanius wendet sich, in seiner Vaterstadt Antiochia, mit dem 15. Jahre zu ernstlicheren Studien (I p. 6, 4 f. Reisk.), findet aber nur εἴδωλα σοφιστῶν, keine ordentlichen Lehrer, wendet sich daher (etwa mit seinem beginnenden 18. Jahre) einem einzelnen Lehrer zu, der ihn in die Lectüre der Alten einführt (p. 8. 9), treibt dieses Studium 5 Jahre lang (p. 9, 10: nicht ganz richtig aufgefasst von Sievers, *Liban.* p. 43 A. 2), bis zu seinem 22. Jahre (III p. 110, d. i. bis zum J. 336: s. Clinton *F. Rom.* a. 332) und geht nun erst nach Athen (I p. 12 ff.).

Nach Apol. p. 31, 18: *longa peregrinatione et diutinis studiis* sollte man meinen, dass die Reisen dem akademischen Studium in Athen vorangegangen seien[1]: vielleicht sind solche dem dauernden Aufenthalt in Athen sowohl voraufgegangen als gefolgt. Als Apuleius, nach Absolvirung seiner Studien, nach
75 Oea kam, waren seine Wanderjahre noch nicht beendigt: er war auf einer Reise nach Alexandria begriffen (Apol. p. 82, 9) und überhaupt noch *peregrinationis cupiens* (p. 84. 2). Andererseits wird man den Aufenthalt in Athen nicht an den ersten Anfang der Abwesenheit des Apuleius von Afrika legen dürfen, denn *non ita pridem* vor 156 hatte er in Athen den Pontianus kennen gelernt und dort mit ihm zusammengelebt, Apol. p. 82, 14; Pontianus aber, etwa 135 geboren, wird kaum vor 150/1 nach Athen gekommen sein. Wenn Apuleius von seinen *diutina studia* spricht, so wird er seine Universitätsstudien jedenfalls über das herkömmliche Maass ausgedehnt haben. Man pflegte damals etwa fünf Jahre auf der hohen Schule zu verweilen[2]; wer sich indessen eine gründlichere und gar eine eigentlich gelehrte Bildung erwerben wollte, gönnte sich eine viel längere Studienzeit. Dass man zehn volle Jahre *studiorum causa* an einem Orte sich aufhalten könne, wird in einem Briefe des Hadrian, auf den sich Alexander Severus (*Cod. Justin.* X 40, 2) beruft, als thatsächlich vorkommender Fall vorausgesetzt: wer mit der praktischen Verwerthung seiner Gelehrsamkeit keine Eile hatte, hat unter Umständen bis zum 30. Lebensjahre seine Studien ausgedehnt[3]. Verliess also

[1] So reiste Gregor von Nazianz (geb. ca. 325) zunächst, im Ephebenalter, nach Caesarea (in Kappadocien), dann nach Palästina, ῥητορικῆς ἐφιέμενος, weiter nach Alexandria, und ging erst ca. 350 nach Athen (s. Gregor. Presb. *vita Greg. Naz.* p. 248 C. D [Migne]. Vgl. die Prolegg. der Benedictiner zu Gr. Naz.). <Sitte scheint eher das Umgekehrte gewesen zu sein: erst Athen, dann Reisen: vgl. Philodem π. θανάτου p. 49. 7 ff. Mekl.>

[2] S. Gothofredus zu *Cod. Theodos.* XIV 9, 1 (V. p. 224[b] Ritt.). So studirte Eunapius in Athen fünf Jahre: *V. Soph.* p. 92 f. Bei Origenes studirte Gregorius Thaumaturgus und sein Bruder fünf Jahre: Euseb. *hist. eccl.* VI 30 (und darnach Hieron. *vir. ill.* 65).

[3] Gregor von Nazianz beendigte seine rhetorischen Studien in Athen erst mit seinem 30. Jahre: *c. de vita sua* v. 239. Libanius hatte bis zu seinem 25. Jahre in Athen studirt, vier Jahre lang, und wurde nur durch besondere Umstände abgehalten, noch weitere vier Jahre in Athen zu

Apuleius seine Provinz um 143, so hat es kein Bedenken anzunehmen, dass er Reisen und Studien bis gegen 151 ausgedehnt habe. Im Jahre 156 kam er nach Oea, nicht unmittelbar aus der Fremde (denn sonst hätte er, auf seiner Reise nach Alexandria, Oea gar nicht berührt), sondern offenbar aus westlicher gelegenen Gegenden der Provinz Afrika. Er mag schon ca. 155 nach Afrika zurückgekehrt sein[1]. Zwischen dem Beschluss seiner Studien in Athen (wo er sich, nach dem 76
oben Ausgeführten, mindestens noch 150 befunden haben muss) und dem Zeitpunkt seiner Rückkehr nach Afrika liegen einige Jahre, in welche zweifellos der, von Apuleius selbst, *Florid.* p. 26, 5 erwähnte Aufenthalt in Rom zu verlegen ist. In Rom selbst aber hat Apuleius seinen ersten Versuch in lateinischer Schriftstellerei gemacht: und dieser erste Versuch ist uns erhalten in seinen Metamorphosen.

Die Verwendung der auf die Person des Verfassers bezüglichen Andeutungen, welche die Metamorphosen darbieten, unterliegt ja ihren eigenthümlichen Bedenken. Apuleius überträgt (und erweitert) ein griechisches Buch (*fabulam Graecanicam* I 1), dessen Verfasser den in einen Esel verwandelten Λούκιος seine Erlebnisse vor, während und nach der Verwandlung in erster Person berichten liess. Indem nun Apuleius diese Form des 'Ich-Romans' beibehält, will er doch, in dem grössten Theil seines Werkes, keineswegs sich selbst als denjenigen angesehen wissen, der jene bedenklichen Abenteuer als selbsterlebte vorträgt; sondern der Held seines Romans bleibt der Λούκιος des griechischen Originals, dessen Personalverhältnisse Apuleius zum Theil nach freiem Belieben ausmalt, abweichend vom griechischen Vorbild, immer aber

studiren: I p. 20, 15 (Reisk.). Augustin studirte in Karthago bis zu seinem 28. Jahre, dann erst ging er nach Tagasta zurück (um zunächst dort Grammatik, später in Karthago Rhetorik zu lehren). Andere Beispiele lange dauernden Studiums bei Sievers, *Leb. d. Liban.* p. 20.

[1] Liest man im Zusammenhang der ganzen Apologie, was dort cap. 69—71 von dem Aufenthalt und Thun des Pontianus in Rom kurz vor der Ankunft des Apuleius in Oea erzählt wird, so wird man leicht erkennen, dass damals (ca. 155) Apuleius nicht mehr in Rom gewesen sein kann. Er wird eben schon vor der Ankunft des Pontianus (mit dem er nur in Athen, offenbar nicht in Rom verkehrt hatte: p. 82, 15) Rom verlassen haben und nach Afrika zurückgekehrt sein.

so, dass sie seinen eigenen Zuständen nicht ähnlich sehen. Sein Lucius stammt aus Korinth, aus reichem und angesehenem Hause, sein Vater soll Theseus, seine Mutter (welcher Verwandtschaft mit Plutarch und Sextus von Chaeronea angedichtet wird)[1] Salvia heissen. Nur in einzelnen wenigen Zügen
77 lässt Apuleius, wo es ohne Zwang geschehen konnte, Anklänge an seine eigenen Verhältnisse einfliessen: wenn sein 'ego' frisch von der Hochschule in Athen kommt (p. 16, 1 ff. [ed. Eyssenh.]; vgl. p. 3, 1 f.), *sacris pluribus initiatus* heisst (p. 47, 27 f.), so ist nicht zu verkennen, wie hier Apuleius an einem flüchtigen Durcheinanderschillern des Lucius und seines lateinisch redenden Doppelgängers sich ergötzen wollte. — Eine entschiedene Wendung tritt nun aber da ein, wo Apuleius von der Erzählung des uns erhaltenen griechischen Parallelberichtes sich gänzlich entfernt, um im elften und letzten Buche seines Romans die Rückverwandlung des Lucius aus seiner thierischen Gestalt durch providentielle Veranstaltung der Isis einzuleiten, die wunderlichen Vorgänge der früheren Bücher sittlich-allegorisch umzudeuten (XI 15), und die heilsame Läuterung seines Wesens durch die dreifach gesteigerte Einweihung in die Mysterien der Isis und des Serapis ausführlichst zu berichten, in einem salbungsvollen Tone, der allein schon erkennen lassen müsste, dass Apuleius sich hier von den griechischen Vorbildern entfernt, denen er sich bis dahin angeschlossen hatte. Der Zusammenhang mit den voranstehenden Büchern wird zwar nicht sofort gänzlich abgebrochen, aber man lese nur XI 18, um zu erkennen, wie in dieser farblosen Nachricht (welche doch nicht völlig fehlen durfte) von der Wiedervereinigung des Lucius und seiner Angehörigen sich deutlich die Unlust des Apuleius, länger in der Maske des Lucius von

[1] Es mag sein, dass die, einst von mir nach Oudendorp's Vorgang verdächtigten Worte (I 2), in denen von der Verwandtschaft der Mutter des Lucius mit Plutarch und Sextus geredet wird, in der That von Apuleius so geschrieben sind, wie sie jetzt in der Hs. stehen. Auf jeden Fall bleibt aber dieses Verwandtschaftsverhältniss ein lediglich von Apuleius, gleich allen übrigen Personalverhältnissen seines Lucius, frei fingirtes; es scheint, dass er mit der Anknüpfung der Familie seines Helden an Plutarch und den (damals noch lebenden) Sextus diesen Meistern eines halben und verwaschenen Platonismus, wie er in Athen auch ihm beigebracht worden war, eine Art von Huldigung darbringen wollte.

Korinth zu verharren, ausdrückt (vgl. auch p. 222, 1). Aus einem besonderen Grunde ist noch XI 20 von dem weissen Pferde eben jenes Lucius die Rede; ja es wird noch XI 27 p. 223, 5 auf die Verwandlungsgeschichte angespielt: nichtsdestoweniger ist es nicht mehr der alte Lucius, den wir hier erzählen hören. Ohnehin liegt ja auf der Hand, wie Alles, was nach der Rückverwandlung geschieht, mit den Abenteuern des Lucius keinerlei Zusammenhang mehr hat. Bis in neueste Zeit hat kein Mensch bezweifelt, dass der Held der im letzten Buche berichteten Mysterienweihen und sonstigen Abenteuer kein Anderer sei als Apuleius selbst. Man sollte auch glauben, deutlicher habe Apuleius, den doch die nun einmal beabsichtigte Verknüpfung dieser Geschichten mit den vorangeschickten Abenteuern des Lucius von Korinth ein gewisses Versteckspielen mit seiner eigenen Person festzuhalten zwang, von wem er nunmehr eigentlich rede, nicht ausdrücken können, als er p. 223, 10 thut, wo er den Helden dieser letzten Ereignisse höchst unbefangen *Madaurensem* nennen lässt. Was man aber nicht glauben sollte, ist, dass Jemand, um nur, dem klarsten 78
Augenscheine zum Trotz, an der Vorstellung festhalten zu dürfen, dass auch durch das ganze elfte Buch von dem alten Lucius von Korinth geredet werde, dieses fatale *Madaurensem* durch 'Emendation' umzubringen für erlaubt halten könnte, zumal wenn sich ihm statt dessen kein leidlicherer Ersatz darbieten will als: *mane Doriensem*! Und doch soll man, dies für die von Apuleius selbst beliebte Schreibung zu halten, ganz ernstlich überredet werden in der Zeitschr. f. Oesterr. Gymn. 1872 p. 417.

Apuleius also, das lehrt besonders deutlich jenes kecke *Madaurensem*, legte Werth darauf, dass man nicht verkenne, wie der durch besondere Göttergnade zu der Fülle der Heilserfahrungen, von denen der Schluss seines Werkes berichtet, Zugelassene, nicht jener nunmehr völlig abgethane Lucius sei, sondern Er selbst. Hatten seine Leser sich das Durcheinanderspielen realistisch gezeichneter Alltäglichkeit und zauberhaften Märchenspuks, wie es, in Bildern verworrenen Lebens, die früheren Bücher seines Romans darboten, heiter theilnehmend gefallen lassen, so, mochte er denken, würden sie auch

Humor genug haben, um es nicht zu schwer und kritisch aufzufassen, wenn nun zu guterletzt aus der zerfliessenden Schattengestalt des Lucius von Korinth die leibhaftige Person des Apuleius von Madaura hervorträte. Dafür, dass man diesen Bekenntnissen des Apuleius nicht sozusagen rückwirkende Kraft gebe und ihn auch in dem leichtfertigen Jüngling der ersten Bücher und unter der wohlverdienten Eselhülle der folgenden suche, durfte er glauben hinreichend gesorgt zu haben. Hierin hat nun freilich die γραμματικὴ παχύτης der gelehrten saecula neuerer Zeit nicht immer seiner Erwartung entsprochen; wunderlich ist aber, dass man gegenwärtig, wo dieser Irrthum längst überwunden ist, Veranlassung hat, die früher nie bezweifelte Identität des Apuleius selbst mit der Hauptperson seiner letzten Abenteuer ausdrücklich zu bekräftigen. Nur auf Apuleius, nicht auf Lucius von Korinth passt, was XI 30 p. 225, 9 der Erzähler von *studiorum meorum laboriosa doctrina*, von seiner *studiorum gloria* p. 223, 12 sagt; die Einweihung in die Isismysterien zu Kenchreae dient als erläuterndes Beispiel jenes: *sacrorum pleraque initia in Graecia participari*, welches Apuleius von sich aussagt, Apol. p. 65, 9. Was von der *paupertas* des Erzählenden berichtet wird (p. 221, 23; 223, 11. 14 ff.) steht in ebenso vollständigem Widerspruch zu den Verhältnissen des Lucius von Korinth, von dessen Herkunft
79 aus vornehmem und reichem Hause mit grossem Nachdruck geredet worden ist (p. 19, 2; 45, 12 ff.), als es auf Apuleius vortrefflich passt. Apuleius (und nicht Lucius von Korinth) ist es, der von seinem selbständigen *patrimonium* reden kann (p. 223, 15), denn sein Vater war längst gestorben (Apol. c. 23); er ist es, dessen *viriculas patrimonii peregrinationis attriverant impensae*: sagt er nicht selbst (Apol. p. 31, 18 ff.), das ihm von seinem Vater hinterlassene Vermögen sei von ihm *longa peregrinatione modice imminutum*? Allerdings *modice* heisst es dort; und wer über den ganz unleugbaren Parallelismus jener zwei Berichte sich hinwegtäuschen möchte, hängt sich denn an jenes *modice*, dem die Schilderung in den Metamorphosen nicht zu entsprechen scheint. In den Metamorphosen hat eben Apuleius ein Interesse, seine *paupertas* und die Aufopferung seiner letzten Mittel für den Gott mög-

lichst ins Licht zu stellen; in der Apologie muss er, wie jeder unbefangene Leser sieht, umgekehrt den Wunsch haben, sein Vermögen, welches nach Behauptung der Gegner (c. 22) ganz zusammengeschmolzen war, möglichst stattlich erscheinen zu lassen, damit er die Pudentilla nicht allein oder vornehmlich ihres Geldes wegen geheirathet zu haben scheine. Er nennt sich dort sogar *fortuna non paenitendum* (p. 103, 3). Bedürfte es überhaupt noch eines weiteren Grundes, um den Unterschied der Berichte über die Vermögenslage des Apuleius in Metam. und Apol. zu erklären, so gibt uns ja das letzte Buch der Met. selbst die Mittel hierzu an die Hand. Da hören wir ja, dass Apuleius in Rom *quaesticulo forensi per patrocinia sermonis Romani* seiner Lage wieder aufgeholfen habe (p. 223, 31), *stipendiis forensibus bellule fotum* nennt er sich p. 225, 2. Was Wunders, dass er in der später geschriebenen Apologie wohlhabender erscheint als in den Metamorphosen?

Hiernach haben wir ein unzweifelhaftes Recht auch solche Angaben des letzten Abschnittes der Metamorphosen, die durch anderweitige Nachrichten nicht bestätigt werden, ohne Weiteres auf Apuleius zu beziehen. Er ist also, von Griechenland aus, nach Rom gekommen am Abend vor den Idus Decembres (p. 222, 6)[1], alsbald ein besonderer Verehrer der Isis Campensis geworden, im Beginn des nächsten Jahres (denn so werden doch die Worte *ecce transcurso etc.*. p. 222, 12 aufzufassen sein) in die Osirismysterien, bald darauf (p. 224, 1) nochmals in die (höheren?) Weihen der ägyptischen Gottheiten aufgenommen, und zu einem der *decuriones quinquennales* des Collegium der Isisdiener erhoben worden. Durch Göttergunst, wie es ihm beliebt dies darzustellen, gefördert (XI 28. 30),

[1] Wozu übrigens diese genaue Angabe? man könnte wohl vermuthen, dass der Tag der Id. Dec. ein besonders wichtiger für die römischen Isisverehrer gewesen sein möchte, etwa der Stiftungstag des Heiligthumes der Isis Campensis, der, nach gewöhnlicher Sitte, als deren Geburtstag gefeiert worden sein würde. Apuleius, der sich nun dem Kreise der Verehrer dieser Göttin zugesellte, konnte in dem (dann aber erst recht als thatsächlich eingetroffen zu betrachtenden) Zusammenfallen seiner Ankunft mit jenem Festtage etwas Bedeutungsvolles sehen. <Vgl. ein ähnlich bedeutungsvolles Zusammentreffen von Ciceros Ankunft in Brundisium bei seiner Rückkehr aus der Verbannung: Cic. *ad Att.* IV 1, 4.>

hat er sich als Rechtsanwalt in Rom ausgezeichnet[1].

Wichtiger als die Feststellung solcher Einzelheiten ist uns die Wahrnehmung, dass in dem ganzen Verlauf dieser Erlebnisse Apuleius uns entgegentritt als ein noch junger Mann: man darf ihn sich etwa in gleichem Alter denken wie den Lucius der früheren Bücher, von dem er eben darum so leicht den Uebergang auf seine eigene Person findet. Er reist von Griechenland direkt nach Rom, ist noch nicht nach Afrika zurückgekehrt, sein Name ist kaum von den ersten Strahlen jener Ruhmessonne berührt, in deren Glanze er sich in später verfassten Schriften selbstgefällig ergeht. Ist hiermit die Zeit der Handlung dieses letzten Theiles der Metamorphosen an das Ende der Studienjahre des Apuleius und vor seine Rückkehr in die Heimath versetzt, so ist nun vor Allem hervorzuheben, dass der Verfasser ganz ausdrücklich auch als die Zeit der Abfassung seines Werkes eben diesen Abschnitt seines Lebens bezeichnet. Denn man wolle doch beachten, dass er unzweideutig Rom als den Ort nennt, an welchem sein Buch geschrieben sei: von Rom als der Stadt, in welcher er sich zu der Zeit der Abfassung des Romans befinde, redet
81 er p. 222, 6: *sacrosanctam istam civitatem accedo*[2]. Noch also lebt er in Rom, noch ist er nach Afrika nicht zurückgekehrt; die Ereignisse, welche das letzte Buch so lebhaft schildert,

---

[1] Dass die einstige Uebung des Apuleius in forensischer Praxis sich auch in der Thatsache bekunde, dass er eigene Processe (nicht nur die Anklage auf Zauberei, sondern auch eine *causa pro uxore Pudentilla adversus Granios*: Apol. 1) persönlich zu führen, noch später im Stande war, hat Hildebrand (1 p. XXI) ganz richtig betont: vergeblich hat man auch hiervon etwas abzudingen versucht. Wie zu der Zeit, als er die Metamorphosen schrieb, Apuleius mit seinen Vorstellungen in juristischen Dingen heimisch war, macht sich in dem Roman selbst fast aufdringlich bemerkbar durch die Einflechtung von Anspielungen auf römisch-rechtliche Verhältnisse, Bildern und Ausführungen aus diesem Kreise: dergleichen einige verzeichnet Teuffel, *Rhein. Mus.* 19, 246. 249. Apuleius hat eben seine rhetorischen Studien als *causidicus* gewinnbringend verwendet: wie sich denn häufig Rhetoren von der Schule zum forum wenden, *et veras agitant lites* etc. (Iuvenal VII 168). Daher nicht wenige Sophisten uns auch als Gerichtsredner begegnen; vergl. meinen *Griech. Roman* p. 303 A. 3. So preist eine Inschrift (Kaibel, ep. gr. 877) den berühmten Lollianus ἀμφότερον, ῥητῆρα δικῶν μελέτῃσι τ' ἄριστον u. s. w. Mehr bei Kuhn, *D. städt. u. bürgerl. Verf. d. r. R.* I 91, 638.

[2] Vgl. Florid. p. 1, 2: — *mihi, ingresso sanctissimam istam civitatem.*

haben sich erst unlängst begeben, der Autor erzählt sie in Rom selbst und für römische Leser. Hier nun werfe man einen Blick auf das, der eigentlichen Erzählung vorangeschickte, einleitende Kapitel der Metamorphosen, I 1. Diese Vorrede will allerdings behutsam angefasst sein. Der Redende behauptet darin, Griechenland sei seine *vetus prosapia; ibi*, sagt er, *linguam Atthidem primis pueritiae stipendiis merui, mox in urbe Latia advena studiorum Quiritium indigenam sermonem aerumnabili labore, nullo magistro praeeunte, aggressus excolui. en ecce praefamur veniam, siquid exotici ac forensis sermonis rudis locutor offendero.* — Das ist nun freilich gewiss, dass die Merkmale der Herkunft aus Griechenland, der frühesten Erziehung in Griechenland, im wörtlichen Sinne verstanden, auf Apuleius nicht zutreffen: sie würden ja zutreffen auf Lucius von Korinth, den Helden der Erzählung in den ersten zehn Büchern. Andererseits, so sollte man doch wahrlich denken, müsste es mindestens ebenso deutlich sein, dass als das Subject der ganzen Vorrede eben diesen Lucius zu betrachten erst recht unmöglich ist[1]. In den Worten (*mox — offendero*), mit welchen der lateinische Ausdruck des Buches berührt und entschuldigt wird, redet ja — wie konnte man das verkennen! — der Verfasser der lateinisch geschriebenen Metamorphosen: dieser aber ist kein Anderer als eben Apuleius, und in diesem letzten Abschnitt der Vorrede wenigstens will Apuleius sich keineswegs mit dem Helden seines Romans verwechselt sehn, denn indem er ausdrücklich versichert, er wolle eine *fabulam Graecanicam* berichten, bezeichnet er sich, den lateinisch Schreibenden nur als Uebersetzer einer 82
griechischen Geschichte[2], als deren Held er darnach unmög-

[1] Von der sehr unüberlegten Behauptung, dass durch die ganze Vorrede das Wort habe Lucius von Patrae, dessen griechisch geschriebenen Μεταμορφώσεις Apuleius, wie angeblich den Hauptinhalt seines Romans, so auch die einleitenden Sätze entlehnt habe, braucht weiter kein Wort gesagt zu werden.

[2] Wahrscheinlich sollen auch die Worte, mit denen Ap. jenes *fabulam Graecanicam incipimus* einleitet: *iam haec equidem ipsa vocis immutatio desultoriae scientiae stilo quem accessimus respondet* besagen: mein Uebergang vom Gebrauch des Griechischen zu dem des Lateinischen entspricht auch dem Gegenstande, den ich jetzt bearbeite; denn dieser ist einem griechischen Original entlehnt, das ich nur ins Lateinische

lich selbst gelten kann, um so weniger, da ihm jene Geschichte eine *fabula* heisst, also eine frei erfundene Erzählung, die auf Glaubwürdigkeit keinen Anspruch macht. Nun gefällt er sich aber in einem eigenthümlich zweideutigen Spiele. Alsbald wird er beginnen, im Namen des Lucius von Korinth zu reden, 'ich' zu sagen, wo Lucius spricht. Halb und halb fliesst ihm nun sein Ich mit dem des Lucius bereits in den einleitenden Worten zusammen: was von diesem gilt, Geburt in Griechenland und erste Erziehung in griechischer Sprache, erzählt er da von sich selbst. Und er will es vielleicht, in einem übertragenen Sinne, auch von sich selbst verstanden wissen. Griechenland, in dem er so lange gelebt und studirt hatte, dessen Sprache er sich, z. Th. wohl schon in Afrika, vollends dann im Griechenlande selbst, wie eine Muttersprache zu eigen gemacht hatte, dergestalt, dass er auch später noch nicht nur griechische Schriften zu übersetzen, sondern in griechischer Sprache sogut wie in lateinischer selbst Schriften zu verfassen liebte, — dieses Griechenland kann er zwar nicht leiblich aber geistig genommen seine *vetus prosapia* nennen[1]. Immer bleibt die Seltsamkeit, dass jene Aussagen, wörtlich und genau genommen, nur auf Lucius von Korinth bezogen werden können, und da nun Apuleius Erzähler und Held der Erzählung bald zusammenfallen lässt, bald von einander unterscheidet, seine eigene Person halb festhält, halb an die des Lucius preisgibt, entsteht freilich ein unklar schwebendes Wesen, das den Leser ein wenig zu foppen bestimmt ist und derbes Zugreifen nicht verträgt[2]. Das bleibt gleichwohl gewiss, dass Alles, was von
83 der lateinischen Form des Werkes und deren Urheber gesagt

übersetze. Die Uebersetzerthätigkeit scheinen die affectirten, von den Herausgebern meist wunderlich gedeuteten Worte *desultoriae scientiae stilo* bezeichnen zu sollen: wobei weniger *desult.* als *scientiae* auffällt.

[1] Etwa in dem Sinne des Isokrateischen: τὸ τῶν Ἑλλήνων ὄνομα οὐκέτι τοῦ γένους ἀλλὰ τῆς διανοίας δοκεῖ εἶναι u. s. w. (Panegyr. 50).

[2] Man könnte, um ein einheitliches Subject zu gewinnen, welches durch die ganze Vorrede spräche, auf den Gedanken verfallen, Apuleius lasse, in einer eigenthümlichen Prosopopoiie, sein Buch Stimme gewinnen und wolle auf dieses alles von griechischem Ursprung, spätem Erlernen des Lateins u. s. w. Gesagte bezogen wissen. Aber genauerer Betrachtung der Worte des Apuleius würde ein solcher Einfall offenbar nicht Stand halten können, wie Jeder leicht bemerken wird.

wird, rein und ungemischt auf Apuleius selbst und seine Thätigkeit bezogen werden soll und muss. Hier schliesst sich nun Anfang und Schluss des Romans auf das Beste aneinander. Wir wissen ja aus dem XI. Buche, dass Apuleius wirklich aus Griechenland nach Rom herübergekommen war, in Rom seinen Roman schrieb, und würdigen die in der Vorrede, welche ebenfalls auf Anwesenheit des Schreibenden in Rom hindeutet, vorgebrachten Entschuldigungen wegen etwaiger Anstösse im lateinischen Ausdruck erst völlig, wenn wir sie an das Publicum der in sprachlichen Dingen maassgebenden Hauptstadt des Reiches, in dessen Mitte Apuleius damals schrieb, gerichtet denken. <Vgl. *Rhein. Mus.* XLIII p. 471.>

Jene entschuldigenden Worte (in denen sich Apuleius einen *rudis*, und das heisst nach seinem Sprachgebrauch: einen neuen, *locutor* der fremden Sprache nennt) bezeugen nun bestimmt, dass Apuleius mit den Metamorphosen zum ersten Male das Gebiet der lateinischen Litteratursprache betreten hat. Er behauptet, die lateinische Sprache in Rom nicht erst (was freilich schwer glaublich wäre) erlernt, sondern ausgebildet zu haben (*excolui*), d. h. seinen lateinischen Ausdruck erst dort zum kunstgemässen Organ schriftstellerischer Mittheilung entwickelt zu haben. Dass er weder in Madaura noch in Karthago eine eigentliche Kunstprosa lateinischer Zunge sich angeeignet hat, vielleicht aneignen konnte, ist durchaus glaublich. Für schulmässigen Gebrauch mag ihm — wie er andeutet — das Griechische geläufiger gewesen sein. Griechische Sprache, seit alter Zeit in Afrika geübt, war auch nach der römischen Eroberung dort stellenweise im täglichen Gebrauch dem Lateinischen überlegen. Apuleius giebt ja selbst davon Zeugniss durch den griechisch geschriebenen Brief der Pudentilla, den er in der Apologie mittheilt, und besonders durch das, was er von Pudens, dem Sohn der Pudentilla, sagt: *loquitur nunquam nisi Punice et si quid adhuc a matre graecissat; enim Latine loqui neque vult neque potest* (p. 109, 5)[1]. Es würde nicht überraschen, wenn man erführe, dass in damaliger Zeit eine Rhetorenschule in Karthago zu kunstmäs- 84

[1] Im Uebrigen über Fortleben der griechischen Sprache im römischen Afrika, K. Sittl, *die lokalen Versch. d. latein. Spr.* p. 112. 113.

sigem Gebrauche ihre Schüler einzig im Griechischen geübt hätte. Man bedenke nur, dass in viel späterer Zeit, als Kenntniss und Gebrauch der griechischen Sprache im Westen des Reiches stark zurückgegangen waren, dennoch Ausonius von seinem in Gallien geborenen und einheimischen Vater sagen konnte, er sei *sermone inpromptus Latio, rerum Attica lingua suffecit culti vocibus eloquii* (*Epic. in patrem* 9. 10). Apuleius nun war durch seine Studien lange Jahre hindurch in Griechenland festgehalten gewesen, er mochte auf dem Wege sein, ein griechischer Schriftsteller zu werden, wie wenig später der, in nächster Nähe Roms geborene und in Rom erzogene Aelian: er hatte in lateinischer Schriftstellerei sich bis dahin nicht versucht: man müsste sehr ausschliesslich an die Zuchtlosigkeit alles litterarischen Betriebes moderner Zeiten gewöhnt sein, wenn man es verwunderlich finden könnte, dass ihm, was geborene Römer sich in der Schule des Grammatikers und Rhetors mühsam anzueignen hatten, die geeignete lateinische Sprachform für ein litterarisches Kunstwerk, nach seiner Ankunft in Rom nicht alsbald von selber zugefallen ist. Dergleichen wollte gelernt sein. Apuleius berichtet, er habe es gelernt *aerumnabili labore*, aber *nullo magistro praeeunte*. Den Schuljahren war er nun entwachsen, aber dem Einflusse der damals in römischer Litteratur vorherrschenden Strömung konnte auch er sich nicht entziehen: nicht Fronto selbst ist sein Lehrer geworden, wohl aber der Frontonianismus. Man weiss, wie mühsam Fronto und seine Anhänger aus dem derben Altlatein der vorklassischen Schriftsteller und dem Volkslatein der Gasse jene tausend bunten Steinchen und Stiftchen zusammentrugen, durch deren Zusammensetzung sie den Styl der römischen Litteratur zu realistischer Bestimmtheit zu beleben, von dem leeren Idealismus nachgeahmter klassischer Correctheit zu befreien suchten. Man weiss auch, dass durch Aufwendung aller Bindemittel grammatischer und rhetorischer Schulkünste es ihnen nicht gelingen wollte, dieses wunderliche Gemisch zu einer Einheit zu verschmelzen, dass Apuleius allein, indem er sein, launenhaft zwischen Witz und naivem Pathos, Realismus und Phantastik schwebendes Temperament in die Mischung einfliessen liess, die disparaten Bestandtheile dieses

zugleich witzig rhetorisirenden, poetisirenden, und populär handgreiflichen Styles zu einem barocken, aber höchst lebendigen Ganzen zu vereinigen wusste. Er allein scheint nicht zu leimen, sondern aus ganzem Holze zu schnitzen. Und ich wenigstens stehe nicht an, den Metamorphosen unter 85
den Schriften des Apuleius auch darum den Preis zu geben, weil sie den seiner Sinnesart angemessenen Styl und Sprachausdruck am unbefangensten und kühnsten ausprägen. Muss es darnach scheinen, dass, wenn auch offenbar nach emsigsten Vorstudien, das grosse Sprachtalent des Apuleius die ihm erreichbare Höhe der Formkunst gleich im ersten Anlauf erreicht hat, so lässt doch in der That dies, von ihm selbst als erster Versuch in römischer Kunstprosa bezeichnete Werk, an dem enthusiastischen Ueberschwang, mit dem er sich darin der grellsten Kunstmittel seines prahlerischen Styls bedient, je nach den Gegenständen der Erzählung wechselnd alle verfügbaren Töne und Farben verwendet, überall mit dem Sacke säet, deutlich die Lust des Anfängers erkennen, der von dem frisch errungenen Reichthum maasslosen Gebrauch macht[1]. In der Apologie hat Apuleius (der nicht umsonst praktischer Advocat gewesen war) eine Ausdrucksweise gefunden, die dem Genius der nüchternen römischen Sprache weit mehr entspricht; die Florida wieder erlaubten und forderten höher gesteigerten Ausdruck; aber wie viel reifer, gesetzter, geklärter ist auch hier der sophistisch aufgeschmückte Styl als in den Metamorphosen.

Nicht minder als die Sprache lässt der Inhalt der Metamorphosen es glaublich erscheinen, dass deren Abfassung in die erste Zeit der Schriftstellerei des Apuleius falle. Mit Recht hat man gesagt, dass die Neigung, eine so frivole Geschichte, wie die ist, welche das Hauptthema der Metamorphosen ausmacht, zu übertragen und mit nicht weniger leichtfertigen Erweiterungen auszuschmücken, eher in jugendlichem Alter als in späteren Jahren vorausgesetzt werden dürfe. Man bedenke zudem die besonderen Verhältnisse des Apuleius, wie

[1] Hierauf macht auch Goldbacher, Ztschr. f. öst. Gymn. 1872 p. 418 aufmerksam, mit welchem ich mich überhaupt in diesem Punkte völlig in Uebereinstimmung befinde.

sie sich in späteren Jahren gestalteten. In jener Zeit, da Apuleius den Ruhm des *philosophus* zu hüten, seinem lebhaft sich emporarbeitenden Ehrgeiz die Wege zu bereiten hatte, wird er sich wohl gehütet haben, sich selbst durch die Abfassung eines so anstössigen Buches einen Knüppel zwischen die Beine zu werfen, seinen Widersachern zum Ergötzen[1].

86 Endlich beachte man den Kreis der Interessen, in welchem Apuleius zur Zeit der Vollendung der Metamorphosen steht: namentlich deren letztes Buch verräth sie deutlich. Wo findet sich nun da eine Spur einer eigentlich philosophischen Neigung und Richtung? Was sich zeigt, ist eine abnorm entwickelte Gläubigkeit, ja ein gewisser Pietismus, wie ihn, im engeren Verkehr mit der Gottheit, das mystische Sectenthum des Alterthums nährte, freilich ein solcher, der sich an ritueller Aeusserlichkeit leicht befriedigt und schwerlich unausrottbar sein wird. Noch aber steht er in Kraft: der Ton, in welchem Apuleius von den verschiedenen Weihen, deren er gewürdigt wird, berichtet, lässt deutlich erkennen, dass die Stimmung, in welcher er solchen Geheimnissen nachging, noch anhielt, als er sein Buch niederschrieb. Schon dies müsste uns veranlassen, die Abfassungszeit des Buches möglichst nahe an den Aufenthalt des Apuleius in Griechenland zu setzen, denn dort ja war es, wo er *pleraque initia* mitgemacht hatte (Apol. p. 65, 9). Nun zeigt die Apologie noch einige schwächere Anklänge an jene mystischen Neigungen des Apuleius, aber diese, welche auch wohl in Afrika kaum rechte Nahrung finden mochten, werden bereits stark in den Hintergrund gedrängt durch die philosophischen Bestrebungen, mit denen Apuleius vor dem Publicum seiner Heimath sich wichtig macht. Die Florida, nach der Apologie verfasst, lassen als lebendig neben den rhetorischen Künsten nur noch die philosophischen Neigungen erkennen. Die Metamorphosen

[1] Von seinen *invisores maligni* redet Apuleius z. B. Flor. IX p. 9. — Solche neidische Nebenbuhler machten sich wohl einmal das Vergnügen, um dem Concurrenten einen bösen Leumund zu machen, selbstverfertigte leichtfertige Geschichten unter seinem ehrwürdigen Namen in die Welt zu schicken: wie es Celer dem Sophisten Dionysius von Milet machte: Philostr. *V. S.* I 22, 3. Sich selbst wird ein angesehener Jugendlehrer solche Hindernisse seines Ansehens nicht bereitet haben.

also, in denen die philosophischen Liebhabereien, auf welche die ruhelose Neugier des Apuleius sich später warf, noch schlummern, die mystischen Velleitäten in Blüthe stehen, gehören offenbar an den Anfang dieser Bücherreihe. Man hat im Leben und der Thätigkeit des Apuleius mehrere Perioden zu unterscheiden. Es scheint, dass Apuleius, der in Griechenland sowohl rhetorische als philosophische Bildung genossen hatte, in Rom zunächst seine rhetorischen Künste im Dienste einer einträglichen Advocatenthätigkeit verwendet, sich erst, als er Rom wieder verliess, um aufs Neue zu wandern, seines philosophischen Besitzes entsonnen, eine Zeitlang — und in diese Zeit fällt seine Apologie[1] — sich vorzugsweise ernst- 87
licheren philosophischen und verwandten physikalischen Studien hingegeben, zuletzt aber sich das öffentliche Reden über popular-philosophische Gegenstände zum Beruf gemacht habe, Philosophie und Rhetorik verbindend. Immer blieb auch in dieser letzten Periode seines Lebens (aus welcher, neben den *Florida*, uns die Rede *de genio Socratis* erhalten ist) Apuleius, der berühmte philosophus Platonicus, noch mehr Rhetor, als einst die Sextii, oder Fabianus, als Favorinus, Maximus von Tyrus und die anderen φιλοσοφήσαντες ἐν δόξῃ τοῦ σοφιστεῦσαι[2]. Aber man verschiebt das Bild der Entwickelung des Apuleius und seiner Schriftstellerei, wenn man die Metamorphosen, denen jede philosophische Würze fehlt, an das Ende oder auch nur in die Mitte dieser Entwickelung setzt[3].

Dennoch herrscht gegenwärtig die Vorstellung, dass die Metamorphosen mindestens nach der Apologie verfasst sein müssen.

Wer an dieser Ansicht festhalten wollte, müsste zum

[1] Vielleicht auch das Werk *de dogm. Platonis*. Den Beginn der später selbständiger gewordenen philosophischen Schriftstellerei des Apuleius könnte die (vielleicht noch in Rom) aus dem Griechischen frei übertragene Schrift *de mundo* bezeichnen, deren Abfassung durch Apuleius neuerdings bestritten worden ist, mit beachtenswerthen, aber wie ich glaube, doch nicht genügenden Gründen. Indessen soll hierüber jetzt nicht geredet werden.

[2] Griech. Roman p. 321.

[3] Man beachte auch, dass in den Met. noch nicht, wie in den Florida (p. 13, 13), von *Caesares* die Rede ist, sondern von Einem regierenden *Caesar, princeps*: p. 55, 23; 215, 13.

wenigsten eine Erklärung ersinnen durch welche man die Angabe des Apuleius selbst, dass er seinen Roman in Rom verfasst habe, sowie die soeben ausgeführten, diese Angabe bestätigenden Umstände mit der Annahme einer so späten Entstehung des Romans, zu einer Zeit, als Apuleius längst in Afrika wieder seinen dauernden Aufenthalt genommen hatte, in Einklang bringen könnte. Bisher ist man aber an diesem ausschlaggebenden Moment, ohne seiner auch nur gewahr zu werden, schweigend vorübergegangen. Man hat sich, alles
88 Uebrige ausser Augen lassend, begnügt[1], darauf zu verweisen, dass, wenn die Metamorphosen vor der Apologie verfasst wären, die Ankläger, denen Apuleius in der Apologie antwortet, nicht versäumt haben würden, Bestätigung ihrer Behauptung, dass Apuleius der Magie ergeben sei, auch aus diesem Werke zu entlehnen. So zuerst Bosscha, dem Bernhardy, Teuffel (*Rhein. Mus.* XIX 254; *RLG.* § 367, 3), G. Krüger (*Apul. de magia* p. VI) u. A. sich angeschlossen haben. Nun ist ja gewiss, dass auf die Metamorphosen in der Apologie mit keinem Worte hingedeutet wird. Das mag beim ersten Anblick auffallend erscheinen, aber der eilige Schluss: die Metamorphosen können nur darum in der Apologie nicht erwähnt sein, weil sie noch nicht vorhanden waren, ist wahrlich nicht zwingend. Ist denn das die e i n z i g e Möglichkeit der Erklärung? Auch wenn die Met. damals bereits geschrieben und veröffentlicht waren[2],

[1] Teuffel (*Rhein. Mus.* 19, 254) bemerkt noch: 'übrigens setzt das Werk reichere Lebenserfahrung voraus, als dass man es für eine Jugendarbeit halten könnte'. Aber diese Spuren 'reicherer Lebenserfahrung' sind ja von Apuleius einfach aus den griechischen Originalen, die er nur übersetzte, herübergenommen. Wo er selbständig sich bewegt, wie im XI. Buch, zeigt er alles eher als reiche Lebenserfahrung.

[2] Die von Hildebrand (Apul. I p. XXVI), der im Uebrigen sehr recht that, sich der Ansicht des Bosscha nicht anzuschliessen, erdachte Auskunft, Apuleius habe seinen Roman vor der Apologie geschrieben, aber *in scriniis* zurückgehalten, wird freilich Niemanden einleuchten. Eher könnte man sich vorstellen, Ap. habe sein Werk anonym erscheinen lassen: und zur Unterstützung einer solchen Annahme könnte man sich allenfalls darauf berufen wollen, dass die Subscriptionen im cod. F unter sämmtlichen elf Büchern der Metam. niemals (wie doch die Unterschriften zu den zwei Büchern der Apol., den vier Büchern der Florida in demselben Codex) den Namen des Verfassers nennen. Indessen würde diese Annahme doch sehr unwahrscheinlich bleiben. Wollte Apuleius seine Person verstecken, so durfte er nicht, im 11. Buche, sie so unverhohlen

mussten denn die Gegner des Apuleius sie kennen? Man darf sich allerdings nicht, mit Hildebrand, auf die mangelnde Bildung der Ankläger berufen: wenn nicht Sicinius Aemilianus, so doch sein Advocat, Tannonius Pudens, mochte einige Kenntniss von Schriften des Apuleius besitzen: er hatte sogar, sagt Apuleius (p. 43, 25), *e quodam meo libro* eine Stelle citirt[1]. 89
Aber die Metamorphosen waren in Rom geschrieben und dort veröffentlicht: wer will uns verbürgen, dass Exemplare dieses Werkes, welches der Verfasser selbst zu verbreiten schwerlich damals noch ein Interesse hatte, bis in einen abgelegenen Winkel der überseeischen Provinz gedrungen sein müssen? Aber wenn auch des Apuleius Ankläger dessen Jugendwerk gekannt haben sollten, woraus folgt denn, dass sie dasselbe zur Unterstützung ihrer Anklage haben benützen müssen? Man giebt viel zu schnell dem Bosscha zu, dass die Metamorphosen vieles enthalten, was den Verdacht der Zauberei auf den Verfasser (selbst wenn man einmal zugäbe, dass Apuleius einem unkritischen Publicum als solcher gelten mochte) wälzen konnte. Wenn doch, wie Teuffel ganz richtig sagt, das Werk 'in heiterer Weise' den wahren Gehalt des Zauberwesens damaliger Zeit anschaulich macht, der Held gar nicht zaubert sondern verzaubert wird, und Alles auf Scherz hinausläuft, welche Nöthigung lag für die Ankläger vor, auch diesen Roman dessen Inhalt sich ohnehin nicht kurzweg auf die Person des Apuleius

sich vordrängen lassen, indem er ganz offen sich als *Madaurensis* bezeichnet. Man spürt bei den Schilderungen besonders des allerletzten, in Rom spielenden Abschnittes der Met.: der Verfasser wollte bekannt sein, und war seinem nächsten Leserkreise (der vielleicht auch vorher zu den Zuhörern bei einer Recitatio seines Werkes gehört haben mochte) persönlich bekannt. Der Mangel einer namentlichen Bezeichnung des Verfassers in jenen Unterschriften muss um so gewisser als Zufall oder Nachlässigkeit erklärt werden, als ja Anspielungen bei Capitolinus, bei Augustinus hinreichend lehren, dass Apuleius als Verfasser der Metam. im späteren Alterthum wohl bekannt und anerkannt war.

[1] Apol. p. 32, 10 f.: *de patria vero mea quod eam sitam Numidiae et Gaetuliae in ipso confinio meis scriptis ostendi dicis* —. So Krüger: der Angeredete könnte nur der zuletzt genannte Aemilianus sein. Aber von diesem gerade, den er als ärgsten Ignoranten schildert, kann Ap. hier nicht reden wollen. Nun bietet F: *ostendis scis*, ς: *ostendi scis*. Zu schreiben ist nicht *ostendisti* mit Casaubonus, sondern *ostendistis*: Tannonius Pudens ist mit einbegriffen (wie nachher ebenfalls: p. 33, 13 ff.), nur ihm können Citate aus den Schriften des Ap. zugetraut werden.

beziehen liess, heranzuziehen? Endlich wollen wir doch nicht vergessen, dass uns einzig die Vertheidigungsrede des Apuleius vorliegt, in welcher nichts ihn hindert, durch Reden oder Verschweigen sich durchaus in d e r Gestalt erscheinen zu lassen, in welcher er der Zeit und Nachwelt zu erscheinen wünschte. Nicht umsonst hatte er die Künste der Rhetorik als Advocat praktisch ausgeübt: man prüfe nur, mit welchem Geschick er z. B. cap. 57—60 von einem bedenklichen Punkt der Anklage die Aufmerksamkeit ablenkt, die sehr nothwendige Defensive gegen die Offensive zu vertauschen weiss. Wer Theorie und Praxis der antiken Rhetorik und Beredsamkeit kennt, wird bei solchen Wendungen, wie sie z. B. Apuleius p. 56, 23 braucht: auch was er vertuschen könne, wolle er stets, ungenöthigt, hervorziehen, alsbald, als selbstverständlich, die Beschränkung hinzudenken: wenn mir dies nützlich ist. Hätte nun selbst — wie wir einen Augenblick fingiren wollen — der
90 Gegner die Metamorphosen, aus denen freilich eine wirkliche Unterstützung der Anklage nicht zu gewinnen war, mit einem Seitenblicke gestreift, wer sagt uns, dass Apuleius, in der Schrift welche er diesem ganzen Handel widmete, es für nützlich und nothwendig halten musste[1], auch seinerseits hierauf einzugehn? Offenbar hat Apuleius, seit er den Ruhm eines erhabenen Geistes, aus Plato's heiliger Lehre nach dem beglückten Afrika zurückgekehrt, erstrebte, sich gehütet an jene leichtfertige Jugendschrift ohne Noth zu erinnern. In den Florida rühmt sich Apuleius zwei Mal seiner allseitigen Schriftstellerei[2], aber auch da vermisst man eine deutliche Bezeich-

[1] ἐὰν ἡ ἀντίθεσις ἄλυτος ᾖ, ἐλπίζῃς δὲ τοὺς δικαστὰς ἐπιλήσεσθαι αὐτῆς, — — μηκέτι μέμνησο ἐν τῷ λόγῳ αὐτῆς. Maximus, περὶ ἀλύτων ἀντιθέσεων, § 11 (p. 392 Mull.). Dort auch ein Beispiel aus Demosthenes.

[2] Flor. p. 12, 2 ff. werden genannt: Dichtungen in gebundener Form, *satirae, griphi, historiae, orationes, dialogi 'et alia eiusdem modi'*; p. 34, 3 ff.: Ap. verfasse: *carmina* wie Empedokles, *dialogos, hymnos, 'modos'* wie Epicharm (*comoedias* Teuffel, nicht passend; *gnomas*?), *historias* wie Xenophon, *satiras* wie Krates. Unter den *historiae* sind natürlich nicht die Metamorphosen (die höchstens *mythistoriae* heissen könnten) zu verstehn, sondern jene *epitomae historiarum* des Apuleius, deren Priscian gedenkt <vgl. oben p. 31, 1>. Auch die '*satirae*' lassen sich unmöglich auf die Met. deuten, schon darum nicht, weil Apul. p. 34 nur von solchen Schriften redet, in denen er es älteren Philosophen gleich thue: was Er gewiss am Wenigsten von seinen Metam. behaupten wollte. — Man

nung seines umfangreichsten Werkes, das doch vor Allem das Gedächtniss seines Namens lebendig erhalten hat. So schämte sich Boccaccio, alt, fett und ängstlich geworden, seines unsterblichen Decameron. — Es würde vollkommen genügen, dargethan zu haben, dass sich das Stillschweigen über die Metamorphosen in der Apologie auch auf andere Weise erklären lasse, als gerade durch die Annahme, dass dies Werk damals noch nicht vorhanden war, um jenem argumentum ex silentio alle Bedeutung zu nehmen. Nirgends kann solcher, stets bedenklicher Schluss so wenig fussen als auf rednerischen Ausführungen. Hat nicht Plutarch (Demosth. 15) und nach ihm Andere daraus, dass in den auf die Kranzverleihung bezüglichen Reden des Aeschines und Demosthenes der frühere 91
Handel der Beiden wegen der Truggesandtschaft nirgends deutlich erwähnt wird, den Schluss gezogen, es seien überhaupt in jenem Handel in Wirklichkeit keine Reden von beiden gehalten? und wer gibt wohl heute diesem Schlusse Raum?[1] Wie dort, so in dem Falle des Apuleius müssen die, nunmehr deutlich hervorgehobenen positiven Gründe über den entgegengesetzten Schluss ex silentio bei Weitem das Uebergewicht haben.

Die Geschichte, welche den Hauptinhalt der Metamorphosen des Apuleius ausmacht, war in den zwei ersten Büchern der Μεταμορφώσεις eines nicht näher bekannten Lucius von

---

wolle nur jene Vorsicht des Apuleius in Erwähnung seines Romans nicht etwa benutzen, um daraus einen Beweis für anonyme Herausgabe desselben zu gewinnen. Mit gleichem Rechte könnte man z. B. aus Isocrat. π. ἀντιδόσ. 30—41 schliessen, dieser habe seine für Andere verfassten λόγοι δικανικοί gar nicht oder anonym herausgegeben (vgl. Dionys. de Isocr. 18). <Zu beachten ist auch dies: w e n n Apul., geb. ca. 125, seine Apologie hält 150 — so Teuffel —, d a n n wäre freilich für die Metam. v o r der Apol. keine Zeit. Aber nun ist festgestellt, dass Apul., geb. ca. 124, die Apol. erst 158 spricht, in Rom c. 151—155 ist, und da denn (27—30 Jahre alt) recht wohl Zeit hat, die Metam. zu schreiben.>

[1] Vgl. A. Schäfer, Demosth. u. s. Zeit II 387 ff. <und namentlich auch H. Weil, Einl. zu der Rede des Demosth. π. παραπρ.: Plaidoyers polit. de Démosthène I p. 234—36.>

Patrae in gläubigem Tone berichtet worden; der uns erhaltene Λούκιος ἢ Ὄνος erzählt in kürzerer Fassung dieselben Abenteuer in scherzendem Vortrag: wenn hier Lucius von Patrae selbst der in einen Esel Verwandelte ist, so liegt es nahe anzunehmen, dass der Verfasser des Λούκιος die ernsthafte Erzählung so unglaublicher Dinge bei Lucius von Patrae parodiren, diesen selbst zum Gegenstand einer Satire machen wollte, die zugleich ein unterhaltendes Scherzmärchen ist. Apuleius hat seinem Berichte nicht die ausführlichere, mit gläubiger Miene vorgetragene Erzählung des Lucius von Patrae, sondern die kürzere, ins Heitere und Spöttische gewendete Darstellung im Λούκιος ἢ Ὄνος zu Grunde gelegt. Dass dies, nach meiner Ueberzeugung, die einzige Auffassung des Verhältnisses der drei Schriften zu einander sei, welche sich sowohl mit den Aussagen des Photius über Lucius von Patrae, als mit dem, was eine genauere Prüfung der zwei uns noch vorliegenden Erzählungen ergiebt, in Einklang bringen lasse, habe ich in einem Schriftchen entwickelt, das ich vor längerer Zeit (noch als Student) herausgegeben habe. Seitdem ist nichts zu meiner Kenntniss gekommen, was mich zu einer Aenderung der dort vorgetragenen Meinungen veranlassen könnte; nur dass es unmöglich ist, auf das Zeugniss der Hss. des Λούκιος ἢ Ὄνος hin Lucian für den Verfasser dieser kleinen Schrift zu halten, habe ich längst eingesehen. Sonst finde ich im Besondern keinen Anlass, die Angabe des Photius, dass Lucius von Patrae die Eselshistorie mit gläubiger Miene vorgetragen
92 habe in Zweifel zu ziehen. Damit wird diese ausdrückliche, und für die Bestimmung des Verhältnisses der drei Darstellungen desselben Gegenstandes zu einander maassgebende Aussage des Patriarchen am wenigsten sich beseitigen lassen, dass man (wie geschehen ist) 'im Interesse des gesunden Menschenverstandes' es für undenkbar erklärt, 'dass der erste Erzähler dieser Eselgeschichten wirklich an dieselben geglaubt habe'. Es handelt sich gar nicht um den inneren Glauben, sondern lediglich um die gläubige Miene des Erzählers. Wie es mit jenem stand, konnte Photius nicht wissen und braucht uns nicht zu kümmern. Dass man 'Märchen noch so wunderbar' mit vollkommen ernstem Gesicht erzählen kann und tausend-

mal erzählt hat, bleibt gewiss, mag der 'gesunde Menschenverstand' noch so sauer dazu sehen; dass man sie so erzählen muss, wenn man sowohl den, Alles eigentlich verstehenden Kinderglauben als das phantastische Ergötzen dessen nicht stören will, der sich einmal im Reiche des Unmöglichen ergehen möchte, eben weil es nicht das Wirkliche ist — auch das ist kein Geheimniss. Ja, aber 'diese Eselgeschichten' die können doch unmöglich jemals so erzählt worden sein, als ob sie Glauben fordern dürften? Mit Verlaub des schätzbaren 'gesunden' Menschenverstandes, auch dies ist nicht unmöglich. Da ist der biedere Johannes Praetorius, der in seiner 'Newen Weltbeschreibung', im 'Andern Theil' (Magdeb. 1667) p. 452 ff. eine aus Apuleius und Lucian im Wesentlichen entlehnte, mit einigen, vielleicht einem Volksmärchen entnommenen Zügen aufgeschmückte Geschichte von einem 'Menschen-Esel' nicht nur ganz treuherzig und ernst erzählt, so wie er sie von 'unterschiedlichen glaubwürdigen Leuten' gehört haben will, sondern zum Schluss noch die nachdenklichen Worte hinzusetzt: 'ist nicht so gar ungläublich, denn der Satan ist mächtig, bevorab in den Kindern des Unglaubens. Confer Christian Ottoni in der Predigt von der Zauberey p. 48.' Das erläutert doch wohl unsern Fall[1]. Nicht mehr 'ungläublich' brauchte die 93
Geschichte von dem vereselten Jüngling dem Lesepublicum des zweiten Jahrhunderts zu erscheinen, das so gut wie das siebzehnte von dämonischen Wirkungen sich umstrickt glaubte, seine Hexen hatte, wenn auch keine Hexenprocesse, und seine müde und ihrer selbst überdrüssig gewordene Gelehrsamkeit

---

[1] Zu beachten ist auch, wie im vollsten Ernst Vincentius Bellovacensis, Specul. naturale III cap. 109 eine Geschichte von einem, durch zwei vetulae, die eine Strassenherberge halten, in einen Esel verwandelten Jüngling erzählt, durch dessen seltsame, an Menschenart erinnernde *gestus* (*non enim amiserat intellectum, sed loquelam*) die Zauberinnen viel Geld von den Gästen verdienten u. s. w. Diese Geschichte ist übrigens schwerlich mehr als eine ausgeschmückte Reminiscenz aus Augustin. Civ. Dei XVIII 18 und Apuleius; dass aber ihr 'erster Erzähler' sie mit gläubigem und Glauben forderndem Gesichte vorgetragen habe, wird der gesunde Menschenverstand doch wohl zugeben müssen. (Vincentius beruft sich als auf seinen Gewährsmann auf Helinandus, der sich wiederum auf William von Malmesbury berufe. Ich habe den Spuren der Erzählung bei diesen beiden Autoren des 12. Jahrhunderts nicht weiter nachgehen mögen.)

und Weltweisheit gar gerne an den Tischen und vor den trügerisch lockenden Schaugerichten des Wahnglaubens und unheimlicher Theurgie sich lagern liess. Einerlei, ob Lucius von Patrae nur an die Phantasie oder geradezu an den Aberglauben seiner Zeitgenossen sich wandte, es hat nicht das geringste Bedenkliche, auf die ausdrückliche Aussage des Photius hin zu glauben, dass er seine Erzählung im Tone eines Gläubigen vortrug. Dabei ist es gleichgültig, ob er 'der erste Erzähler' dieser Geschichte war, oder dieselbe älteren Berichterstattern nacherzählte[1]. Vielleicht lässt indessen dies Letztere als das glaublichere erscheinen ein eigenthümliches Zusammentreffen, welches hervortreten zu lassen vornehmlich diese Bemerkungen geschrieben sind.

In der arabischen Märchensammlung der Tausend und einen Nacht findet sich eine Erzählung folgenden Inhalts[2]. Sidi Numan wird von seiner zauberkundigen Frau Amine in einen Hund verwandelt. Sie prügelt ihn als solchen unbarmherzig; er entläuft ihr; von andern Hunden verfolgt, flüchtet er sich in einen Fleischerladen, bleibt die Nacht im Laden versteckt, bekommt am anderen Morgen etwas Fleisch, wird dann aber, als 'unreines' Thier fortgejagt. Ein Bäcker nimmt ihn auf. Eines Tages zeigt es sich, dass der Hund, gleich einem Menschen, falsches Geld von ächtem zu unterscheiden versteht. Der Bäcker und seine Kunden verwundern sich aufs höchste; der Bäcker lässt seinen menschlich klugen Hund und seine Künste für Geld sehen; unter den sich zudrängenden Neugierigen ist eine Frau, die den Hund zu sich in ihr Haus lockt, und dort durch ihre, ebenfalls der Zauberei kundige
94 Tochter zurückverwandeln lässt; mit einem von dieser ihm geschenkten Wasser verwandelt dann Sidi Numan seinerseits die Amine in eine Stute.

Diese Erzählung zeigt mit dem Λούκιος ἢ Ὄνος die entschiedenste Aehnlichkeit in der Art wie die Entzauberung des in ein Thier verwandelten Menschen eingeleitet wird. Im Λούκιος beweist der Esel seine menschlichen Neigungen da-

[1] Vgl. auch meine Schrift über den Λούκιος ἢ Ὄνος p. 19.
[2] Uebers. v. G. Weil (3. Aufl.) III p. 176—186: Breslauer Uebers. N. 360—363, VIII 229—253; Cabinet des fées XI 36—62.

durch, dass er, statt der Gerste, Kuchen und Fleisch isst: sein Herr lässt darauf den menschlich essenden Esel für Geld sehen: auch hier ist es eine Frau, die zu seiner endlichen Erlösung aus thierischer Gestalt die Veranlassung giebt. Die Art, in welcher der in dem Thiere versteckte Mensch seine eigenthümliche Natur verräth, ist nur in soweit verschieden in den zwei Geschichten, als es die Verschiedenheit des Thieres, in welches der Unglückliche verzaubert ist, nothwendig ergab: was bei einem Esel auffallend ist, das Berühren menschlicher Nahrung, wäre es nicht bei einem Hunde[1]. — Ich nehme nun an, dass zwischen der griechischen und der arabischen Erzählung ein historischer Zusammenhang besteht. An eine Beeinflussung des arabischen Märchens durch das griechische in der Form in welcher dieses im Λούκιος vorliegt, wird Niemand denken wollen, beide werden ein gemeinsames Vorbild befolgen. Für nur zufällig würde man das Zusammentreffen in dem gleichen Motiv selbst dann nur ungern halten, wenn dieses der einzige Fall wäre, in welchem orientalische und griechische Fabeln, Märchen und Novellen eine durch einfachen Zufall schwer erklärbare Familienähnlichkeit mit einander zeigen. Nun giebt es aber solcher Fälle nicht wenige[2]; auch hier gilt das Wort: *multa quae accidere singula possunt, universa extra casum sunt.* Es kann nicht bezweifelt werden, dass eine grosse Anzahl von Märchen- und Novellenkeimen zwischen Orient und Griechenland wechselnd hin und wieder schwebend bald da bald dort Wurzel geschlagen und, unter sehr ungleichen Bedingungen des Wachsthums, mannichfaltig zwar aber doch so sich entwickelt haben, dass der gemeinsame Ursprung unverkennbar hervortritt. Einem solchen, dem Osten und Westen gemeinsamen Märchenmotiv scheint der 95
griechische Erzähler die Anregung zu seiner, nach freiem Belieben weiter ausgeschmückten Geschichte zu verdanken. Das

---

[1] In einer anderen arabischen Erzählung (1001 Nacht, Breslauer Uebers. N. 270: VI 134) wird ein in einen Vogel verwandelter Mensch als solcher erkannt an seiner Bevorzugung menschlicher vor thierischer Speise.

[2] Vgl. meinen Vortrag über griech. Novellistik und ihren Zusammenhang mit dem Orient; Verhandlungen der Philologenvers. in Rostock 1875 <= Griech. Roman[2] p. 584 ff.>.

arabische Märchen macht den Sidi Numan zum Hunde, weil dies Thier eben auf der untersten Stufe der Wesen zu stehen schien; der Grieche liess seinen Helden in Eselsgestalt fahren, sei es nach willkürlichem Gutdünken, um Anlass zur Erzählung von allerlei Abenteuern zu gewinnen, wie sie gewisse bedenkliche Eigenschaften des Esels nahelegten[1], sei es im Anschluss an ältere Ueberlieferung. Das letztere könnte man fast vermuthen wollen, wenn man sich gewisser Volksmärchen erinnert, welche ebenfalls von der Verwandlung eines Menschen in einen Esel und seiner Rückwandlung berichten, und, da sie in zum Theil weit von einander getrennten, seit undenkbaren Zeiten durch keinen Verkehr zusammenhängenden Ländern auftauchen, ihre gemeinsame Quelle wohl nur in einem zeitlich fern zurückliegenden Märchen haben können, mit welchem der Grundstoff des Λούκιος ἢ Ὄνος eine ebenfalls nicht nur zufällige Aehnlichkeit zeigt. Ich meine die Erzählung, welche, nicht erheblich variirt, im Siddhi-Kür, der mongolischen Fassung der Vetâlapantschavinçati, No. 2 (p. 65 Jülg), einem deutschen Märchen (Grimm K. M. 122[2]) und der Episode eines böhmischen Märchens (Zeitschr. f. deutsche Mythol. II 447) wiederkehrt.

[1] Der Verfasser des Λούκιος ἢ Ὄνος scheint seinen Helden, den Lucius von Patrae, in ähnlichem Sinne zum Esel werden zu lassen (vgl. meine Schrift p. 13), wie etwa Lucian, Necyom. 20 ein ψήφισμα aufstellt, nach welchem die Seelen nichtsnutziger Reichen καταδύεσθαι εἰς τοὺς ὄνους sollen (dieser Einfall vielleicht nach Plato, Phaedo 81 E; vgl. auch Tertullian, *de anima* 33). Lucius von Patrae selbst konnte, wie oben angedeutet, an der Eselverwandlung Gefallen finden, weil sie zu jenen wunderlichen, unanständigen und abenteuerlichen Scenen die Möglichkeit gab, mit denen er seine Erzählung, bei aller Treuherzigkeit im Mittheilen des Wunderbarsten, aufzuschmücken nicht verschmäht zu haben scheint.

[2] Dieses nicht, wie ich früher gemeint habe, geschöpft aus dem übersetzten Siddhikür, sondern selbständig neben dessen Bericht stehend.

XXII.

Die asianische Rhetorik und die zweite Sophistik*).

G. Kaibel hat im Hermes 20, 507 ff. gegen die von mir 170
geäusserte Ansicht, dass die zweite Sophistik in rhetorischer Beziehung nichts eigentlich Neues gebracht, sondern nur die asianische Manier erneuert habe (Griech. Roman p. 290), einige Einwendungen gemacht, an denen stillschweigend vorüberzugehen mir nicht zweckmässig scheint. Kaibel behauptet, 'die zweite Sophistik habe mit der asianischen Manier nichts gemein, sondern sie schliesse (sich) eng an die alte Sophistik an, die Plato bekämpfte, und die Isokrates weiter ausgebildet und vertieft zu haben glaubte'. Weder hat Isokrates so etwas geglaubt, noch dürfen vollends wir die Bestrebungen des Isokrates mit denen der von Plato bekämpften „alten Sophistik" in Eine Reihe stellen. Jene alte Sophistik aber heisst es schwer verkennen, wenn man die neue Sophistik, wie sie Philostratus schildert und vertritt, mit ihr auch nur vergleicht. Die ächte alte Sophistik war ganz etwas Anderes, als angewandte Rhetorik, ihre jüngere Namensschwester ist nichts weiter als eben dies. Leute wie Favorinus und Aristides (die übrigens auch ein übel geselltes Paar bilden) neben Protagoras, Hippias, Gorgias, Prodicus zu stellen, als deren Erben, ist fast eine Blasphemie. 'Lehrer alles Wissens' nennt Kaibel die Vertreter der zweiten Sophistik. Wer Sophistenthum und Bildungswesen der Kaiserzeit kennt, weiss, dass Rhetoren und Sophisten (οἱ ῥητορικοὶ σοφισταί *rhetorici sophistae*) nichts an-

*) <Rhein. Mus. XLI, 1886, p. 170 ff.>

deres als eine rein formale Bildung darboten. Es ist nicht richtig, dass Aristides, wie Kaibel behauptet, die neue Sophistik als παιδεία κοινῶς bezeichnet habe; aber in der That hielt er sie für dergleichen und mit ihm wohl alle Sophisten seiner und der folgenden Zeiten (vgl. Griech. Roman p. 296 f.). Damit wollten sie aber nichts weniger gesagt haben, als dass die sophistische Lehre alle Einzelwissenschaften umfasse und ihren Angehörigen beibringe; im Gegentheil war ihre Meinung die, dass eigentliche 'Bildung' lediglich die rhetorisch-formale Schulung des λόγος gewähre. Hierauf gerade begründete sich ihr
171 Anspruch, durch eine rein rhetorische, jedes Eingehen in Fachkenntnisse fernhaltende Schulzucht der gesammten studirenden Jugend voll genügende Vorbildung für jegliche Art des Lebensberufes gewähren zu können. Fachstudien mochte man treiben und pflegte man zu treiben neben und nach der rhetorischen Lehre: nur παιδεία eben sollte allein die Rhetorik darbieten können. Dieser natürlich stets bestrittene Anspruch war keineswegs neu; dass ihm in der Kaiserzeit die Meinung der Herrschenden wie der Beherrschten noch gelehriger als früher entgegenkam, dass diese Redelehrer und Prunkredner durch Ueberlieferung und Ausübung der leersten Formenkünste und nichts weiter zu so 'ungeheurem Ansehn' kommen konnten, das ist eine einfache, tausendfach bezeugte Thatsache. Kaibel wundert sich über die Thatsache, damit ist sie aber noch nicht beseitigt.

Manche Sophisten hatten sich, soweit ihr Zweck es erforderte, die Bildungselemente der Zeit in weitem Umfang angeeignet. Gewiss. Aber das ist weder ein Privilegium der Sophisten (will man etwa Galen oder Plutarch zu den Sophisten rechnen?), noch auch nur ein wesentliches Charakteristikum der Sophistik (vielmehr eine nicht allzu häufig vorkommende Ausnahme), noch haben vielwissende Sophisten, als solche, jemals daran gedacht, ihrerseits nun Lehrer 'alles Wissens', das sie sich erworben hatten, zu werden. Der Redekünstler, der rhetorische Schriftsteller kann sich, für seine eigne Thätigkeit, der verschiedensten Stoffe bemächtigen, die ihm sein Wissen zugänglich macht: Lehrer dieses Stofflichen ist er nie geworden. Sophistik und Polyhistorie aller Art, Sophistik und

Philosophie können wohl in Einer Person vereinigt sein, 'doch dass es zwei Geschäfte sind, das lässt sich nicht verneinen'. Sophist ist, in einer solchen Personalunion getrennter Gebiete, ein Jeder nur so weit als er Redekünstler ist. Die Vereinigung verschiedener Bestrebungen bleibt übrigens stets eine Ausnahme; wer mit solchen Gestalten, wie Dio Chrysostomus, Favorinus, Maximus von Tyrus die zweite Sophistik kennzeichnen will, der kann nur ein sehr schiefes Bild derselben geben. Wir unsrerseits werden sie gewiss einer eignen Abart der Sophistenzunft zurechnen; wie wenig geeignet aber sie gerade sind, eine Vorstellung von dem eigentlichen Wesen der Sophistik im Allgemeinen zu geben, hätte sich schon daraus lernen lassen, dass Dio in der Zeit seines philosophischen Redebetriebs zwischen sich und den Sophisten mit Heftigkeit unterscheidet, ganz ebenso wie später Themistius; dass ihn, wie 172
auch den Favorinus und dessen Gleichen, Philostratus so bestimmt wie möglich von den κυρίως προσρηθέντες σοφισταί absondert. Selbst diesen Leuten ist der absurde Gedanke nicht gekommen, in der Zeit entwickeltster Specialwissenschaften aller Richtungen die Gesammtheit 'alles Wissens' umfassen zu wollen, wie jene alten Sophisten es mit dem noch nahe beisammen liegenden Wissen ihrer Zeit gethan hatten. Einen kennt man ja, der sich solcher Allseitigkeit vermass, den Apulejus von Madaura. Nennt nun dieser 'Lehrer alles Wissens' sich etwa einen S o p h i s t e n? Nein; ihm schien, so sehr er thatsächlich Schönredner blieb, zur Bezeichnung eines so vielumfassenden Studien Hingegebenen einzig treffend der Name des p h i l o s o p h u s[1]. Vollends von dem verwegenen Muthe jener alten Sophisten, der sich einbildete mit den Waffen der Dialektik und der rhetorischen πειθώ die Welt der Erkennt-

[1] Beiläufig eine Anmerkung, die freilich nicht eigentlich zur Sache gehört. Es ist auffällig, dass sich Apuleius in seinen *Florida* wiederholt als *philosophus* bezeichnet, während doch gerade diese Bruchstücke so gut wie nichts Philosophisches enthalten. Ich glaube, dass sich dies daraus erklärt, dass die *Florida*, und jedenfalls die uns daraus erhaltenen Excerpte, lediglich nach rhetorisch-stylistischen Gesichtspunkten ausgewählt, nur Bruchstücke der von Apuleius seinen quasiphilosophischen διαλέξεις vorangeschickten *praefationes*, προλαλιαί geben, in denen ja allein der Redekünstler zum Wort kam und nach den Gesetzen der Gattung zum Wort kommen sollte.

niss wie die Welt des Willens zu eignem Genusse beherrschen und sich unterwerfen zu können, hat kein Einziger aus der Schaar der Sophisten der Kaiserzeit auch nur im Traume eine Vision gehabt. So sei denn Leichtgläubigeren überlassen, das Wunder zu preisen, dass der längst erstorbene Geist der Sophistik des 5. Jahrhunderts vor Chr. plötzlich in der fundamental ungewandelten Zeit des Hadrian neu aufgelebt sei, um sich auf den Häuptern der grimassirenden scholastici in Smyrna, Ephesus und Athen niederzulassen. Ich kann von dieser Offenbarung keinen Gebrauch machen.

Kaibel lehrt weiter, die neue Sophistik habe ihre Antriebe erhalten von den Atticisten der augusteischen Zeit. Dies ist nur so weit halbwegs richtig, als es sich um Auswahl und Anwendung des Sprachmaterials handelt; vgl. Griech. Roman p. 326 f. Ἀττικίζειν wollte ja allerdings damals Jeder (nicht allein die Sophisten, selbst Aerzte am Krankenbett); wir wissen freilich auch, wie weit der Erfolg hinter dem Wunsche zurück-
173 blieb. Wenn die Urtheilslosigkeit über das, was attisch sei, so weit gehen konnte, dass man sogar dem Aelian nachrühmt: ἠττίκιζεν ὥσπερ οἱ ἐν τῇ μεσογείᾳ Ἀθηναῖοι, so wird man gut thun, von dem Atticismus der Sophisten nicht mit allzu tönender Stimme zu reden. Es mag sein — wiewohl sich auch dies nicht beweisen lässt[1] —, dass in Bezug auf die Energie des Bestrebens, in rein attischer Sprache zu reden, manche Sophisten der Kaiserzeit sich von den Sophisten der asianischen Periode erheblich unterschieden haben. Ich habe nur dies festgehalten, dass in *rhetorischer* Beziehung die

[1] Man darf nicht übersehen, dass bereits im 3. Jahrhundert vor Chr. die (bei dem Dominat des Attischen in der Litteratur sehr natürliche) Forderung, rein attisch sich auszudrücken, gelegentlich hervortrat: vgl. Griech. Roman p. 328 Anm. 1. Freilich wirkten bekannte Einflüsse der Durchführung einer solchen Forderung entgegen; man schrieb doch vorwiegend in der lebendigen Sprache der damaligen Ἑλλάς, so unschön sie war. Ob aber gerade *Redner* sich von der Norm attischer Ausdrucksweise zu emancipiren wagten, bleibt doch sehr fraglich; dass asianische Sophisten jemals etwa in der Sprache des Polybius sich ausgedrückt hätten, ist wenig wahrscheinlich. Glaublich ist nur, dass die Asianer auch hier es an ernstlicher Arbeit — deren es zur Aneignung attischer Litteratursprache bedurft hätte — fehlen liessen; im Grundsatz konnten sie dennoch dahin streben, attisch zu reden.

zweite Sophistik die asianische Manier erneuert habe. Dem widersprechend lehrt Kaibel: ‘zwischen Asianern und Sophisten besteht nicht nur keinerlei Verwandtschaft, sondern ein bewusster Gegensatz’. Worin zeigt sich dieser bewusste Gegensatz? Die bedeutenderen Sophisten wollten attisch schreiben, fühlten sich als Attiker. Unzweifelhaft. Und die „Asianer“, als was fühlten die sich? Ich hatte es bisher für eine allbekannte Thatsache gehalten, muss nun aber doch wohl ausdrücklich daran erinnern, dass Hegesias, der Meister asianischen Styls, sich als einen Nachahmer des Lysias gab, dass er, nach den Worten des gültigsten Zeugen, *se ita putat Atticum, ut veros illos prae se paene agrestes putet.* Es scheint also mit dem ‘bewussten Gegensatz’ nicht viel auf sich zu haben, vielmehr besteht Gleichheit der Grundsätze. Es käme auf die Praxis, die Ausführung der Grundsätze an. Da gedenke ich denn der zahlreichen Schriften derjenigen Sophisten, die für die verschiedenen Perioden der Sophistik als bezeichnende Vertreter der jedesmal herrschenden Mode gelten können, des Polemo, Philostratus, Aelian, Libanius, Himerius, Choricius, Heliodor, Longus, Achilles Tatius u. s. w.: ich er- 174
innere mich der Bruchstücke sophistischer Geschichtsschreibung, die Lucian de conscrib. hist.. der ausgewählten Proben sophistischer Beredsamkeit, die Philostratus mittheilt. Vergebens suche ich bei diesen ‘Attikern’ nach irgend welchen Spuren eines Einflusses der wohlgemeinten Styllehre des Dionys von Halicarnass oder der nüchternen Glätte seiner Geschichtserzählung: vielmehr mit wahrem Vergnügen setzen diese ächten Sophisten über die Schranken weg, welche schätzenswerthe Theoretiker von dem Schlage des Dionys, dessen ‘atticistische Bestrebungen’ nach Kaibel ‘in den allerengsten Zusammenhang mit der zweiten Sophistik gesetzt werden’ müssen, den muthwilligen Buben gezogen hatten. Dagegen wüsste ich nicht, wo sonst noch die Vorbilder für die ganze Art dieser Redner und Schriftsteller sich auffinden liessen, als im Asianismus. Als asianisch wird uns vornehmlich der Mangel an *modus* und *iudicium* bezeichnet. Asianisch ist daher die fatale Mischung von Schwulst und Ziererei, unächte Begeisterung und unächtes ‘Gemüth’, das kindische ἐνθουσιᾶν und das frostige παρένθυρ-

σον. Nicht minder das Witzeln in gesuchten Sentenzen, das Haschen nach unzeitiger κομψότης, nach albernen ἀστεϊσμοί, wo wahrer Ausdruck ächten Gefühls an der Stelle gewesen wäre. Asianisch ist *opimum quoddam et tanquam adipatae genus dictionis*; asianisch ist — die Reste der Gattung beweisen es — das Spielen in σχήματα vornehmlich der klingelnden und rauschenden Art, der dithyrambische Missbrauch überkühner Metaphern und andrer Tropen, dichterischer Ausdrücke, gewaltsamer Hyperbeln. Asianisch ist eine weichliche und schlotternde, andre Male eine kurz abgestossene und harte σύνθεσις; oft fand sich ein völlig zu der Form gebundener Rede entarteter Rhythmus, selbst bei den besten Vertretern ein ermüdender Singsang der allzu gleichförmig rhythmisirten *clausulae*. Dem Rhythmus zu Gefallen müssen sich die Worte seltsam verstellen lassen. Dieser Ἀσιανὸς ζῆλος, κομπώδης, wie er war, φρυαγματίας, voll eines κενὸν γαυρίαμα, that seine Wirkung unter dem müssigen Publikum der Gerichtsverhandlungen wie der rednerischen Schaustellungen: *mirabantur adulescentes, multitudo movebatur*. Auf solche Wirkung waren seine Kunstmittel berechnet, aus ihr zog er die ἀναίδεια θεατρική, die ihn bezeichnete. Ernste und grosse Stoffe der Rede können ihn kaum je zu aufrichtiger Empfindung emporgerissen haben: alles blieb Spiel und Anempfindung. Schon (und noch) war ein Haupterforderniss, zu genügen jener *consuetudo Graecorum,*
175 *ut eis ponatur de quo disputent quamvis subito*; das Improvisiren, das εἰπεῖν ἐξ ἐπιδρομῆς, eine sehr wesentliche Ursache sophistischer Unarten, blühte. Und es blühte der Unfug eines ganz theatralischen, schlechten Schauspielern abgesehenen Vortrags: bald heulten die Redner in tiefen Tönen, bald, ὅταν ἦθος ἐμφαίνειν θέλωσι, χειλοφώνως <κοιλοφώνως jetzt bei Sudhaus Philodemi de rhet. p. 200, 16> καὶ πεπλασμένως λαρυγγίζουσι.

Es braucht wahrlich Kennern der sophistischen Litteratur nicht einzeln nachgewiesen zu werden, wie alle Eigenthümlichkeiten der asianischen Manier oder Manieren sich, Zug für Zug, in dem Treiben, Reden und der überwiegenden Mehrzahl der schriftstellerischen Erzeugnisse der zweiten Sophistik wiederholt finden. Kaibel allerdings versichert, die zweite Sophistik habe ‘mit der asianischen Manier nichts gemein’. ‘Nichts

gemein': es steht wörtlich so da, S. 509. Ich wüsste nichts anzugeben, was Beide nicht mit einander gemein hätten. Sogar in der äusseren Schätzung standen sie sich so gleich, als es der Unterschied der Zeitverhältnisse zuliess. Die asianischen Redner hatten, von der Gunst des Publikums getragen, die τιμαὶ καὶ προστασίαι τῶν πόλεων inne (wer erinnert sich nicht dessen, was Strabo von Euthydem und Hybreas in Mylasa erzählt?): nach Dionys gebührte solche Ehrenstellung eigentlich der φιλόσοφος ῥητορική (d. h., wie ja Jeder weiss, jenem Isokrateischen Zwitterwesen von Politik und Rednerei). Wird man behaupten können, dass während der Herrschaft der neuen Sophistik die φιλόσοφος ῥητορική des Dionys die ihr gebührenden Ehrenämter errungen habe? Es war noch immer, wie zur Zeit der Asianer, die θεατρικὴ ἀναίδεια, welche Glanz und Ehre festhielt, τιμὰς καὶ προστασίας τῶν πόλεων leicht erlangte, ja, nun auch von den Kaisern begünstigt, zu viel hellerem Glanze aufstieg als besonders in den letzten Zeiten der unter der Misswirthschaft des republikanischen Roms völlig verkommenen Griechenländer. Eine neue Glanzzeit der Redekunst schien den so hoch begünstigten Sophisten angebrochen zu sein; aber vor den meisten ihrer Produkte würde sich Niemand ärger entsetzt haben als der gute Dionys von Halicarnass, den wir jetzt als ihren geistigen Vater zu verehren angewiesen werden.

Der Atticismus, gegen Ende der sechziger Jahre vor Chr., wie es scheint, in Athen zuerst aufgetaucht[1], bald nach Rom

[1] Man verschone uns doch mit dem Phantasma von dem 'Pergamenischen Einfluss', das man viribus unitis höchstens zu einer fable convenue, niemals zu einer wahren Thatsache wird steigern können. Daraus, dass ein bedeutender Vertreter des Atticismus (Lehrer des Dionysius ὁ Ἀττικός, des Valgius, des Augustus, wie es scheint auch des Caecilius) aus Pergamum stammte, folgt noch nicht, dass Pergamum an den Verdiensten dieses einzelnen Pergameners irgend welchen Antheil gehabt hat. Man könnte ebenso tiefsinnig von dem 'Amisenischen Einfluss' reden, der in Rom die grammatischen Studien bestimmt habe (in Rom scheint auch Apollodor wesentlich gewirkt zu haben), oder von einem 'Gadarenischen Einfluss', der sich, wiewohl auch dem asianischen Wesen abhold, gegen den 'Pergamenischen Einfluss' in Rom geltend gemacht habe. Dass übrigens Calidius (dessen 'Atticismus' jedenfalls kein ganz unverfälschter und ungemischter gewesen sein kann) Schüler des Apollodor bereits im J. 64 gewesen sei, folgt aus der Notiz des Hieronymus zu

176 hinüber gelenkt und dort befestigt, hat in römischer Litteratur ein sehr kurzes Leben gehabt. Die römischen *Attici*, deren Gaben und Thaten manche Neuere, durch Thatsachen weniger als durch Vorurtheile unterstützt, übermässig zu preisen lieben, scheinen kaum mehr als eine Clique gebildet zu haben, die in ihren gelehrten Experimenten sich selbst mehr gefiel als dem Publikum, und ihre Wichtigkeit sowie die Bedeutung ihrer Mitglieder stark überschätzte. So pflegt es ja in Cliquen zu gehn. Cicero hat mit seinem freieren Blick die Engherzigkeit ihrer Theorien leicht beseitigt, gegen sein unendlich reicher strömendes Talent konnten sie (da zudem ihr begabtestes Mitglied früh gestorben war) in praktischer Beredsamkeit dauernd nicht aufkommen. Aber auch in der Schule haben sie irgend einen erheblichen Einfluss nicht ausüben können; das volle Gegentheil ihrer Grundsätze stand in Wirkung schon im Anfang der Kaiserzeit. Diese Thatsachen lassen sich nicht ableugnen: wir haben allzu verständlich redende Urkunden.

Auf griechischer Seite treten uns deutlicher erst die atticistischen Bestrebungen des Caecilius und des Dionys von Halicarnass entgegen, welche, bereits der zweiten Gene-
177 ration der Atticisten angehörig, inmitten einer nach mehreren Seiten uneinig auseinander gehenden Bewegung stehend, zwar für die Theorie des rhetorischen Styls Achtungswerthes, auch stets in Achtung gebliebenes geleistet haben, aber die Praxis schon ihrer eignen Zeit und Umgebung nicht wesentlich bestimmt zu haben scheinen, nicht mehr als Apollodor und Theodorus. Die Praxis entschlüpfte diesen strengen und subtilen Technikern; sie fand ihre Schule in den Deklamationssälen, welche Jene vermuthlich verachtungsvoll mieden. Schon in der Zeit des früheren Asianismus in Griechenland und Klein-

1953 Abr. keineswegs. Es liegt nichts vor, was uns veranlassen könnte, den Apollodor für älter zu halten als z. B. den Demostheniker Pammenes, bei welchem im Anfang der fünfziger Jahre Brutus in Athen lernte. Die Blüthe des römischen Atticismus beginnt erst etwa im J. 57. Den Apollodor nun gar zum 'Begründer' des Atticismus zu machen, fehlt alle Berechtigung. 'Man thut überhaupt gut, litterarische Epochen nicht mit einem Gründernamen zu verzieren', sagt Kaibel (S. 513). Vortrefflich; er möge seine Ermahnung nur an die Adresse des im Hermes 12, 333. 367 Redenden richten.

asien völlig ausgebildet[1], wurde in diesen Zeiten politischer Unfreiheit das Deklamatorenwesen auch nach Rom verpflanzt, und von aller Welt mit einem wahren Fanatismus betrieben. Nun war es so gut wie unmöglich, nach den Vorschriften attischen Styls diese Gaukelkünste zu betreiben; wie die Themen der *Suasoriae* und *Controversiae* beschaffen waren, forderten sie zu ihrer Ausführung eine unausgesetzte Forcirung des Gedankens und des Ausdrucks[2], der lebhafte Wettkampf in Behandlung des gleichen Themas stachelte vollends zur Ueberbietung der Vorgänger, zuletzt zur wildesten Ueberspannung des Witzes an. Wir sehen ja dieses Wesen aufs Lebhafteste gezeichnet vor uns in Seneca's Erinnerungsbildern aus der Rhetorenschule zur Zeit des Augustus und Tiberius. Und was uns dort an Griechen begegnet, denen die Römer (mit wenigen Ausnahmen, deren Latro eine bildet) eifrig nachahmen, das sind allermeist unverfälschte Asianer, theils Rhetoren, die wir sonsther als solche kennen, wie Aeschines von Milet[3], theils Leute, die Seneca geradezu als *Asiani* bezeichnet, wie Hybreas von Mylasa, wie Adaeus, wie jener Kraton, *professus Asianus, qui bellum cum omnibus Atticis gerebat*, theils Leute, die (wie Niketes, Glykon, Damas aus 178
Tralles u. s. w.) in ihrem rhetorischen Gebahren alle Züge der asianischen Manier wiedergeben. Man konnte auch für die künstlichen Erregungen dieser Uebungen keine andre als die heftig anspornende asianische Kunstweise brauchen. Redeten nun auch diese Asianer nach dem Urtheil des verständigen Seneca (der sie im Ganzen dennoch hochschätzt) oft genug *corrupte, insane, furiose*, sie galten den Meisten als bewundernswerthe Vorbilder. Wie längst Hortensius, M. An-

[1] Eine vollständige Entwicklung des deklamatorischen Uebungsapparates, und z. B. nicht nur der ὑποθέσεις, sondern selbst der eigentlichen *controversiae* (mit typischen Gestalten) lässt sich als damals bereits bestehend schon aus Cornificius und Cicero *de inventione* nachweisen.

[2] Vgl. Griech. Roman p. 336 f.

[3] Dieser Aeschines wird, Controv. I 8, 16, im Gegensatz zu dem alten Aeschines genannt: *ex declamatoribus novis* (cf. § 11). So soll offenbar die gleiche Bezeichnung: *ex novis declamatoribus*, dem Namen des Pammenes zugesetzt, Contr. I 4, 7, dienen, diesen Pammenes von einem älteren Namensvetter zu unterscheiden, vermuthlich dem Lehrer des Brutus.

tonius (der Triumvir) den asianischen Styl in römische Beredsamkeit übertragen hatten, wie Varro die Art des Hegesias bewunderte, so gab es unter den römischen Deklamatoren nun auch eigentliche *Asiani* (wie Arellius Fuscus); Sophisten griechischer Herkunft trugen, selbst nur lateinisch deklamirend, die asianische Weise in das römische Idiom hinüber: so Cestius Pius aus Smyrna, ein ungemein einflussreicher, von den *pueri aut iuvenes qui scholas frequentant* vergötterter Lehrer, vieler Vorbild (auch eines anderen lateinisch deklamirenden Griechen, Argentarius), selbst ein Nachahmer solcher griechischer Sophisten wie des Damas. So ist denn aus den Deklamationsschulen der asianische Styl in die römische Litteratur hinübergeleitet worden, und hat dort jene funkelnde, stets auf die überraschendste Ausprägung gesucht origineller Gedanken, das *inopinatum* in Inhalt und Form ausgehende Darstellungsweise der 'silbernen Latinität' erzeugt, die man nur dann richtig versteht, wenn man ihren Ursprung im Sinne behält. Welchen Reiz übrigens dieser rhetorische Styl gewinnen konnte, wird derjenige nicht verkennen, der, ohne sich fremdartige Maassstäbe aufdrängen zu lassen, an der wahrhaft geistreichen Handhabung eben dieses Styls in den Schriften eines Mannes sich zu erfreuen vermag, der sich das Paradoxe in Gedanken und Wort nicht anzuquälen brauchte, weil es bei ihm Natur geworden war, des jüngeren Seneca.

Wo blieben, während es so in der Deklamatorenschule zuging, die Atticisten Roms? wo hört man etwas von thätigem, mässigendem Eingreifen des Dionys, des Caecilius, selbst des Theodorus, der doch wenigstens Reden schrieb? Sie treten unter Seneca's Rhetorenschaaren niemals auf. Sehr vereinzelt steht in der bakchantisch aufgeregten Schaar dieser *vehementes, calidi, pleni deo* ein Vertreter nüchternerer, eher attisch zu nennender Weise, Hermagoras, der Schüler des Theodorus. Aber die Menge nicht nur der Römer, sondern ebenso der Griechen hielt sich nicht zu ihm und andern *aridi*, sondern
179 zu der entgegengesetzten Richtung. Niketes, an dessen Art Tiberius, als Theodoreer, Anstoss nahm, gefiel den Griechen, heisst es, und gerade *suo impetu*. Sie reden auch fast Alle ebenso wie er, sie überbieten ihn eher im Missbrauch des

Witzes, in fieberhafter Ueberhitzung des Pathos. <Man beachte auch: Apollodor von Pergamum wurde a. 44 von Augustus von Apollonia nach Pergamum entlassen wegen γῆρας und ἀσθένεια: Nicol. Damasc. Aug. § XVII, FHG. III p. 435.>

Nun aber frage ich doch Jeden, der von dieser sonderbaren Litteratur Kenntniss genommen hat, ob zwischen den Beispielen, die Seneca aus den Deklamationen dieser Rhetoren der ersten Kaiserzeit erhalten hat und den Proben verwandter Thätigkeit der Häupter der zweiten Sophistik, die Philostratus in den *Vitae Soph.* mittheilt, oder etwa den beiden Deklamationen des hochbewunderten Polemo (um von Sophisten späterer Zeit zu schweigen) ein merklicher Unterschied besteht, sei es in der Ausdiftelung verblüffender *colores*, oder der Prägung blendender *sententiae*, oder in der farbenreichen, von überall her zusammengemischten λέξις, oder der Verwendung pikanter Figuren, oder im Ton und der Stimmung des Ganzen[1]?

---

[1] Es wird nicht schaden, wenn ich auf einige besonders charakteristische Beispiele hinweise. Ein wahrer Tummelplatz des Witzes und Aberwitzes ist namentlich die *controversia* über Parrhasius und seine Darstellung des gefesselten Prometheus nach einem gefolterten lebendigen Modell: Sen. contr. X 5. Dort die Griechen von § 20 an. Einige Proben: Adaeus Προμηθεῦ, σέ τις γράφων ἄνθρωπον ἀφανίζει: Apaturius: ὤφελε τὸ πῦρ εἰς θεοὺς πάλιν κλαπῆναι. Am tollsten Glycon (dessen Erfindung, § 27, die ganze Manier vorzüglich erkennen lässt): σαρκοφάγα σοῦ γ' ἡ γραφὴ ἀπατᾷ (so mit Em. Thomas) ζῷα. Derselbe Glycon I 6. 12: ὅρκος ἐστὶ πεῖσμα (so ist wohl zu schreiben) καὶ παρὰ πειραταῖς νημερτὲς (so mit Schottus) μένον. Und: κατανάλωσον τὸν ἴδιον γενέτορα· ἔχομεν πατέρα. Probe des gehobensten Tones, zugleich der poetisirenden Wortwahl und des singenden Rhythmus: VII 1. 25: Πόσειδον, ἀμετρήτων δέσποτα βυθῶν, τὴν ἐνάλιον κληρωσάμενε βασιλείαν, ἀνάγεται πατροκτόνος· μετὰ πατέρα δίκασον. Für die überlebhafte Weise, die Personen, von denen geredet wird, unmittelbar (ohne Angabe des Personenwechsels) in Frage und Antwort mit einander verkehrend einzuführen, Beispiele aus Niketes und Artemon C. IX 2, 29. (So, als fingirtes Zwiegespräch, gefasst, giebt auch die Stelle aus Hermagoras C. II 3, 22 allein einen Sinn: 'πέπεισται' φησίν 'ὁ τῆς φθαρείσης πατήρ'. οὕτως [so ist zu schreiben] ταχέως; μονονοὺ πρὸ τῆς φθορᾶς. Der Vater theilt mit, was der Sohn sage [φησί] und knüpft alsbald seine Bemerkung daran. Wegen οὕτως ταχέως — gesagt wie οὕτως ἐξαίφνης bei Plato u. a. — vgl. Quintilian an der gleichen Stelle des gleichen Themas: *tam cito*, declamat. p. 375, 16 R.) Genug der Beispiele (vgl. etwa noch Suasor. 1, 11, 16.) Die Aehnlichkeit mit den Produkten der neuen Sophistik springt in die Augen. Es ist, als ob man Polemo reden hörte. Um doch den gleichen Ton der Proben bei Philostratus anklingen zu lassen, höre man etwa den Niketes (den jün-

180 Sind aber jene bei Seneca erwähnten Rhetoren Anhänger des asianischen Styls, so sind es (selbst wenn sie es leugnen möchten) die ihnen so ähnlichen Sophisten späterer Zeit ebenfalls. — Das also ist sicher, dass die Deklamatorenschule noch während der ganzen Regierung des Tiberius ganz vorwiegend unter dem Einflusse der asianischen Manier stand; wenn Dionys (etwa um die Mitte der Regierung des Augustus) die Hoffnung ausgesprochen hatte, dass ὁ ζῆλος ἐκεῖνος τῶν ἀνοήτων λόγων nicht länger mehr als höchstens Eine γενεά Bestand haben werde, so hatte er sich durch die anfangs so schnellen Erfolge des Atticismus zu trügerischen Erwartungen fortreissen lassen. Wir haben noch ein anderes Zeugniss dafür, dass die asianischen Rhetoren nach dem Ansturm der Atticisten keineswegs allgemeiner Verachtung verfallen sind. Strabo, in den ersten Jahren des Tiberius seine Geographie schreibend, pflegt bei Erwähnung vieler kleinasiatischer Städte berühmte Angehörige der einzelnen namhaft zu machen, ohne System und Absicht auf Vollständigkeit, lediglich eignem Gutdünken folgend. Da findet man denn zu der Auswahl von ἄνδρες ἀξιόλογοι gerechnet ausser den unantastbaren Grössen der Vergangenheit eine nicht unerhebliche Anzahl von Rednern und Sophisten der asianischen Weise, theils der letzten Generation vor Strabo angehörig (wie Menippus von Stratonicea, Menokles, Hierokles, Xenokles von Adramyttion, Diodorus ὁ Ζωνᾶς von Sardes), theils Zeitgenossen des Strabo, wie Aeschines von Milet, Damas ὁ Σκόμβρος, Diotrephes und dessen Schüler Hybreas u. A. Ja dieser Hybreas, den Seneca ausdrücklich

---

geren) V. *Soph.* p. 27, 1: ἐκ τῆς βασιλικῆς νεὼς Αἴγιναν ἀναδησώμεθα! Den Apollonius von Naukratis ib. p. 104. 15: (Προμηθεῦ) ἐπάρηξον, βοήθησον, κλέψον εἰ δυνατὸν τὸ πῦρ (vgl. damit Kraton den Asianer bei Seneca Contr. X 5, 21: Προμηθεῦ νῦν ἔδει σὲ πῦρ κλέψαι), den berühmten, verhältnissmässig nüchternen Lollianus, ib. p. 39, 31: λῦσον, ὦ Πόσειδον, τὴν ἐπὶ Δήλῳ χάριν, συγχώρησον αὐτῇ πωλουμένῃ φυγεῖν. Ein schönes τρίκωλον, dessen letztes Glied, *pro more*, ganz sinnlos ist, bringt Isaeus. ib. p. 27, 20 ff. (über die *tricola* und *tetracola* der Deklamatoren vgl. Seneca Contr. IX 2, 27). Sonst mag man, als an die Art der Deklamatoren des Seneca stark erinnernd, etwa die knappen Sätzchen beachten, in denen die Sophisten des Philostratus ὑπόθεσίν τινα βραχυλογοῦσιν. Aber einzelne Beispiele thun schliesslich nicht genug, man muss die ganze Art kennen, um den richtigen Eindruck zu haben.

als *Asianus* bezeichnet, heisst dem Strabo ὁ καθ' ἡμᾶς ῥήτωρ 181
μέγιστος. Strabo darf in dieser Sache als Vertreter der gebildeten, aber nicht einer einzelnen rhetorischen Secte angehörigen Griechen seiner Zeit gelten. Er ist keineswegs ein einseitiger Bewunderer der Asianer, rechnet vielmehr zu den ἄνδρες μνήμης ἄξιοι auch die Hauptvertreter der rhodischen Weise, Apollonius und Molo, auch die 'Attiker' Apollodor von Pergamum, Dionys den Attiker, Theodorus, Dionys von Halicarnass. Er ist soweit, vielleicht durch die Atticisten[1], aufgeklärt, dass er die Schreibweise des Hegesias im Allgemeinen verurtheilt, aber er citirt doch auch wieder mit Wohlgefallen eine Phrase des Hegesias. Worin eigentlich die berühmte Ἀπολλοδώρειος αἵρεσις ihre besondere Eigenthümlichkeit habe, lehnt er, mit fühlbarer Ironie, zu untersuchen ab; man merkt wohl, er hält die ganze Streitsache für eine Angelegenheit der Schulpedanten, die ihn wenig interessirt und sein Urtheil nicht bestimmen kann. Gar von der eifrigen Thätigkeit des Dionys von Halicarnass auf dem Gebiet der Stylerneuerung scheint er gar keine Kenntniss genommen zu haben: er nennt ihn kurzweg συγγραφεύς. Als solchen wird den Dionys eben das weitere Publikum jener Zeit allein geschätzt haben. Die Thätigkeit des Apollodor und Theodorus verlief sich in das engste Detail der rhetorischen τέχνη: auf diesem Gebiete lagen die Streitpunkte zwischen den Ἀπολλοδώρειοι und den Θεοδώρειοι. Alle zusammen haben die Atticisten höchstens auf die *Litteratur* ihrer Zeit einigen Einfluss gehabt. So siegesgewiss auch Dionys von dem Vordringen des Atticismus redet, so weiss er doch, sehr bezeichnender Weise, nur von schriftstellerischen Arbeiten, ἱστορίαι, λόγοι πολιτικοὶ ἐκφερόμενοι (also als *Bücher* veröffentlichten Reden), φιλόσοφοι συντάξεις, als

[1] Es ist sehr fraglich, ob es der Bannflüche der Atticisten gegen Hegesias bedurfte, um nüchternen Lesern seiner Schriften deren eigenthümliche Schreibweise verdächtig zu machen. Schon Agatharchides ja verurtheilt die Manier des Hegesias; die Führer der rhodischen Beredsamkeit werden nicht schüchterner gewesen sein. Es scheint, als ob bei ihrem gewaltigen Ansturm gegen Hegesias die Atticisten nur offne Thüren eingerannt haben. <Hegesias, wie es scheint als gefeierter Redner, mit andern Namen genannt bei Philodem de rhet. p. 125, 27; 180, 24 f. Sudh. Damals schon Anhänger, Nacheiferer theils des Isokrates, theils des Thucydides p. 151, 19 ff.; 153, 14 ff.>

Früchten der atticistischen Reaction zu melden; kein Wort von Eindringen der neuen Bestrebungen in die Deklamatorenschulen, d. h. in die Bildungsanstalten des lebendigen Wortes. Wieweit in Wahrheit unter den ersten Kaisern auch nur die
182 Sprache und Darstellung der Bücher durch die Gesetze des erneuerten Klassicismus bestimmt wurde, können wir nicht mehr beurtheilen. Nicht einmal, ob die zur Veröffentlichung als Schriftwerke bestimmten Reden jener Zeit sämmtlich oder vorwiegend den neuen Grundsätzen entsprachen, lässt sich ausmachen: was von solcher Litteratur vorhanden gewesen sein mag, hat eben keine Dauer gehabt. Es werden, als beachtenswerth für den angehenden Redner, einmal genannt die Reden des Antipater, Theodorus, Plution, Konon. Wir kennen die Art dieser Leute nicht genauer (auch die des Konon nicht): aber Plution begegnet uns einmal mit einer affectirten, nicht eben nach attischem Styl gemodelten Sentenz bei Seneca: Antipater kennen wir als Gegner des Theodorus. Einer Rede des Theodorus selbst, des berühmten Schulhauptes, wird die üble Eigenschaft des ξηρόν nachgesagt; jedenfalls haben seine Reden nicht verhindern können, dass man als allgemein anerkannten Erfahrungssatz hinstellen durfte *qui diligentissimi Artium scriptores exstiterint* (und wer war dies mehr als Theodorus?), *ab eloquentia longissime fuisse.* Wenn seine Sachen nicht lebendiger waren als etwa die erhaltenen Uebungsreden des Lesbonax von Mitylene, so begreift man freilich, warum die Ergüsse solcher rhetorischen σωφροσύνη nicht mehr Spuren hinterlassen haben als die anderer *aridi*, deren es immerhin nicht wenige gegeben haben mag.

Da man nun in Rom selbst, also in dem Hauptquartier der Neuklassiker, von lebendiger Wirkung der atticistischen Lehren so gar wenig spürt, was könnte uns wohl veranlassen anzunehmen, dass in der alten Heimath des Asianismus, in den kleinasiatischen Griechenstädten, die dort seit Langem beliebte Weise vor der fremdartigen sich reumüthig verkrochen habe? Wie die Kenner versichern, war die altasianische Art begründet in dem Temperament der Redner so gut wie der Hörer in Asien. Wie sollte sich dort, bei gleichgebliebenem Temperament, der Geschmack auf rednerischem Gebiete ernst-

lich und dauernd geändert haben? Niemals wird man die Spanier durch gute Lehren dahin bringen, dass sie dasselbe für Beredsamkeit halten, was als solche in England gilt. Selbst Dionys kann nicht umhin, mit saurem Gesicht zuzugeben, dass in 'einigen wenigen Städten Asiens' der beliebte Barockstyl der Rede auch zu seiner Zeit noch nicht ausgestorben sei. Dass der Siegeslauf des Atticismus nicht dauernd ein so unaufhaltsamer blieb, wie er dem Dionys damals zu sein schien, ist festgestellt worden. Waren in der Zeit des Tiberius die Asianer noch rüstig und einflussreich, wie sollten sie in den
nächstfolgenden Jahrzehnten zurückgedrängt worden sein? und 183
durch wen auch? Es spricht also alles für die Annahme, dass die asianische Manier wie in Rom so in Asien selbst nie gänzlich aus der Uebung gekommen ist.

Und nun erhebt sich, etwa seit der Regierung des Vespasian, jene zweite Sophistik, ἡ τῆς 'Ασίας προελθοῦσα, die man uns als eine Neubelebung des Atticismus des Dionys und seiner Genossen anzuerkennen befiehlt. Ihr erster namhafter Vertreter ist N i k e t e s von Smyrna[1], dessen Blüthe schon in Vespasians Anfänge fällt und den wir noch unter Nerva thätig finden. Er wirkt hauptsächlich in Smyrna, und Smyrna

[1] Ich habe, Griech. Roman p. 290 gesagt, Philostratus bezeichne den Niketes als den 'eigentlichen Begründer' der zweiten Sophistik, und muss daran trotz Kaibels Widerspruch festhalten. Ich wusste ja damals so gut wie heute, dass Philostratus den Anfang der zweiten Sophistik bis auf Aeschines zurückdatirt, wusste aber auch, dass dies nicht ernst zu nehmen ist. Zwischen Aeschines und Niketes nennt Philostratus drei rhetorische Dunkelmänner, aber nur um zu sagen: ὑπερβάντες δ' (ἐκείνους) ἐπὶ Νικήτην ἴωμεν τὸν Σμυρναῖον. οὗτος γὰρ ὁ Νικήτης παραλαβὼν τὴν ἐπιστήμην ἐς στενὸν ἀπειλημμένην ἔδωκεν αὐτῇ παρόδους u. s. w. Damit ist ganz deutlich ausgesprochen, dass Niketes dem Philostratus gilt nicht als der absolut erste, aber, wie ich gesagt hatte, als der 'eigentliche' Begründer der zweiten Sophistik. Und dass er diese Meinung in der That hatte und festhält, das braucht ja Jedem, der die *Vitae Sophistarum* im Zusammenhang gelesen hat, nicht weiter demonstrirt zu werden; es tritt überall hervor. Darum auch nennt Philostratus keinen Lehrer des Niketes und giebt keinem der später lebenden Sophisten einen Lehrer, der älter wäre als Niketes. — Ich benutze übrigens die Gelegenheit, um einen Irrthum zu verbessern, der mir (wie andern) begegnet ist, indem ich den Niketes des Philostratus mit dem Niketes, der unter den Deklamatoren des Seneca begegnet, identificirte. Das ist, der Zeitverhältnisse wegen, ganz unzulässig.

ist es, das durch ihn, durch seinen Schüler Skopelian, weiter-
hin durch Polemo zum Mittelpunkt des geräuschvollen Treibens
dieser neuen Sophistik und dadurch zur geistigen Hauptstadt,
darf man sagen, des griechischen Kleinasiens gemacht wird.
Bald wirkt die Sophistik nach Ephesus hinüber (wo Dionys
von Milet lehrte), verbreitet sich weiter über Kleinasien; erst
mit Lollian (unter Hadrian) zieht sie auch in Athen an. Asia-
tisch ist also die zweite Sophistik ihrer Herkunft nach, vor
asiatischem Publikum redeten ihre ersten und die meisten
ihrer Vertreter auch der folgenden Zeit. Und dennoch steht,
so werden wir belehrt, diese neue Art in 'allerengstem Zu-
184 sammenhang' mit den atticistischen Bestrebungen des
in Rom vor langer Zeit verstorbenen gelehrten Buchschreibers
Dionys. Merkwürdig ist nun schon dieses: was berichtet von
dieser wundergleichen Wirkung in die Ferne, von dem Auf-
steigen der δευτέρα σοφιστική aus der Asche des längst ver-
glommenen Atticismus deren Geschichtschreiber, was die ge-
sammte Sophistik späterer Zeiten? Nichts, οὐδὲ γρῦ. Merk-
würdiger noch ist freilich, dass römische Zeitgenossen
der Anfänge dieser Sophistik uns melden: *Graecis accidisse,
ut longius absit ab Aeschine et Demosthene Sacerdos iste Ni-
cetes*[1] *et si quis alius Ephesum vel Mytilenas concentu sco-
lasticorum et clamoribus quatit, quam — — nos ipsi a Cicerone
aut Asinio recessimus.* Diese Alten sind eben beschränkte
Köpfe: es fehlt ihnen die über rohe Thatsachen hinwegtra-
gende grosse historische Intuition. Sie ahnten gar nicht, dass
eben in Niketes und seinen Schülern der von Dionys ersehnte
Sieg der ἀρχαία καὶ σώφρων ῥητορική, der an dem Vorbild
altattischer Schlichtheit und Grösse herangereiften Redekunst
eingetreten sei. Sie ärgerten sich oder freuten sich, je nach-
dem, an dem durchaus nicht altattischen ὑπόβακχον καὶ διθυ-
ραμβῶδες des Niketes, des Skopelianus, an dem Πολέμωνος
ῥοῖζος, an der durch die αὐτοσχέδιοι λόγοι, in denen diese Leute
Meister waren, naturgemäss hervorgerufenen θεατρικὴ ἀναίδεια.
Sie wissen nichts davon, dass nur 'einige entartete Mitglieder
der Zunft asianische Anwandlungen hatten', vielmehr sind es

[1] Vielleicht *Sacerdos iste et Nicetes.* Und bei Plinius, epist. VI 6, 3: *Quintilianum, Nicetem, Sacerdotem.*

gerade die bewunderten Urheber, Leiter und Verbreiter der
in Asien erneueten Sophistik, die sie uns völlig mit den
Farben schildern, in denen auch die Manier des älteren Asia-
nismus von den Atticisten geschildert wird. Und sie wissen
uns von dem unermesslichen Beifall, den diese aufgeregte und
aufregende oder nach Umständen in albernster Spielerei gan-
kelnde Manier bei den Zeitgenossen fand, nicht Wunders ge-
nug zu berichten. Nun gab es schon im älteren Asianismus
mancherlei Richtungen, es gab dort sogar Rhetoren die, nach
Ciceros Urtheil, *nihil molestiarum nec ineptiarum* hatten. Und
so treten auch in dem neu aufgelebten Asianismus der zweiten
Sophistik frühzeitig wechselnde Nüancen der im Ganzen ein-
heitlichen Färbung hervor. Isaeus (geb. c. 40 n. Chr.) und
seine Schüler redeten etwas nüchterner als Niketes, Polemo
und die Ihrigen. Ob ihre nur sehr relative Mässigung (*Isaeo* 185
torrentior heisst es ja bei Juvenal sprichwörtlich) attisches oder
auch nur atticistisches Gepräge hatte, mögen Kenner aus den
bei Philostratus erhaltenen Proben aus Deklamationen des
Isaeus, des Dionys von Milet u. A. abnehmen. In Athen
bildete sodann Herodes, ποικιλώτατος ῥητόρων, eine weniger
einseitige Deklamationsweise aus [1]. Aber es konnte nicht aus-
bleiben, dass diese Schönredner durch die Unwirklichkeit ihrer
Redethemen, das nervenerregende Treiben bei ihren aus dem
Moment geborenen διαλέξεις und μελέται, den theatralischen

[1] Die Art des Herodes lehrt uns seine Rede περὶ πολιτείας (eine *Suasoria*, auf das Verhältniss einer thessalischen Stadt zu Archelaus von Macedonien und den Peloponnesiern bezüglich, auch historisch interessant) nur von Einer Seite kennen. Hier ist der Ton im Ganzen ein gedämpfter, die Affecte brechen selten und nicht stark hervor, die ἐκλογὴ ὀνομάτων ist eine schlichte (wiewohl nicht immer korrekte), der Schmuck in Figuren verhältnissmässig sparsam und nirgends sinnlos. Der Redner bleibt fast ängstlich bei der Sache, die er in feiner und natürlicher (etwas zu trocken schematisirter) Argumentation verficht; er will offenbar knapp und pointirt reden, und wird darüber bisweilen schwer verständlich. Aber Herodes muss auch andere Töne gehabt haben (wie dies bei einem so vielseitig angeregten Manieristen nur natürlich ist): τὸ παθητικὸν ἐκ τῆς τραγῳδίας συνελέξατο sagt Philostratus von seiner Redeweise: davon merkt man in dieser Rede nichts. Er konnte, wie bekannt, neben dem gelassenen und leichten Styl des Kritias auch die ganz entgegengesetzte Weise des Polemo hoch bewundern und es diesem gleich zu thun wenigstens wünschen.

Spektakel, der sie umgab und nach dessen wildesten Ausbrüchen sie lechzten, durch das Fieber des im Wettkampf mit Nebenbuhlern auf's Höchste erregten Ehrgeizes zu einer ungesunden, nur auf momentanen Beifall spekulirenden Weise sich, selbst wider Willen, hingerissen fühlten. In der That wird man, bei genauerem Zusehn, die ganze Gesellschaft in solche Leute eintheilen können, die vorzugsweise ψυχροί und solche die vorzugsweise κακόζηλοι waren: von der letzteren Art sind zumeist die Schüler der, wie der Ausdruck ist, mehr κατὰ φύσιν Redenden: Dionys von Milet, Antiochus von Aegae, Alexander ὁ Πηλοπλάτων, Marcus von Byzanz, Aristokles, aber auch Andere. Nach dem καινοπρεπές irgend einer Art strebten sie Alle. Schwerlich würde Dionys von Halicarnass, in die Mitte dieser sophistischen Schaustellungen versetzt, dort etwas anderes angetroffen haben, als was er die φορτικοὶ καὶ ψυχροὶ καὶ ἀναίσθητοι λόγοι der verhassten Asianer nennt. Wohin der
186 Zug der Zeit ging, kann man daran merken, dass selbst Schüler des gelinderen Herodes nachträglich der brausenden Art des Polemo zufielen, wie erzählt wird. Gerade diese Polemonische Manier hielt sich lange in Ansehn; noch zur Zeit des Septimius Severus fand sie ihre Anhänger; ja man weiss ja, dass im 4. Jahrhundert Gregor von Nazianz in seinen christlichen ῥητορεῖαι den Styl des Polemo sich zum Vorbild nahm.

Immer blieb ein gewisser Unterschied der Landschaften. Man hing, da der lautgeäusserte Beifall diesen rhetorischen Schauspielern unentbehrlich war, von dem Geschmack des Publikums, vor dem man zu sprechen hatte, gar sehr ab. Wie einst Cestius Pius gestanden hatte, auch wider besseres Wissen gelegentlich Albernes vorgebracht zu haben, den *auditores* zuliebe, so beriefen auch in dieser späteren Zeit Sophisten sich zur Entschuldigung ihrer Abgeschmacktheiten auf den schlechten Geschmack des so viel zahlreicher zu ihren μελέται als einst zu den Deklamationen in Rom strömenden und um ebenso viel bunter gemischten Publikums. Es ist leicht verständlich, warum die neubelebte asianische Manier ihre ausgelassensten Kunststücke eben in Asien machte. Nun wird uns freilich aus dem Mittelpunkte der asiatischen Sophistik, aus Smyrna

selbst, ein Mann im Triumph entgegengetragen, der von dem asianischen Wesen in der That nur vereinzelte Spuren zeigt. An ihm, an Aristides, sollen wir die wahre Natur der Sophistik, ihre Verwandtschaft mit den Bestrebungen des Dionys von Halicarnass erkennen. Es giebt ein lesenswerthes Buch, in dem 'Aelius Aristides als Repräsentant der sophistischen Rhetorik des zweiten Jahrhunderts der Kaiserzeit' geschildert wird. Wirklich muss auch Aristides, wohl oder übel, nach manchen Richtungen die Art seiner Zunftgenossen uns verdeutlichen helfen, weil aus der Blüthezeit der Sophistik allein von ihm umfangreiche Schriftstücke auf unsere Zeit gekommen sind. Darum bleibt es aber doch ein schwerer Irrthum, wenn man vorzugsweise an Aristides das Wesen und die Tendenzen der Sophistik jener Zeit sich vergegenwärtigen zu können glaubt. Aristides hat eine gewisse Bedeutung gerade darum, weil er in starkem, vollbewusstem Gegensatze zu der damals herrschenden Mode steht. Er selbst schildert mit Verachtung das theatralische Wesen seiner Nebenbuhler, die χαυνότης σοφιστοῦ, die πορνεία καὶ ὕβρις εἰς τοὺς λόγους, die Umschmeichelung der unverständigen Menge, und darf mit Unwillen fragen: οὐ πᾶν ἕτερον τὸ ἡμέτερον; er war ein schwerfälliger und langsamer Arbeiter, die Gewandtheit des Improvisators 187
ging ihm gänzlich ab; seine schwächliche Natur verbot ihm, in den Künsten zu glänzen, in denen eben das wahre Wesen der ächten Sophistik sich zu zeigen liebte. Und er machte aus seiner Unbeholfenheit sich ein Princip. Kein Wunder, dass seine mühselig ausgearbeiteten, endlos ausgesponnenen Reden, die, soweit sie nicht gleich anfangs für stummes Lesen bestimmt waren, von ihm selbst, wie wir hören, vorgelesen, nicht frei gesprochen wurden, wenig Spuren von dem agonistischen Styl anderer Sophisten zeigen[1]. Er bewegt

[1] Aristides gesteht selbst zu: ἔμοιγε σχεδὸν εἰς ἔθος καθέστηκεν ἀπόντι πανηγυρίζειν. seine Ergüsse in Redeform sind denn auch grossentheils überhaupt niemals, weder frei gesprochen noch auch nur von ihm selbst der Zuhörerschaft, an die er sich wendet, wirklich vorgelesen worden, sondern gleich als Bücher abgefasst und an ihre Adressen abgeschickt worden. Selbst solche Gegenstände, über die er, scheint es, wirklich öffentlich gesprochen hatte, liegen uns nur in ausgearbeiteter und vollständiger buchmässiger Fassung vor; z. B. der Παναθηναϊκός. So rechnet

sich in langen schleppenden Perioden, die den vollsten Gegensatz zu dem zerhackten abgerissenen Satzbau seiner lebhafter agirenden Nebenbuhler zeigen: dies will Longin sagen, wenn er dem Aristides entgegensetzt τὴν πλεονάσασαν περὶ τὴν Ἀσίαν ἔκλυσιν. Er strebt ersichtlich darnach, den gleichmässigen Fluss Isokrateischer Periodik zu erreichen; gleich Isokrates (mit dem und dessen περὶ τὴν πολιτικὴν ἕξιν φιλοσοφία er sich gern vergleicht) sucht er sich auf einer gewissen Höhe des Ausdrucks einzig durch Ausscheidung plebejisch-realistischer Worte zu erhalten, mit Fernhaltung der ποιητικὴ λέξις, die im Uebrigen zu seiner wie zu der Zeit des Isokrates für erlaubten Schmuck auch prosaischer Kunstrede galt. Giebt er doch einmal dieser Mode nach, so sagt er, sich entschuldigend, etwa: γνήσιον τῆσδε γῆς βλάστημα, ποιητὴς ἂν εἴποι, oder ähnlich. Dennoch geht er (in seinen Festreden: denn die polemischen und belehrenden Schriften haben überhaupt einen
188 etwas anderen Styl) über des Isokrates gehaltene Redeweise hinaus, nicht nur durch Einflechtung zahlreicher Citate aus alten Dichtern, sondern namentlich indem er, der berufene Verkündiger göttlicher Geheimnisse, eine unächte Nachbildung Platonischer σεμνολογία einfliessen lässt. Wie er zu improvisiren zwar nicht verstand, aber (so erzählt Philostratus) gar zu gern verstanden hätte, so möchte er namentlich in seinen ὕμνοι in Prosa einen höheren Aufschwung nehmen, den Verzückten spielen, von einer θεία μανία, wie er selbst sagt, zum μανικὸς λόγος getrieben scheinen. Seine unüberwindliche Mattherzigkeit lässt freilich den Versuch nicht gelingen; er bleibt in langweiligster pastoraler Salbung stecken. Aber aus seinem Wunsche, dithyrambisch begeistert zu erscheinen, kann man schon abnehmen, welche Weise des Ausdrucks und des Vortrags bei Themen von höherer Bedeutung in seiner Umgebung

---

er denn auch nicht nur auf die νῦν παρόντες τοῖς λόγοις, sondern auch auf die χρόνῳ συνεσόμενοι. Man spürt denn auch nie oder sehr selten etwas von dem Feuer der Improvisation; wenn er einmal behauptet zu αὐτοσχεδιάζειν, setzt er doch hinzu: οὐκ ἀπὸ στόματος, ἀλλὰ γράφων. Wie sollten die Schriften dieses Mannes uns das wahre Bild der Sophistik zeigen können, die vor Allem dem gegenwärtigen Augenblick und der Wirkung in demselben lebte, und fast nur κατὰ συμβεβηκός auch für das Lesepublikum der Zukunft Einiges ausarbeitete?

als die geeignete angesehen und gefordert wurde. Auch Aristides möchte eben, so weit seine 'Grundsätze' das zulassen, dem Publikum gefallen [1]. Es ist nicht richtig, dass die von Aristides sonst bekämpfte, in einzelnen Fällen erstrebte, ausgelassenere Art des Redens und Agirens nur die Unart einiger weniger asianischer Aftersophisten gewesen sei; es ist die Ἰωνικὴ ἰδέα schlechtweg, wie sie Philostratus benennt, gegen die Aristides kämpft, wie sie damals namentlich in Ephesus (wo u. A. Adrianus eine Zeitlang gelehrt haben muss) herrschte, aber nicht dort allein. Und die den Asiaten fremde Weise 189
des (hauptsächlich in Athen gebildeten) Aristides ist auch niemals in jenen Gegenden durchgedrungen. Er machte keine Schule; man kennt ja das Scherzwort über die Ἀριστείδου τοῦ ῥήτορος ἑπτὰ μαθηταί, τέσσαρες οἱ τοῖχοι καὶ τρία συφέλια. Er selbst schiebt das auf die Flatterhaftigkeit der smyrnäischen Jugend; in Wahrheit wird aber seine Manier — was noch nicht gegen diese spricht — keinen Anklang gefunden haben. Es ist sehr bezeichnend, dass wir nur Einen Schüler des Aristides namhaft machen können (und dieser war nicht ausschliesslich Anhänger, kein γνήσιος μαθητής des Aristides), während Adrianus von Tyrus, der ἀντισχολαστής, in jeder Hinsicht das Gegentheil des Aristides, Lehrer und Vorbild einer langen Reihe von Sophisten geworden ist. Diesem fiel man

[1] Es giebt sogar einzelne Stücke des Aristides, in welchen er sich der sonst in Asien üblichen Weise bedenklich annähert. In der, wie es scheint, an einen neuangekommenen Proconsul von Asien gerichteten Schilderung von Smyrna wird, namentlich in der eigentlichen ἔκφρασις der Stadt und ihrer Umgebung, sein Ausdruck viel süsslicher und kühner als sonst. In der μονῳδία um das durch Erdbeben beschädigte Smyrna bedient er sich eines, fast an orientalische Jammerergüsse erinnernden hohlen Heultons, und dazu so aberwitziger ἀστεϊσμοί, so toller Metaphern, wie nur irgend ein Asianer. νῦν ἔδει μὲν πάντας οἰωνοὺς εἰς πῦρ ἐνάλλεσθαι (nach Sophokles)· παρέχει δ' ἡ πόλις ἄφθονον· πᾶσαν δὲ τὴν ἤπειρον ἀποκείρασθαι· πάντως αὐτῆς ὁ βόστρυχος οἴχεται· νῦν ποταμοὺς δάκρυσι ῥυῆναι u. s. w. ὦ Μέλης δι' ἐρήμου ῥέων. ὦ τῶν πρότερον μελῶν τὰ παρόντα ἀντίφθογγα. ὦ κύκνων ᾠδὴ καὶ ἀηδόνων χορὸς ἐνθρηνεῖν. Solche Töne muss ihm doch wohl die Mode der Zeit (der er sonst nicht nachgiebt) eingegeben haben, und die Rücksicht auf seine smyrnäischen Leser; er, der sonst nie πρὸς χάριν τῶν ἀκροατῶν geredet (und geschrieben) zu haben sich rühmt, verfällt eben doch, wo er einmal recht starke Wirkung machen will, in das ψυχρόν, das dem Publikum in Asien als rührend und erschütternd galt.

zu, dem rechten Urbild eines Sophisten asianischer Art, der den pathetischen Ton der Tragödie, den Πολέμωνος ῥοῖζος, die παρασκευὴ τῆς λέξεως der alten Sophisten (das heisst, die dichterische, durch σχήματα der klingenden Art geschmückte Redeweise des Gorgias) in seinem Vortrage vereinigte zu einem Ganzen, das Gegner als τὰς σοφιστικὰς ὑποθέσεις ἐκβακχεύειν bezeichneten[1]. Adrian hatte, was Aristides bisweilen gerne gehabt hätte, und dies eben fand Bewunderung selbst in Athen, um wie viel mehr in Asien. Als ein Schüler des Adrianus (der in manchen Punkten von der Weise seines Lehrers abgewichen war) in Kleinasien einen Process zu führen hatte, fanden die von ihm vertretenen Ankläger seine Tonart zu gelinde: man war eben in Asien an leidenschaftlicheres Gebahren gewöhnt, und blieb es auch nach Aristides. Aristides hat für seine besondere Art Bewunderer gefunden namentlich unter den Technikern, die stets — in der Theorie — eine gewisse verständige Nüchternheit beibehalten hatten. Aber die Praxis der Sophistik wurde in Ton und Maass ihrer Darbietungen wenig durch theoretische Rathschläge beeinflusst.
190 Es wäre ja auch zu naiv zu glauben, dass z. B. Schauspieler durch wohlgemeinte Abhandlungen über Grenzen, Ziele und Mittel wohlanständiger Schauspielkunst zum Guten gelenkt werden könnten. Solche Künste des Moments, τέχναι πρακτικαί, werden in ihrer ganzen Richtung bestimmt durch die Wünsche des Publikums, durch die lebendige Ueberlieferung der Zunft, am stärksten durch das Beispiel einflussreicher Genossen. Nachahmung erweckt nicht die Lehre sondern das Beispiel, gleichviel ob es ein gutes oder ein schlechtes ist. Aristides konnte höchstens für die Verfasser sorgsam ausgearbeiteter Buchreden durch sein Beispiel ein Vorbild werden, und ist es hie und da geworden: die Sophistik aber, als Kunst,

[1] Der von Libanius ὑπὲρ τῶν ὀρχηστῶν p. 16, 25 (ed. Förster) gemeinte σοφιστὴς Τύριος, ὃς τῇ φωνῇ τὰ τοῦ Ποσειδῶνος ἴσχυε σείων τε καὶ τινάσσων ἅπαντα ist nicht Porphyrius, wie Förster annimmt (wie sollte denn auch die hier gegebene Beschreibung des Styls jenes Τύριος auf die Schreibweise des Porphyrius passen!), sondern ohne Zweifel Adrian von Tyrus. Der Paris, dem er einen θρῆνος widmete, wird der *amasius* des Verus sein (vit. Veri c. 8). (Adrian starb spätestens 192, er mag etwa von 112 —192 gelebt haben, wie Clinton wahrscheinlich macht.)

nicht als Lehre, zog ihre Kräfte und entnahm ihre Anregungen und Gesetze, von Anbeginn an und durch die ganze Dauer ihrer Wirksamkeit, aus den improvisirten Vorträgen vor dem grossen Publikum in ἐπιδείξεις und Gerichtsverhandlungen. Wer das verkennt, muss sich freilich ein völlig unzutreffendes Bild der gesammten zweiten Sophistik machen. Für diese lärmenden Deklamationen nun haben am Allerwenigsten, noch viel weniger als Aristides, die gelehrten Atticisten der augusteischen Zeit Beispiele geben und Vorbilder werden können. Ein Beispiel hat insbesondere Dionys von Halicarnass einzig in seiner Geschichtserzählung aufgestellt, und auf diesem Gebiet der Litteratur einige Nachfolge gefunden, wiewohl auch da von seiner Einwirkung nicht viel Rühmens zu machen ist. Die litterarhistorischen und ästhetisch-kritischen Untersuchungen des Cäcilius und Dionys auf dem Gebiete der alten Beredsamkeit und Geschichtsschreibung hat man sich begnügt compilatorisch zu verwässern; ihre Sammlungen korrekt attischer Wörter sind Fundgruben für ihre Nachäffer altattischer Ausdrucksweise geworden: aber man konnte ἱκανῶς γεγυμνασμένος τὴν γλῶτταν τῆς ἀττικιζούσης λέξεως sein und dabei ἐν ταῖς μελέταις so weit von ächt attischer Weise bleiben wie nur irgend ein Asianer, ja in vollständiges μειρακιῶδες verfallen; die Beispiele sind zahlreich. Die wahren Vorväter und Lehrmeister der neuen Sophistik waren die Rhetoren der asianischen Manier. Man las deren hinterlassene Schriften gewiss nicht mehr, aber dessen bedurfte es auch gar nicht, um den Zusammenhang zu wahren: der naturwidrige Styl des Asianismus hatte sich in den Deklamationsschulen in lebendiger Uebung erhalten, wenig gestört durch die gelehrten Bestrebungen des Atticismus während dessen kurzer Blüthe; aus den Deklamatorenschulen taucht das asianische Wesen mit Schall und Prangen wieder auf, sobald die äusseren Umstände ihm günstig sich gestaltet hatten: und so steht er denn vor uns, der Sprössling des Asianismus, die zweite Sophistik, alle Spuren natürlicher Vererbung im Gesicht tragend, τοῦ πατρὸς τὸ παιδίον.

XXIII.

Ein rhetorisches Anekdoton*).

426 Die Handschrift nr. 10057—10062 der k. Bibliothek zu Brüssel enthält auf 146 Pergamentblättern, von verschiedenen Händen des zwölften und dreizehnten Jh. geschrieben, 1) einen rhetorischen Tractat ohne Ueber- und Unterschrift, 2) das siebente Buch der Saturnalien des Macrobius (fol. 32ª—43ᵇ), dann von derselben Hand ein Stück welches beginnt: *Plato diuinus inquit* (fol. 44—58ᵇ), 3) Ciceros Catilinarien, Sallusts Catilina und Jugurtha [1]. Die voranstehende rhetorische Abhandlung, bis jetzt, soweit ich habe in Erfahrung
427 bringen können, unbeachtet, verdient wenigstens signalisirt zu werden. Sie ist auf fol. 1—30ᵇ von einer Hand des zwölften Jh. mit vielen Abkürzungen, oft schwer lesbar, geschrieben; ihr Anfang ist von einer jüngern Hand auf fol. 30ᵇ—31ᵇ wiederholt (mit fol. 32ª beginnt Macrobius). In beiden Abschriften beginnt, ohne irgendwelche Ueberschrift, der Text also [2]:

ut ait Petronius. nos magistri in scolis soli relinquemur. nisi multos palpemus et insidias auribus fecerimus (so fol. 1: fol. 30ᵇ *fec. aur.*) [3]. *ego uero non ita. nam me dius fidius*

*) <N. Jahrb. f. Philol. CXXIII, 1881, p. 426 ff.>

[1] Zum Sallust sind von derselben Hand die den Text schrieb einige triviale Randscholien beigeschrieben; z. B. fol. 146ª zu *Iug.* 112, 3 *ceterum Bocchus si ambobus*] *si quidem in ea pugna octoginta milia romanorum . . superfuisse referuntur* aus Orosius V 16.

[2] Ich habe die Orthographie der Hs. beibehalten, die Abkürzungen aufgelöst. Die Interpunction rührt von mir her.

[3] Frei nach Petronius c. 3. Directe Benutzung des vollständigen Petronius wäre auffällig: vgl. Bücheler, Petr. ed. mai. p. X. XI. Der

paucorum gratia mea prostitui, sic tamen consilium meum contraxi, ut uulgus prophanum et farraginem scole petulcam excluderem. nam simulatores ingenii exsecrando studium, et professores domestici studii dissimulando magistrum, tum et scolastice disputacionis histriones inanium uerborum pugnis armati, tales quidem mea castra secuntur, set extra palacium quos (fol. 30[b] *quo* oder *qua*) *nominis detulit aura mei, ut in partibus suis studio pellacie Theodoricum menciantur*[1]. *set ut ait Persius* [sat. 4, 20. 21], *esto, dum non deterius sapiat pannucia Baucis. atque haec* <*h*>*actenus, ne, cui praefacio incumbit, is eam prolixitatis arguens forte rescindat atque hinc inicium commentarii sumat.*

Circa artem rhetoricam X.[2] *consideranda sunt: quid sit
genus ipsius artis, quid ipsa ars sit, quid officium, quis finis,
quae partes, quae species, quid instrumentum, quis artifex, quare
rethorica uocetur. artem diffiniendi hoc est diuidendi et rationi-
bus comprobandi antiqui rethores artem extrinsecus uocant, eo
quod extra et antequam ad doctrinam agendi perueniatur oportet
ista praescire. intrinsecus uero appellant ipsam artem eloquendi,
quod ad eam prior sciencia introductoria sit. non tamen ideo
haec distinguimus, quod due artes sint, sed quoniam his duobus 428
modis una* <*et*; fehlt in der Hs.> *eadem ars docetur. deinde
circa librum Tullii quem exposituri sumus consideranda duo sunt:*

Verfasser wird wohl eine Sammlung von Excerpten aus Petr. vor Augen gehabt haben: in einem Florilegium Parisinum sind gerade die hier benutzten Worte des Petr. ausgeschrieben: s. Bücheler p. XXVII. — *multos* (nach Petr. sollte man erwarten *adulescentulos*) setzte der Verfasser um des Gegensatzes zu *paucorum* willen.

[1] Was dies heissen soll, ist mir nicht ganz verständlich. Kaum kann man aber doch einen andern Sinn aus den Worten herauslesen als diesen: 'welche (zu mir) hergeführt hat meines Namens (Ruhmes) Witterung (*aura nominis*, nicht unähnlich jenem *tua aura* des Horatius), damit sie in ihrer Heimath, in dem Bestreben damit (Schüler oder Bewunderer) anzulocken, den Theodoricus (d. h. dessen Manier und Kunst) fälschlich nachahmen können.' Hierbei bleibt nur das voranstehende *sed extra palatium* unverständlich. Ob die Worte eine Aufforderung enthalten sollen: doch hinaus aus dem *palatium* mit denen *quos* . .? Aber woher das seltsame Bild vom *palatium*? Die Worte *mea castra secuntur* und *detulit aura mei* spielen vielleicht auf Dichterstellen an.

[2] So. Es werden dann freilich nur neun Punkte angeführt. Wahrscheinlich fehlt nach *officium*: *quae materia*.

quae sit in ipso autoris intencio, et quae libri utilitas. horum unumquodque eo ordine quem proposuimus ostendendum.

Genus igitur artis est qualitas ipsius artificii — — und so geht es dann weiter bis fol. 30[b], wo das Ganze schliesst mit den Worten — *librum terminat et ostendit se de inuentione sufficienter tractasse.*

Das Ganze ist also ein Commentar zu Cicero *de inventione*, vielleicht (denn ich habe die Abhandlung nicht weiter untersucht) wesentlich aus dem Commentar des Marius Victorinus zu derselben Schrift zusammengestellt. Aus Victorinus ist entlehnt, was über die *ars extrinsecus* und *intrinsecus* gesagt wird: s. Victorinus p. 170, 24 ff. (Halm), der sich seinerseits auf Varro (*rhetorica* ?) beruft; und an Varro denkt auch wohl unser Rhetor bei dem Ausdruck *antiqui rhetores*. Vgl. auch mit den Worten *genus igitur artis* u. s. w. Victorinus p. 171. Wie geläufig späteren Rhetoren die Benutzung dieser *commenta a Mario Victorino*[1] *composita* war, zeigt namentlich, was Cassiodorus seinen Mönchen sagt *de rhet.* § 10 (p. 498, 7—10 Halm). Den Verfasser unserer Abhandlung zu einem Zeitgenossen des Cassiodorus, Ennodius, Boëthius zu machen stünde wohl nichts im Wege. Der schwer verständliche Satz *sed extra palacium . . Theodoricum mentiantur* könnte sogar verlocken, an irgend ein Verhältniss unseres Rhetors zu dem *palatium* des Königs Theoderich zu denken, welches mit der Stellung des Cassiodorus eine gewisse Aehnlichkeit hätte. Indessen scheinen mir die Worte *quos . . Theodoricum mentiantur* nur dann einen einigermaassen verständlichen Sinn zu ergeben, wenn man annimmt, dass Theodoricus vielmehr der Name des Rhetors selbst sei. Man wird sich dabei jenes Theodoricus erinnern, dessen *epitome hexametrica Soliniana* zwei Hss. der Brüsseler Bibliothek erhalten haben (Mommsen Solinus p. XCII f.). Leider habe ich versäumt jene Hss. einzusehen. Unsern Rhetor (dessen Verhältniss zu dem *palatium* freilich unklar bleibt) wird man schwerlich weit unter die Zeit des Königs Theoderich herabrücken dürfen; damals gewiss noch

[1] Bereits Cassiodorus, und nicht erst (wie Teuffel RLG. § 408, 6 irrthümlich behauptet) der Schreiber der Bamberger Hs. des Victorinus nennt den Verfasser des Commentars zu Cic. *de inv.* Marius Victorinus.

(und allenfalls unter Athalarich, wo sogar den Professoren der Rhetorik die entzogenen Besoldungen zurückzugeben wenigstens befohlen wurde: Cassiod. *var.* IX 21), aber kaum nach der Mitte des sechsten Jh. konnte von *scolasticae disputationis histriones* als noch vorhandenen Erscheinungen die Rede sein. Einen Mann germanischen Namens in dieser Zeit unter den Lehrern der Rhetorik zu finden kann nicht überraschen: Marcomannus, dessen Schriften Fortunatianus, Julius Victor, Marius Victorinus und vor Allen Sulpitius Victor benutzt haben, ist ein viel älteres Beispiel eines Rêdelehrers germanischer Herkunft.

XXIV.

Die Quellen des Jamblichus in seiner Biographie des Pythagoras*).

554 Wo eine alt-ehrwürdige Persönlichkeit so völlig von jahrhundertelanger Sagenbildung umgeben und gleichsam, wie der Baum von allzu üppigen Schlingpflanzen, in ihrem historischen Kerne aufgezehrt ist wie Pythagoras, da wird wohl auch die sorgsamste und erfolgreichste Quellenuntersuchung der erhaltenen biographischen Monumente darauf verzichten müssen, der trüben Masse der Ueberlieferung einen Rest eigentlich historischer Gewissheit zu erpressen. Aber bei allen derartigen Mythenkreisen hat immer noch die Untersuchung der mythischen Tradition an sich ein Interesse, wenn nicht für die Geschichte dessen, über den sie berichtet, so doch für die Geschichte der Sagen, Meinungen, auch wohl Erfindungen, die sich um den gemeinsamen Kern gesammelt haben. Für die Pythagorassage gilt dies um so mehr, als sich in den widerspruchsvoll wechselnden Erzählungen von dem geheimnissvollen Meister die seltsam schwankende Entwicklung der pythagoreischen Secte naiv genug abspiegelt: ohne bewussten Betrug und nur vermöge des ehrlichen Glaubens dem Meister getreu zu folgen, schrieb eine jede Partei ihm zu, was ihr selbst als höchste und wichtigste Wahrheit galt; jede mit gleichem Rechte, denn keine besass irgend welche wirkliche Kunde von den Meinungen und Erlebnissen des Stifters. Zwei ganz sichere Grundlagen haben wir jedoch zur Erkenntniss der eigentlichen Bedeutung des Pythagoras selbst. Wir erfahren aus den zu-

*) <Rhein. Mus. XXVI, 1871, p. 554 ff.; XXVII. 1872, p. 23 ff.>

verlässigsten Zeugnissen, dass er mit den Orphikern in
der Lehre von der Seelenwanderung und gewissen religiösen
Observanzen übereinstimmte; und wir können — freilich durch
einen Schluss ex silentio, wie es aber wohl nie einen besser
gerechtfertigten gab, — mit Bestimmtheit erkennen, dass die
besten Kenner pythagoreischer Lehre, Aristoteles und Aristo-
xenus, nichts von physischen und ethischen Doctrinen des
Pythagoras selbst wussten: Aristoteles redet ausdrücklich immer
nur von den Ansichten der Pythagoreer, und Aristo- 555
xenus, noch vorsichtiger, referirt sogar nur, was die ihm be-
kannten letzten Pythagoreer von den ethischen Principien
älterer Mitglieder der Schule aussagten. Wenn nun sogar
die fromme Tradition der Schule damals den Pythagoras noch
nicht zu einem eigentlichen Philosophen zu machen wagte, so
ist ganz gewiss der auch schon längst vollzogene Schluss be-
rechtigt, dass er dies auch gar nicht war. Wir werden ihn
für einen jener religiösen Reformatoren des sechsten Jahr-
hunderts zu halten haben, die in der tieferen Deutung des
längst geheiligten Dienstes der chthonischen Götter eine be-
ruhigende Lösung des dunkeln Räthsels von der Existenz des
Uebels und des Schmerzes suchten: zu einer Zeit, da von
ernsteren Gemüthern zugleich die Qual des Daseins und der
Schauder vor der drohenden Vernichtung drückender als früher
und bis zur Pein lebhaft empfunden wurde. Er lehrte die ir-
dische Existenz als einen Zustand der Busse für alten Frevel
gefasst zu ertragen: nach ihrem Aufhören aber wird der Mensch
nicht wie ein λίθος ἄφθογγος im Grabe liegen, sondern, nach
einer Läuterung im Jenseits, in immer neuen Gestaltungen
wiedergeboren werden. Der Fromme allein, der in geheimniss-
vollen Feiern geweiht, durch sein ganzes Leben die heiligen
Gebräuche und Uebungen befolgt, kann endlich aus dem Kreise
ewigen Werdens und Vergehens ausscheiden[1]. Diesen Vor-

[1] Ueber die Einzelheiten der pythagoreischen Vorstellungen von den Schicksalen der Seele ist uns zwar nichts Näheres überliefert: aber da sich in Berichten über die pythagoreische Lehre neben der Metempsychose gelegentliche Erwähnung des Tartarus und der σύνοδοι τῶν τεθνεώτων (Aelian v. h. IV 17; aus Pseudoaristoteles π. τῶν Πυθαγορείων?) findet, so wird man wohl den Hades als läuternden Durchgang zwischen zwei Existenzen zu betrachten haben; eine Vermittlung zwischen der neuen

556 stellungen und Hoffnungen in religiös geweihter Gemeinsamkeit zu leben, wird Pythagoras die Mitglieder seines Bundes angeleitet haben. Ob Pythagoras diese Doctrin von den Orphikern annahm (wie die Alten natürlich meinten), oder ob man mit Lobeck den Pythagoras für den Lehrer der Orphiker zu halten habe, ist eine vielleicht ganz unnütze Frage, die man gar nicht aufzustellen brauchte, wenn man die Orphiker des hellenischen Mutterlandes und die Anhänger des Pythagoras nur als örtlich getrennte Vertreter jenes, vielleicht nicht ganz ohne ägyptischen Einfluss [1] nach Hellas gedrungenen und eben damals für die Hellenen bedeutsam gewordenen phantastischen Spiritualismus betrachten dürfte.

Doctrin und dem alten Glauben, wie sie sich auch bei Platon und den Orphikern — über deren Seelenlehre Genaueres in den, *nach* dem Aglaophamus publicirten Excerpten aus Proclus zu Plat. Rep. X bei *Mai*, spicil. Rom. VIII 697. 698 — findet; vielleicht auch in Aegypten und Indien (vgl. *Duncker*, Gesch. d. A. I 73. 74. II 75. 76). Die Beziehungen zwischen den Thaten des früheren Lebens und den körperlichen Bedingungen der künftigen Geburt mag man sich ähnlich ausgeführt denken, wie bei Platon, Phaed. 81 E. 82 A. Tim. 42 B. C. Phaedr. 248 D. E. — Bei Empedocles (457 ff. Müll.) werden die Tugendhaften 'εἰς τέλος' als Wahrsager, Dichter, Aerzte und Fürsten geboren, und gehen schliesslich zu den Göttern ein <cf. Dio Chrys. or. XXX 24 p. 353 Emp.>: dies Letzte stellt auch das Carmen Aureum den pythagoreischen Frommen in Aussicht: v. 71 (vgl. Orpheus bei Lobeck p. 800; Platon Phaed. 82 C. 114 C.); indess ist diese völlige Erlösung offenbar nur 'φιλοσοφίας ὁ τελειότατος καρπός' (Hierocles), zu dem die δημοτικὴ καὶ πολιτικὴ ἀρετή keineswegs genügt (Plat. Phaed. 82 B; vgl. Rep. X 619 C). — Diese allgemeinsten Grundzüge darf man, ohne Gefahr sonderlich zu irren, festhalten, da sie derartigen Vorstellungen wesentlich sind; die specielleren Ausführungen übernimmt überall der religiöse Glaubenskreis, mit dem sie verbunden sind.

[1] Selbst in Betreff der Seelenwanderungslehre wird man mit der Annahme directer Entlehnung aus Aegypten sehr vorsichtig sein müssen: ein *Zeugniss* dafür besitzen wir nicht, denn Herodot II 123 bezeugt, genau genommen, im Gegentheil, dass die Orphiker und Pythagoreer selbst *nichts* wussten von ägyptischem Einfluss <vgl. Psyche II² p. 134, 1>; er selbst aber war in allen diesen Dingen auf *Schlüsse* angewiesen, ganz wie wir (vgl. namentlich II 49). — Für ein indogermanisches Urbesitzthum scheint *Zeller*, Phil. d. Gr. I 58 (*dritte* Ausg.) diese Vorstellungen zu halten: indess wäre es doch sehr auffallend, dass nicht nur Homer, sondern ja auch der Rigveda von einer Seelenwanderung nicht das Geringste weiss. Warum aber sollte sich nicht in Hellas selbst aus dem ursprünglichen Glauben an eine schattenhafte Unsterblichkeit eine derartige Vorstellung *selbständig* haben entwickeln können, ebenso gut wie in Indien (vgl. *Weber*, Ztsch. d. d. morgenl. Ges. IX 237 ff.)?

Wie weit freilich die Uebereinstimmung des Pythagoras selbst mit den theologischen Vorstellungen der Orphiker und ihren ritualen Vorschriften ging, können wir nicht mehr ausmachen. Jedenfalls müssen wir annehmen, dass jene religiöse Lebensweise, zu der Pythagoras seine Anhänger begeisterte, wenigstens einen Keim wissenschaftlichen Interesses enthielt, 'a tincture of science', wie Grote in seiner kurzen aber trefflichen Darstellung des Pythagoreismus sagt (Hist. of Greece IV 407 [Newyork 1861]); vermuthlich die Anfänge zu jenen 557
mathematischen und musikalischen Studien, die später den Charakter der pythagoreischen Philosophie so wesentlich bestimmten. Denn nur so verstehen wir überhaupt, wie es möglich war, dass der Pythagoreismus in seiner weiteren Entwicklung nicht, wie sein orphischer Zwillingsbruder, in eine monströse Theogonie auslief, sondern zu jener musikalisch-mathematischen Weltconstruction gelangte, die, indem sie sich mit dem Namen des Pythagoras schmückte, denn doch in irgend einem Punkte mit ihm zusammenhängen musste. So kann man denn auch den Vorwurf der πολυμαθηΐη und κακοτεχνίη verstehen, den Heraklit, einer unserer ältesten Zeugen, dem Pythagoras machte: ein Vorwurf, der offenbar weder einen wirklichen Philosophen treffen kann, noch einen reinen Orphiker, wohl aber einen zwischen orphischem Mysticismus und allerlei wissenschaftlichen Studien getheilten Denker.

Die populäre Phantasie aber musste weniger durch die wissenschaftliche Bedeutung als durch die ehrwürdige Persönlichkeit des im Kreise ergebener Schüler feierlich geheimnissvoll wirkenden Meisters erregt werden. Wie rasch die Sage solche mächtigen Gestalten umspinnt, weiss man aus zahlreichen Beispielen; und so zweifle ich gar nicht, dass in ihrem ersten Stadium die Pythagorassage eine bedenkliche Aehnlichkeit mit einer Heiligenlegende gehabt haben möge. Die Sagen von den in mancherlei Mirakeln bethätigten Wunderkräften des Pythagoras, seiner Erinnerung an frühere Existenzen, seinem Verkehr mit allerlei Fabelgestalten, wie Abaris und Zalmoxis, tragen einen ganz ächten Mythencharakter und gehen zum Theil gerade auf unsere ältesten Zeugen zurück: Xenophanes, Herodot, Andron von Ephesus, den Pseudoaristoteles περὶ τῶν

Πυθαγορείων. Heraclides Ponticus, der unter Anderm namentlich ein dem Pythagoras zugeschriebenes Buch benutzt zu haben scheint, vielleicht das älteste Stück der pseudopythagoreischen Litteratur, in dem erzählt wurde, wie die Seele des Pythagoras, seinen Leib verlassend, in Himmel und Hölle herumgeschweift sei, wohl nicht unähnlich jener Platonischen Erzählung von Er dem <Sohn des> Armenios[1].

[1] Eine Schrift des Pythagoras, in welcher er selbst von einer Fahrt in den Hades erzählte, kannte Hieronymus von Rhodus (Laert. VIII 21 <vgl. Psyche II[2] p. 420>) und Hermippus (eb. 41: die dazu gesetzte boshafte Geschichte ist eine von H. ersonnene Parodie der von Herodot IV 95 und Pseudohellanicus [Müller I 69] erzählten List des Zalmoxis). Bei Laertius VIII 14 heisst es: ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἐν τῇ γραφῇ φησιν δι' ἑπτὰ καὶ διηκοσίων ἐτέων ἐξ ἀΐδεω παραγεγενῆσθαι εἰς ἀνθρώπους· unzweifelhaft nach Aristoxenus, der unmittelbar vorher citirt ist und in dem gleich folgenden Satze (ἀλλὰ — Ῥωμαῖοι) wörtlich abgeschrieben wird: etwas Aehnliches berichten zudem die Theologumena arithm. p. 40 mit Berufung auf Androcydes, Eubulides, Aristoxenus, Hippobotus und Neanthes. Dem Aristoxenus wird in dem weitläufigen Bericht der Theolog. nichts weiter angehören, als das auch bei Laertius Ausgeschriebene. (Vermuthlich wird Laertius CZ statt CIS [$216=6^3$], wie die Theolog. bieten, schon in einer corrupten Ueberlieferung vorgefunden haben <vgl. Psyche II[2] p. 419>). Die 'γραφή' nun kann keine andere sein als eben jene Hadesfahrt. Derselben Schrift — κατάβασις εἰς Ἅιδου nennt er sie, im Anklang an die verwandte orphische — vindicirt Lobeck Agl. 944 die Worte des Pythagoras bei Schol. Ambros. Odyss. α 371: ἔξω γενόμενος τοῦ σώματος ἀκήκοα ἐμμελοῦς ἁρμονίας. (Vgl. Rose, Arist. pseudepigr. p. 209). Endlich ist es mir ganz unzweifelhaft, dass der sich auf eine eigene Aussage des Pythagoras berufende Bericht des Heraclides Ponticus (Laert. VIII 4. 5) über die successiven Verkörperungen des Pyth. als Aethalides, Euphorbus, Hermotimus, Pyrrhus, Pythagoras aus jener Κατάβασις stammt. An sich schon könnte gar keine andere Pseudopythagoreische Schrift genannt werden, in der Pyth. solche Selbstbekenntnisse hätte machen können; ganz unzweifelhaft aber wird man auf diese Schrift verwiesen durch Schol. Soph. El. 62, wo die Hermippische Fabel von der fingirten Hadesfahrt des Pythagoras (Laert. VIII 41) mit dem Berichte des Heraclides so verbunden wird, dass eben jene Heraclideische Reihenfolge von Metempsychosen als Ergebniss jener angeblichen unterirdischen Forschungen dargestellt wird. — Warum übrigens gerade Aethalides, Euphorbus, Hermotimus und Pyrrhus als Vorgänger des Pyth. dienen mussten, liegt auf der Hand: vgl. Carus, Nachgel. Wke. IV 368 ff. Ganz besonders aber eignete sich Hermotimus dazu, dessen Seele schon eine uralte Sage die Fähigkeit zuschrieb, seinen Körper zu verlassen und beliebig umherzuschweifen, bis endlich auf Anstiften seiner Feinde seine Frau den seelenlosen Körper verbrannte. Uralt nenne ich diese Sage, obwohl unsere, ersichtlich aus Einer Quelle geflossenen Berichte nur bis auf Theopomp zurückzugehen scheinen.

So lange nun die pythagoreische Schule in den Bahnen 558
ihres Meisters weiter ging, d. h. sich begnügte, in geschlossener
Gemeinschaft ein durch religiöse Vorschriften genau geregeltes 559
Leben zu führen, so lange wird auch die Pythagorassage ihren legendenhaften Charakter durchaus bewahrt haben. Mit der Zeit aber — schwerlich vor der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts — entwickelte sich innerhalb der Schule aus den Keimen wissenschaftlicher Studien und wohl nicht ohne Anregung anderer Schulen, eine wirklich philosophische Richtung, aus der dann jenes System der Physik hervorging, das wir aus Aristoteles kennen. Es scheint aber, dass keineswegs die Gesammtheit der Pythagoreer diese wissenschaftliche Richtung genommen habe, sondern dass eine Spaltung innerhalb der Schule eintrat, dergestalt, dass die Einen neben den philosophischen Bestrebungen die religiösen Fundamente der Secte vernachlässigten, Andere lediglich an dem alten Πυθαγορικὸς τρόπος τοῦ βίου festhielten. Denn nur aus einer gänzlichen Abwendung von den religiösen Voraussetzungen ist meiner Meinung nach die höchst auffallende Thatsache zu erklären, dass die physischen Doctrinen der 'Πυθαγόρειοι', die Aristoteles mittheilt, und — was doch noch seltsamer erscheinen muss — auch die ethischen Vorschriften der pythagoreischen Freunde des Aristoxenus so gar keinen Zusammen-

Aus Theopomp nämlich schöpfte diese Erzählung aller Wahrscheinlichkeit nach Apollonius hist. mir. 3: denn seine fünf ersten Capitel stammen ja augenscheinlich aus Einer Quelle (derselben, die auch Plinius VII 174. 175 indirect benutzte), und gerade das erste und letzte dieser fünf Capitel unzweifelhaft aus Theopomp. Das hohe Alter der Sage beweist indessen erstens das ἱερόν, das man dem Hermotimus in Klazomenae erbaut hatte, und zweitens ein meines Wissens noch nicht beachtetes merkwürdiges Zusammentreffen mit gewissen in Indien sehr verbreiteten Sagen; über welche man vgl. Benfey, Pantschatantra I 123. 253. 260 f. 264. II 532 f. Völlig gleich ist namentlich die bei B. I 260 erwähnte Sage von Vikramaditya's Vater, der in seinem 'göttlichen Leib' — dem ὄχημα des Porphyrius — zum Himmel flog, seinen irdischen auf Erden lassend, worauf denn seine Gemahlin den irdischen Leib verbrennt. Da hier von einer Entlehnung aus Indien natürlich keine Rede sein kann, noch weniger aber von einer Uebertragung dieser, in Griechenland so isolirten Sage in das an derartigen Vorstellungen überreiche Indien, so wird man sich wohl entschliessen müssen, die Sage als eine schon zur Zeit alten Zusammenwohnens entstandene zu betrachten. <Vgl. Psyche II^2 p. 95, 1; 167, 1; 417 ff.>

hang mit dem frommen *Glauben* der Pythagoreer zeigen. Nur durch die Annahme einer Spaltung der Pythagoreer in zwei ganz diverse Parteien sind die schroffen Widersprüche gleichzeitiger Zeugen in Betreff der asketischen Enthaltung des Pythagoras von Fleischnahrung (und Bohnen) erklärlich, Widersprüche, die nur scheinbar eine Nebensache betreffen, in der That aber zwei wesentlich verschiedene Auffassungen der Bedeutung und Art des Pythagoras ahnen lassen. Aristoxenus leugnete bekanntlich jene Enthaltung, Eudoxus (bei Porphyr. V. P. 7) und Onesicritus (Strabo XV p. 716)[1] be-
560 haupten das Gegentheil: ja die Heftigkeit des Widerspruches von Seiten des Aristoxenus beweist, dass er einer schon damals allgemein verbreiteten Ansicht entgegentritt. Ob nun Aristoxenus oder die Gegner Recht hatten, mag dahin gestellt bleiben <vgl. Psyche II^2 p. 164, 1>: Aristoxenus aber folgte, wie Gellius IV 11 ausdrücklich berichtet, den Angaben seiner pythagoreischen Freunde, und es liegt wohl sehr nahe anzunehmen, dass er, mit Recht oder Unrecht, *ihre* Praxis auf den Pythagoras selbst übertrug. Zu gleicher Zeit muss aber wenigstens eine Partei der Schule sich des Weines, des Fleisches, der Bohnen streng enthalten haben, wie das zahlreiche Spottreden von Dichtern der mittleren Komödie unwidersprechlich beweisen: auf die Gebräuche dieser Pythagoreer strengerer Observanz wird sich die von Aristoxenus bekämpfte gewöhnliche Ansicht von der asketischen Lebensweise des Pythagoras gestützt haben. — Endlich deuten die später so vielfach gemissbrauchten Fabeln von exoterischen und esoterischen Pythagorasschülern auf das Entschiedenste eine derartige Spaltung an. Insofern sie eine Scheidung in wissenschaftlich Gebildete und solche, die mit kurzen Lehrformeln sich begnügten, bezeichnen sollen, sind sie natürlich für die ältere Zeit des Pythagoreismus völlig werthlos; aber ganz umsonst wurden sie nicht erfunden, denn auch die wissenschaftliche Sage ‘nihil facit frusta’; vielmehr entstanden sie offenbar aus dem Be-

[1] Nicht auch Theophrast, wie man gelegentlich angegeben findet; denn die hierauf bezüglichen Worte bei Porphyr. de abstin. II 28 sind von P. selbst in das Excerpt aus Th. eingeschoben: vgl. Bernays Theophr. üb. Frömm. p. 119. 120.

dürfniss, eine solche innerhalb der Schule in irgend einem Stadium ihrer späteren Entwicklung wirklich zu Tage getretene Scheidung zu erklären und beiden Theilen, namentlich aber dem strenger wissenschaftlichen, ihr Anrecht an den verehrten Namen des Pythagoras zu sichern. Wenn die Pythagoreische Schule in ihrer *Gesammtheit* von einer religiös geordneten Lebensweise zu einer philosophischen Entwickelung allmählich fortgeschritten wäre, so hätte ja die Eine Fiction von dem angeblich von Philolaus zuerst gebrochenen Schulgeheimniss zur Anknüpfung der letzten Entwickelung an Pythagoras selbst vollständig genügt; um die *Gleichzeitigkeit* jener ganz verschiedenen Richtungen innerhalb des Pythagoreismus zu erklären, bedurfte es der weiteren Behauptung, dass schon von Anfang an die Schule des Pythagoras in zwei oder auch mehr Classen mit ganz diversen Lehrobjecten zerfallen sei. Die Weisheit der sogenannten Akusmatiker galt dieser Auffassung natürlich nur als eine Vorstufe des höheren Wissens der Mathematiker; was aber mit diesen fingirten Abtheilungen eigentlich ausgedrückt sein sollte, tritt sehr deutlich zu Tage, wenn man die Lehrformeln der Akusmatiker, die sogen. ἀκούσματα oder σύμβολα — denn dass die ἀκούσματα von den σύμβολα zu unterscheiden seien, ist eine ganz willkürliche An- 561
nahme Goettling's — näher betrachtet: fast alle sind kurzgefasste *Ritualgesetze*, gestützt auf alten, namentlich an den Dienst der Erdgötter geknüpften Aberglauben[1]; sie charakterisiren den Lehrstoff der akusmatischen Classe als einen wesentlich religiösen, und setzen dieselbe der mathematischen Abtheilung als den wissenschaftlich Strebenden deut-

---

[1] Von den bei *Goettling* (Ges. Abh. 1) gesammelten Symbolen sind 43 sicher, 13 höchst wahrscheinlich derartige Ritualvorschriften, deren moralisirende Umdeutung Goettling oft grosse und vergebliche Anstrengung kostet. Den *richtigen* Charakter dieser Symbole erkannte schon *Lobeck* Agl. 248. 249; auf den Zusammenhang derselben mit den Reinheitsgesetzen der *Mysterien* weist auch Alexander Polyh. bei Laert. VIII 33 hin. Hier wie in den Mysterien werden verboten: Bohnen, die Malve (vgl. *Lobeck* Agl. 898), der ἐρυθρῖνος, der μελάνουρος ('χθονίων γάρ ἐστι θεῶν') u. s. w. Vgl. Rhein. Mus. XXV 560 (wo ich wegen des Verbotes der Aepfel und κατοικίδιοι ὄρνιθες auf Porphyr. de abstin. IV 16 p. 178, 20 N. hätte verweisen sollen) <und Psyche II^2 p. 126, 1>.

lich entgegen. Diese Fiction war nun zwar den Zeitgenossen der letzten Pythagoreer schwerlich schon geläufig, die Thatsache aber, zu deren Erklärung sie später erfunden wurde, eben jene Spaltung innerhalb der Pythagoreischen Schule, scheint auch auf ihre Auffassung und Darstellung der Person und Wirksamkeit des Pythagoras den entschiedensten Einfluss geübt zu haben. Fiel es auch Niemanden ein, die erst jüngst entstandene pythagoreische Philosophie dem Stifter selbst aufzubürden, so musste doch, bei dem gänzlichen Mangel einer verbürgten Ueberlieferung, der nüchternere Sinn der wissenschaftlichen Fraction der Pythagoreer nothwendig auf das Bild einwirken, das ihre Freunde sich von dem Meister selbst entwarfen. Und so erkläre ich es mir, dass der phantastischen Sagengestalt des Pythagoras, wie ihn Andron und Andere darstellten, sich in den Resten der Darstellungen des Aristoxenus und Dicaearch plötzlich eine viel klarere und festere an die Seite stellt. Bei Dicaearch zumal, dem hierin Timaeus gefolgt zu sein scheint, wird Pythagoras als jener politische Reformator geschildert, als welcher er dann bei den Späteren fortlebte; noch bei Aristoxenus finden sich von einer derartigen politischen Thätigkeit des P. im Ganzen nur leise Spuren, und ich zweifle nicht daran, dass Dicaearch nur durch seine Vorliebe für den πρακτικὸς βίος veranlasst wurde, diese ganz gewiss irrige Vorstellung von P. aus den wirklichen politischen Bestrebungen späterer, weltlicherer Pythagoreer zu abstrahiren (vgl. Grote, hist. of Gr. IV 405 ff.).
562 Nur blieben Aristoxenus und Dicaearch, anders als die Späteren, sich consequent: war Pythagoras ein ethisch-politischer Aufklärer, so konnte er kein geheimnissvoller Wunderthäter sein: es ist kein Zufall, dass aus der beträchtlichen Zahl pythagoreischer Mirakel keines auf diese beiden angesehensten Zeugen zurückgeführt wird. — Die andere Partei des Pythagoreismus trennte sich von den Philosophen der Schule immer entschiedener ab[1]; im Bunde mit den eigentlichen Orphikern

[1] Wie sich das z. B. sehr klar in der (aus Apollodor geschöpften) Notiz des Diodor. XV 76 zeigt, dass um 366, Ol. 103. 3 die letzten Pythagoreer gelebt hätten. Für die philosophischen Freunde des Aristoxenus, die Schüler des Philolaus und Eurytus mag das zutreffen; die aske-

und gewissen kynischen Elementen bildeten sie ein abergläubisches Asketenthum aus, dessen Stifter nun doch wieder Pythagoras sein sollte. Im Sinne dieser Secte musste freilich Pythagoras als ein Grossmeister alles Aberglaubens erscheinen, den er dann, des grösseren Ansehens wegen, bei Aegyptern, Chaldäern, Persern, Juden, Thraciern und Galliern sich zusammengelesen haben sollte.

Diese dreifache Tradition alter Legenden, neuen Aberglaubens und rationeller Geschichte fanden die Gelehrten der alexandrinischen Zeit, Eratosthenes, Neanthes, Satyrus, Alexander Polyhistor, Hippobotus u. A. schon vor. Dass sie selbst etwas neues hinzugethan haben, ist mir durchaus unglaublich; sie machten nur nach ihrer Art durch Combination aus den verschiedensten und widerspruchvollsten Nachrichten ein freilich seltsam buntes Ganze. Nur Hermipp, der die zweifelhafte Ehre geniesst, von Josephus für den ἐπισημότατος der Pythagorasbiographen erklärt zu werden, macht eine merkwürdige Ausnahme. Was die Späteren ihm treuherzig nachschrieben, war nichts weniger als ernstgemeinte Litteraturgeschichte, sondern eine giftige Satire auf Pythagoras und seine Anhänger, vielleicht zum Theil auf ältere Ausfälle in Komödien gestützt, jene curiose Quelle, welcher die griechische Litteraturgeschichte so manche erstaunliche Nachricht verdankt. — Ein Bild von der durchschnittlichen Kenntniss des Pythagoreismus in alexandrinischer Zeit kann uns sehr wohl der betreffende Abschnitt des Laertius Diogenes geben, in dem sich noch keinerlei neupythagoreische Zusätze 563
finden. Als nämlich seit dem ersten Jahrhundert v. Chr. das practische Interesse an der pythagoreischen Lehre sich neu belebte, genügte der schwärmerischen Verehrung das von den Alexandrinern aus vielen Bruchstücken mühsam zusammengesetzte Bild des Pythagoras nicht mehr. Apollonius von Tyana unternahm es, diese vielfach lückenhafte Tra-

---

tischen Pythagoristen, an deren Spitze Diodor von Aspendos stand, müssen diesen Termin weit überlebt haben. Aber Apollodor, hier wie in der Ansetzung der Lebenszeit des Pythagoras auf Aristoxenus gestützt, betrachtete eben nur die unzweifelhaft angesehenere philosophische Partei als wirkliche Pythagoreer.

dition aus eigener Machtvollkommenheit zu einer ausführlichen Lebensbeschreibung zu ergänzen: durch Verdrehung der gewissenhaften Ueberlieferung, die er übrigens ganz wohl kannte, und beliebige Zusätze eigener Erfindung formte er den Pythagoras zu seinem Idealbild eines Weisen um, d. h. zu einem gottbegeisterten, übernatürlich ausgerüsteten, feierlich grosssprecherischen Reformator der Sitten und des Gottesdienstes. Ein Leichtes wäre es ihm gewesen, den P. auch noch zum Begründer sämmtlicher Wissenschaften zu machen; indess überliess er dies Andern, denen nun hierbei die Märchen von dem Schulgeheimniss und der Classeneintheilung der Pythagoreer trefflich zu Statten kamen[1]. Der Verständigste unter diesen Leuten scheint Nicomachus von Gerasa gewesen zu sein, dem sich nirgends absichtliche Fälschungen nachweisen lassen; er scheint ausser Neanthes hauptsächlich die Schriften des Aristoxenus benutzt zu haben. Auch Antonius Diogenes, etwa ein Zeitgenosse des Nicomachus[2], scheint in der Biographie des Pythagoras, die er seinem sonst so abenteuerlichen Romane einflocht, zwar aus ziemlich trüben Quellen geschöpft, aber doch nichts geradezu neu erfunden zu haben. Ueberhaupt hat seit Apollonius Niemand gewagt, die Pythagorassage aus eigenen Mitteln wesentlich zu erweitern; nicht nur der gelehrte Porphyrius begnügt sich damit,
564 ältere Biographien zu excerpiren, sondern selbst in dem wüsten Gemenge des Βίος Πυθαγόρειος des Jamblichus ist doch glücklicher Weise nur die abscheuliche Verwirrung, mit der

[1] Ganz vereinzelt scheint man auch einmal den Versuch gemacht zu haben, nicht nur die Spaltung der Pythagoreer in religiöse und politische, sondern auch verschiedene Richtungen innerhalb der Zahlenphilosophie durch die Fabel von den zwei Classen zu erklären. Daher heisst es bei Iamblich. ad Nicom. arithm. p. 11 Ten., Hippasus, das Haupt der Akusmatiker, erkenne in der Zahl nicht die Wesenheit der Dinge, sondern ein παράδειγμα τῆς κοσμοποιΐας, wie das in der That einige Pythagoreer gethan zu haben scheinen, ob vor oder nach Speusippus, ist wohl sehr schwer auszumachen. <κριτικὸν κοσμουργοῦ θεοῦ ὄργανον nennt den ἀριθμός derselbe Hippasus bei Iamblichus περὶ ψυχῆς. Stob. ecl. I p. 263, 13 Mein.>

[2] Einen terminus ante quem giebt uns für Nicomachus der Umstand, dass Apuleius seine Arithmetik übersetzte; für Diogenes, dass Lucian in der Vera Historia seinen Roman parodirt hat (vgl. meine Schr. über Lucians Ὄνος p. 21 ff. <dazu Griech. Roman p. 258, 2>).

Alles durcheinander geworfen wird, und das klägliche Flickwerk, welches die heterogensten Elemente verbinden soll, das eigene Werk des Jamblichus. Wie weit es nun gelingen möge, diesen Knäuel zu entwirren, soll im Folgenden versucht werden. Die einzige Vorarbeit, die ich dabei benutzen konnte, Meiners' Quellenanalyse des Jamblichus in der Gesch. des Ursprungs etc. der Wiss. in Griechenl. u. Rom I 271—288, bot wenig Hülfe. Es ist in der That zu schmeichelhaft, wenn Grote (h. of Gr. IV 402 A. 3) diese Untersuchungen von Meiners 'an excellent piece of historical criticism' nennt; vielmehr überzeugt man sich bald, dass M. allerdings das Richtige zuweilen erkannte da, wo es auf der Oberfläche liegt; in allen andern Fällen räth er nur, und meistens daneben. Vor Allem aber hat er die bei einiger Aufmerksamkeit sehr bald mit Sicherheit erkennbaren Uebergangsfloskeln des Jamblichus übersehen, durch deren Beachtung es allein möglich wird, die einzelnen Stücke, aus denen derselbe seine Schrift zusammenflickt, zu erkennen und zu sondern.

Die Namen und besonders die Anzahl der von Jamblichus benutzten Autoren werden wir, bei seiner sonstigen Sparsamkeit in Anführung seiner Gewährsmänner, am sichersten aus demjenigen Abschnitte seiner Schrift erkennen, der von dem Ende des Pythagoras und den kylonischen Unruhen handelt. Wenn er nämlich gerade dort seine Autoren namhaft macht, so hat das seinen sehr guten Grund darin, dass in der Darstellung jener Ereignisse die völlige Verschiedenheit der einzelnen Berichte doch selbst einem Jamblichus sehr auffallend sein musste; daher er denn einem Jeden überliess, seinen Bericht ausdrücklich zu vertreten. Da wir nun aber weiter wissen, dass in diesem Punkte jeder Berichterstatter seinen eigenen Weg ging, und keiner mit dem andern völlig übereinstimmte, so ist der Schluss gerechtfertigt, dass Jamblichus gerade so viele Autoren benutzt haben werde, als er verschiedene Berichte mittheilt.

Er beginnt also, § 248: ὅτι μὲν οὖν ἀπόντος Πυθαγόρου ἐγένετο ἡ ἐπιβουλὴ πάντες συνομολογοῦσι: welche Worte sofort

ganz klar beweisen, wie beschränkt die Quellenbenutzung des Jamblichus war. Denn weit entfernt davon, dass 'alle' Be-
565 richte die ἐπιβουλή der Kyloneer in Abwesenheit des Pythagoras vor sich gehen lassen, berichtet sogar die Mehrzahl der Zeugen das Gegentheil (die Stellen s. bei Zeller, Phil. d. Gr. 3. Ausg. I 282), darunter Dicaearch 'καὶ οἱ ἀκριβέστεροι' Porphyr. V. P. 56. Dem J. aber waren eben nur solche Erzählungen bekannt, nach denen der Aufstand in Abwesenheit des P. ausbrach. Er theilt zuerst den Bericht des Aristoxenus mit, § 248—251: Kylon aus Kroton, ein vornehmer aber gewaltthätiger Mensch (vgl. Porph. V. P. 54. Diodor X 11, 1 Dindf.), welchen Pythagoras unter seine Freunde aufzunehmen sich geweigert hatte, wurde von da an ein erbitterter Feind des P. und seiner Anhänger. P. ging deshalb (διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν) nach Metapont, wo er gestorben sein soll. Die Kyloneer setzten ihre Feindschaft gegen die Pythagoreer fort; indess eine Zeit lang überliessen die Städte, wie bisher, den Pythagoreern gutwillig die Staatsleitung. Endlich aber (τέλος δέ) steckten die Kyloneer das Haus des Milon in Kroton, als die Pythagoreer darin zu politischer Berathung versammelt waren, in Brand; nur Archippus und Lysis, als die kräftigsten der Pythagoreer, entkamen dem Brande. Die Pythagoreer liessen nun von ihrer Fürsorge für die undankbaren Städte ab. Archippus ging nach Tarent, Lysis erst nach Achaia, dann nach Theben, wo er Lehrer des Epaminondas wurde und starb (vgl. Diodor X 11, 2). Die übrigen Pythagoreer versammelten sich in Rhegion; bei fortdauernder Verschlechterung der politischen Zustände verliessen sie, ausser Archytas dem Tarentiner, Italien ganz [und gingen nach Hellas], wo sie bis zum gänzlichen Erlöschen der Schule ihrer alten Gebräuche und Studien pflegten[1].

[1] Dass am Ende der Aristoxenischen Erzählung Verwirrungen und Lücken Unklarheit erzeugt haben, hat man wohl schon mehrfach ausgesprochen; die Heilung ist aber gefunden, sobald man nur umstellt: οἱ δὲ λοιποὶ τῶν Πυθαγορείων ἀθροισθέντες εἰς τὸ Ῥήγιον ἐκεῖ διέτριβον. προιόντος — — προβαινόντων ἀπέστησαν τῆς Ἰταλίας πλὴν Ἀρχύτου τοῦ Ταραντίνου. Dann eine Lücke, in der von der Uebersiedelung nach Hellas die Rede war — ἦσαν δὲ κτλ. Dadurch wird nicht nur der Unsinn gehoben, dass die Pythagoreer Italien verlassen und sich in Rhegion

Soweit Aristoxenus. 'Nicomachus', heisst es § 251. 566
252 weiter, 'sonst mit dem eben Erzählten übereinstimmend, setzt den Aufstand in die Zeit, da Pythagoras auf Delos seinen — von dem ἱστορουμένῳ τῆς φθειριάσεως πάθει (dieser, wie es scheint, für Philosophen besonders beliebten und daher auch dem Platon und Speusipp angehängten Krankheit) ergriffenen — Lehrer Pherekydes pflegte'. Worin freilich die Uebereinstimmung des Nicomachus mit Aristoxenus bestanden haben könne, ist ganz unverständlich: denn nach Ar. fand ja zu Lebzeiten des Pythagoras überhaupt gar kein Angriff statt, weder in seiner Abwesenheit noch in seiner Gegenwart.

Nicomachus folgt vielmehr dem Neanthes, der bei Porphyrius V. P. 55 mit fast denselben Worten wie hier Nicomachus von der Abwesenheit des Pythagoras und dem mitt-

versammelt hätten, sondern vor Allem auch die chronologische Folge der Ereignisse eine klare und befriedigende. Den Tod des Pythagoras kann Ar. nicht wohl vor 490 angesetzt haben, da er ihn um 532 erst 40 Jahre alt sein liess. Der kylonische Aufstand erfolgte nun beträchtliche Zeit nach dem Tode des P.; da Lysis ihm als jüngerer Mann entrann, nicht wohl vor 440: s. Zeller I 285; wobei man auch noch bedenken mag, dass, wenn er zwischen 494 und 461 stattgefunden hätte, die Pythagoreer schwerlich gerade Rhegion, das während dieser Zeit von Anaxilas, Mikylos und den Söhnen des Anaxilas tyrannisch beherrscht wurde, zum Zufluchtsort gewählt haben würden. Auf 440 als frühesten Termin des Aufstandes weist auch der Bericht des Polybius II 39 hin, wonach der von Dionysius (d. h. im J. 389) gestörte Bund von Kroton, Sybaris und Kaulonia 'einige Zeit' (μετά τινας χρόνους) nach der Ausrottung der Pythagoreer geschlossen worden wäre. Nach Aristoxenus also zogen sich um 440 die Pythagoreer, ausser Lysis und Archippus, nach Rhegion zurück; weiterhin, etwa 30 Jahre später, wie man annehmen muss, gingen die letzten italischen Pythagoreer, ausser Archytas, nach Hellas: denn das muss in der Lücke p. 81, 5 Westerm. gestanden haben, da Philolaus und Eurytus, die Lehrer der letzten Pythagoreer, in Hellas lehrten, und ihre Schüler sämmtlich aus Hellas gebürtig sind (vgl. Ritter, Gesch. der Pythag. Phil. p. 65). Plutarch de gen. Socr. 13 begeht nur den Einen Irrthum, dass er die durch etwa 30 Jahre getrennte Auswanderung des Lysis und des Philolaus als gleichzeitig betrachtet; im Uebrigen stimmt er mit Aristoxenus in der Zeitbestimmung durchaus überein, und die Schwierigkeiten, in die sich Böckh Philol. p. 8. 9 bei Beurtheilung des plutarchischen Berichtes verstrickt sieht, rühren nur von dem ganz unberechtigten Vorurtheil her, dass der erste Angriff auf die Pythagoreer kurz nach 510 stattgefunden habe; welches Vorurtheil sich auch in die übrigens so vortrefflichen Auseinandersetzungen Zellers I 286 eingeschlichen hat.

lerweile erfolgten Angriffe erzählt. Nur lässt Nicomachus den unsinnigen Anachronismus des Neanthes fort, wonach Lysis und Archippus dem zu Lebzeiten des Pythagoras angelegten Brande entflohen seien; und hierin mag man einen Einfluss
567 des Aristoxenus erkennen. Vergebens aber würde man sich den Kopf darüber zerbrechen, worin im Uebrigen Jamblichus eine Uebereinstimmung zwischen N. und Aristoxenus entdeckt habe, falls ihm nämlich von beiden vollständige Berichte vorlagen: abgesehen davon, dass eine eingehende Vergleichung beider Berichte wenigstens meinen Vorstellungen von dem Fleisse des Jamblichus durchaus widersprechen würde. Die Sache wird nur dann verständlich, wenn man annimmt, dass Nicomachus selbst, nach der Art der Compilatoren, erst die Erzählung des Aristoxenus mitgetheilt und dann zwar im Uebrigen seine Zustimmung ausgesprochen, aber hinzugesetzt habe, im Punkte der Anwesenheit des Pythagoras trete er dem Neanthes bei; wobei es ihm auf eine nähere Bestimmung dieser unfassbaren Uebereinstimmung mit Aristoxenus nicht ankam. Mit andern Worten: Jamblichus kannte auch den Bericht des Aristoxenus nur aus Nicomachus. Diese Annahme gewinnt die höchste Wahrscheinlichkeit, wenn wir sehen, wie Jamblich § 233 ff. die Geschichte von Damon und Phintias nur mit Berufung auf Aristoxenus mittheilt, während wir durch Porphyrius V. P. 59 erfahren, dass diese Geschichte, mitsammt dem Citat aus Aristoxenus, aus Nicomachus stammt.

Es folgt, von § 254 bis 264, die ausführliche Erzählung des Apollonius, aus der ich nur das Eine hervorhebe, dass nach ihm die Austreibung der Pythagoreer bald nach der Zerstörung von Sybaris (510), und nach dem, offenbar sehr bald darauf erfolgten Weggang und Tode des Pythagoras (p. 82, 12. 25 Westerm.) stattgefunden haben soll. Dies ist die einzige der vielen Erzählungen vom Ende des pythagoreischen Bundes, die für dieses Ereigniss eine bestimmte Zeit festsetzt, und sie hat mit ihrem politischen Pragmatismus leider den Neueren so imponirt, dass hauptsächlich durch ihre Schuld jene heillose Verwirrung in die Pythagoreische Chronologie gekommen ist, an der wir noch heute laboriren. Vermöge einer seltsamen stillschweigenden Voraussetzung nahm

man nämlich an, dass dieser Bericht des Apollonius mit allen übrigen derartig zu *combiniren* sei, dass bei allen sonstigen Variationen der Darstellung doch alle Berichterstatter den Ausbruch der Empörung kurz nach 510 verlegt hätten. So schon *Böckh*, Phil. p. 8 ff., und seitdem fast alle Darsteller des Pythagoreismus, selbst *Grote* (H. of Gr. IV 411); ja sogar *Zeller* (I 254) behauptet, dass 'die Zerstörung von Sybaris (510 v. Chr.) von *allen* Berichterstattern *ohne Ausnahme* in die Zeit unmittelbar vor dem Tode des Pythagoras' gesetzt werde. Vielmehr steht aber in allen Berichten, ausser dem des Apollonius, kein Wort von Sybaris, und was speciell den glaubwürdigsten aller Berichterstatter, den Ari- 568
stoxenus, angeht, so müsste man, um ihn mit Apollonius in Harmonie zu bringen, ihm nothwendiger Weise einen argen Rechenfehler imputiren. Da er den Pythagoras, als er, um der Tyrannis des Polykrates zu entgehen, also frühestens 532, von Samos nach Kroton übersiedelte, 40 Jahre alt sein lässt, so kann er unmöglich angenommen haben, dass derselbe bald nach 510 gestorben sei; denn nach allgemeiner Annahme erreichte Pythagoras ein hohes Alter (mindestens 75 Jahre), und πρεσβύτης nennt ihn ja Aristoxenus selbst bei Jambl. 248 p. 80, 21. — Was nun die Erzählung des *Apollonius* betrifft, so hat *Krische* (De soc. Pythag. p. 94) freilich Recht, wenn er sagt: 'de fide huius historiae nemo hodie dubitat': indess wenn man bedenkt, dass von den zahlreichen älteren Berichten kein einziger das Geringste davon weiss, dass zwischen der Zerstörung von Sybaris und den kylonischen Unruhen irgend ein zeitlicher und causaler Zusammenhang bestehe, so wird man wohl gerade gegen den verlockenden Pragmatismus des Apollonius sehr misstrauisch werden. Ich glaube in der That, dass der Zusammenhang beider Ereignisse von Apollonius nur *herausgerechnet* ist.

Trotz der vielen und genauen Untersuchungen der auf Pythagoras bezüglichen chronologischen Angaben ist hier dennoch das letzte Wort noch nicht gesprochen, hauptsächlich darum, weil man bisher, in dem Bestreben, über die *wirkliche* Zeit des Pythagoras einen Aufschluss zu gewinnen, den Einen Hauptfehler nicht immer vermieden hat, die über-

lieferten chronologischen Notizen ohne Weiteres zu combiniren. Selbst in der musterhaft klaren Auseinandersetzung von Bentley Br. des Phal. p. 113 ff. Ribb. hat doch dies Bestreben, in sich unvereinbare Angaben zu vereinen, zu mancherlei Willkürlichkeiten genöthigt. Sieht man aber einmal — wie man das freilich in der litterarhistorischen Chronologie der Alten stets thun sollte — vorläufig ganz davon ab, wie weit jene Angaben für uns brauchbar seien, so erkennt man sofort, dass es zwei ganz verschiedene und unvereinbare Reihen chronologischer Combinationen sind, auf die alle Festsetzungen zurückgehen. Nun kann man wohl verschiedene Facten zu einem Resultat combiniren, Combinationen aber unter einander zu combiniren, ist nicht gerathen und führt offenbar nur zu äusserster Verwirrung.

Den alexandrinischen Gelehrten, welche die ältere Geschichte der Griechen chronologisch zu gruppiren unternahmen, kann in Bezug auf die Lebenszeit des Pythagoras keine feste Ueberlieferung vorgelegen haben; sie mussten dieselbe erst
569 durch Berechnung ermitteln. Zwei ganz unvereinbare Daten lagen nun vor, zwischen denen man die Wahl hatte, die aber zu verbinden Niemanden einfiel. Einmal fand man in einer olympischen ἀναγραφή verzeichnet, dass Ol. 48, 1 (588) Pythagoras aus Samos, als er, mit einem Purpurkleid und wallendem Haupthaar geschmückt, sich zum Faustkampf mit den Knaben stellte, dort nicht zugelassen wurde, darauf mit Männern kämpfte und siegte. Diesen Pythagoras von Samos hielt Eratosthenes für identisch mit dem Philosophen: Laert. Diog. VIII 47[1]. Jenem Pythagoras konnte es nicht

[1] Die Behauptung Dodwells, dass mit dem οὗτος, den Eratosth. mit dem Faustkämpfer identificirte, der bei Laertius allerdings zunächst vorhergenannte Historiker Pythagoras gemeint sei, ist schon von Meiners Gesch. d. Wiss. I p. 326 hinreichend widerlegt: gleichwohl scheint Brandis Gr.-röm. Phil. I 422 an Dodwells Meinung festzuhalten. Die grammatische Beziehung des οὗτος kann gegenüber den von Meiners hervorgehobenen sachlichen Momenten gar nicht in Betracht kommen, vollends nicht, wenn man sich erinnert, wie oft Laertius unordentlicher Weise seine Excerpte mit einem solchen 'οὗτος' aneinander reiht, unter welchem fast immer, und dem grammatischen Zusammenhang oft zum Trotze, derjenige Mann zu verstehen ist, von dem das ganze Capitel handelt. Es kommt aber hinzu, dass dies οὗτος sich eigentlich gleich an

in den Sinn kommen, sich zum Wettkampf mit den Knaben
zu stellen, er konnte nicht, dort zurückgewiesen, doch zum
Kampf mit den Männern zugelassen werden, wenn er nicht
gerade auf der Grenze des Knaben- und Mannesalters stand:
mit Recht nimmt daher Bentley p. 115 an, dass er da- 570
mals etwa 18 Jahre alt, und also etwa 606 geboren sein müsse.
— Dieser Eratosthenischen Berechnung schliesst sich auch
Antilochus bei Clemens strom. I 16 § 80 p. 133 Sylb.
an, wenn er die ἡλικία des Pythagoras 312 Jahre vor 271, also
583 ansetzt (s. Bentley p. 117 ff.) <auch Dionys. ant. II 59,
wenn er Pythagoras nach Ol. 50 nach Italien kommen lässt: vgl.
I 74>. Eine andere, sehr verbreitete Angabe aber steht ihr
schroff entgegen, wonach Pythagoras Ol. 62 (oder 61, 4) blühte
<s. Hieron. chron.> (εὑρίσκεται Clem. γενέσθαι λέγεται Cyrill.
ἐγνωρίζετο Diodor X 1, 3). Gemeint ist, wie in solchen Ansätzen stets, ein Höhepunkt seines Lebens, und zwar, wie uns Jamblichus V. P. 35 ausdrücklich berichtet, seine Auswanderung von Samos nach Kroton. Beachtet man diese Angabe, so ergiebt sich auch alsbald, welches Datum dieser chronologischen Festsetzung zu Grunde liegt. Sie stützt sich offenbar auf den Bericht des Aristoxenus, dass Pythagoras, 40 Jahre alt, um der Tyrannis des Polykrates zu entgehen,

den p. 215. 29 (Cobet) mit der Nennung des Philosophen abschliessenden, dem Favorin entlehnten, πίναξ der gleichzeitigen Namensvettern des Pyth. anschliessen sollte. von dem es nur durch den zweiten πίναξ ungeschickter Weise getrennt ist: s. Nietzsche Rhein. Mus. XXV 196. — Was Bernhardy Eratosth. p. 255 gegen Bentley einwendet, trifft den Kern der Sache nicht. Immerhin mag 'ἐπὶ τῆς μη ὀλυμπιάδος' bei Laertius nur heissen: Erat. erwähnt dieses, mit dem Philosophen identischen Faustkämpfers unter der 48ten Olympiade; das heisst aber zugleich und implicite: er erwähnt ihn dort, weil er an dieser Olympiade siegte. Wie sollte denn Er. das Geburtsjahr des Pyth. gekannt und genannt, das Jahr des Sieges, das er aus den Listen mit voller Gewissheit erfahren konnte, nicht gekannt oder verschwiegen haben? Die Sache wird aber, zu Bentleys Gunsten, vollständig dadurch erledigt, dass der armenische Eusebius und das Eusebianische Siegerverzeichniss bei Cramer an. Paris. II 144 unter Ol. 48 den Sieg des Πυθαγόρας Σάμιος verzeichnen, natürlich ohne ein Wort davon zu sagen, dass dieser Pyth. und der berühmte Philosoph Eine Person seien; denn das war erst des Eratosthenes Vermuthung. <— Vgl. übrigens noch Psellus ed. Sathas, Bull. de corresp. Hell. I p. 128, 10: Πυθαγόρας Θαλῇ συνακμάσας τῷ Μιλησίῳ.>

Samos verlassen habe. Die Tyrannis des Polykrates begann, wie man ausgerechnet hatte, ol. 62, 1 (532), und so liess man denn den Pythagoras gleich in ihrem ersten Jahre ('Polycrate commodum dominari orso' Apulei. flor. p. 18, 4 Kr.) auswandern[1], möglichst bald, um sein Todesjahr nicht zu weit hinabrücken zu müssen. <Vgl. Psyche II² p. 92 Anm.> Derselben Berechnung folgt auch Cicero rep. II 15, und und bei seinem Zusammentreffen mit Diodor ist es unzweifelhaft, dass dieselbe auf Apollodor zurückgeht: denn Cicero pflegt derartige Notizen durch Vermittelung des Nepos aus Apollodor zu schöpfen (vgl. Krische de soc. Pyth. p. 10), und Diodor verdankt all seine kurzen auf die Litteraturgeschichte bezüglichen chronologischen Angaben dem Apollodor (s. Volquardsen Qu. d. Diod. p. 12) <oder vielmehr einer, auch von Apollodor benutzten synoptischen Geschichtstabelle (s. Diels Rhein. Mus. XXXI p. 31 f.)>. Nach Eratosthenes wäre nun 532 Pythagoras etwa 75 Jahre alt, also für den Beginn seiner wesentlichsten Thätigkeit unzweifelhaft zu alt gewesen. Es fiel daher auch dem Apollodor gar nicht ein, zugleich dem Aristoxenus und dem Eratosthenes folgen zu wollen; vielmehr entzog er der Eratosthenischen Berechnung völlig den Boden, indem er die Identität des Pythagoras mit dem Boxer von Ol. 48 leugnete. Auf Apollodor und seine Anhänger nämlich wird die Notiz bei Diogenian prov. IV 58 und Hesych s. ἐν Σάμῳ κομήτης zurückzuführen sein, in welcher die von Eratosthenes zur Unterstützung seiner Ansicht benutzte Anwendung dieses Sprüchwortes auf den Philosophen Pythagoras verworfen, und, wie man zu ergänzen hat, auf den Faustkämpfer von Ol. 48 beschränkt wird. <Vgl. die ähnliche Differenz des Apollodor und Eratosthenes in Bezug auf Empedocles bei Laert. VIII 51 f.> Auch das (übrigens unvollständige) Epigramm bei Laert. Diog. VIII 49, in dem jener Faustkämpfer Πυθαγόρας ὁ Κράτεω genannt
571 wird, mag von den Gegnern des Eratosthenes zu dessen Wider-

[1] <Etwas anders Strabo XIII p. 638. Danach geht Pythagoras ἰδὼν φυομένην τὴν τυραννίδα des Polykrates nach Aegypten und Babylon, kommt zurück und nun erst ὁρῶν συμμένουσαν τὴν τυραννίδα — also doch vor 522, wo Polykrates ermordet wurde, — geht er nach Italien.>

legung herbeigezogen worden sein. — Für Apollodor also war Pythagoras c. 572 geboren.

Das Todesjahr des Pythagoras war offenbar ebenfalls nicht überliefert; man musste es ermitteln, indem man von dem einmal festgesetzten Geburtsjahre ausging, und sich nun für eine bestimmte Lebenszeit des Pythagoras entschied. Auch hierin leider hatte man die Wahl: die uns überlieferten Angaben schwanken zwischen 75, 80, 90, <95: vgl. Aug. Müller, Die griech. Philos. in d. arab. Ueberl. p. 32, 4,> 99, nahe an 100, 104, 117 Lebensjahren (s. Zeller I 254). Diese Zahlen beruhen wohl alle auf Combination, zum Theil der naivsten Art, wie jene 80 Jahre, die Heraclides Lembus dem Pythagoras gab, weil, nach dessen eigener Ansicht, so lange ein normales Menschenleben dauere (Laert. VIII 44: vgl. Bentley p. 131). Nur die allgemeine Annahme eines hohen Alters scheint festgestanden zu haben. Apollodor also konnte den P. unmöglich kurz nach 510, wo er nach seiner Berechnung erst 62 Jahre alt war, schon sterben lassen. Ein möglichst geringes Alter ihm zu geben, hatte er allen Grund: vielleicht geht die niedrigste Angabe, die wir überhaupt finden, auf ihn zurück, nämlich 75 Jahre. Vgl. Syncell. chron. 247 c (I 469 Dind.): Πυθαγόρας ὁ φιλόσοφος τέθνηκεν ἐτῶν ϙθ, οἱ δὲ οε. Dann müsste er seinen Tod in's Jahr 497, Ol. 70. 4 gesetzt haben; und diese Vermuthung wird wohl sehr wahrscheinlich, wenn wir sehen, dass Eusebius chron. den P. in der That in diesem Jahre <70, 4 in Hieron. chron. APF, 71, 1 BR, 70, 1 vers. Arm.: s. Schöne p. 100 f.> sterben lässt. Wie weit aber Apollodor, und alle die ihm folgten, davon entfernt sein mussten, das Ende des P. in irgend eine zeitliche und causale Verbindung mit der Zerstörung von Sybaris zu bringen, sieht man nun wohl ein. — Eratosthenes hatte weiteren Spielraum. Nehmen wir an, dass er der gewöhnlichen Ueberlieferung folgte, wonach Pythagoras 99 Jahre alt wurde (Tzetz. chil. XI 93, und auch Laert. VIII 44: s. Bentley p. 133), so setzte er seinen Tod in's Jahr 507, also in der That wenige Jahre nach der Zerstörung von Sybaris: dass es ihm jedoch eingefallen wäre, einen Zusammenhang zwischen beiden Ereignissen anzunehmen, darf bei dem gänzlichen Stillschweigen aller Zeugen

mit Sicherheit geleugnet werden. Denn man beherzige doch, was es sagen will, dass in der That ausser Apollonius Niemand auch nur das Geringste von einem Conex der Katastrophe von Sybaris mit den kylonischen Unruhen weiss, nicht Aristoxenus, nicht Dicaearch, nicht Justin XX 4, der aus Timäus zu schöpfen scheint, nicht Hermipp, Neanthes, Satyrus, nicht Herodot, Diodor, Strabo, wo sie von der Zerstörung von Sybaris erzählen, nicht irgend Einer der zahlreichen späten Zeugen, die von dem Untergange der Pytha-
572 goreer reden. Apollonius aber hatte keine genaueren Quellen als alle Früheren; er combinirte sich nur, aus chronologischen Berechnungen, einen Zusammenhang der beiden Vorfälle, und ersann dazu eine weitläufige Geschichte. Was zunächst seine ausführliche pragmatische Darstellung betrifft, so muss doch zugegeben werden, dass diese Fülle, gegenüber der Knappheit viel älterer Berichterstatter und namentlich des Aristoxenus, viel eher Verdacht als Vertrauen erweckt. Vollends die krotoniatischen ὑπομνήματα, auf die er sich § 262 beruft, und die selbst Böckh, Zeller und Grote (IV 401, A. 1) als ein Beweis der Glaubwürdigkeit des Apollonius erschienen, haben für mich einen ebenso zweifelhaften Werth als für V. Rose, der sie kurzweg 'ficta testimonia' nennt (de Aristot. libr. ord. p. 14 extr.). Das Schiedsgericht der Tarentiner, Metapontiner und Kauloniaten (§ 262) sieht doch auch sehr wie eine schlecht erfundene Umdeutung der bekannten Nachricht des Polybius (II 39) aus. Die eingeflochtenen Reden giebt auch Zeller (I 285) Preis; ich halte sogar die sehr prosaisch klingenden Verse in § 259 (p. 83, 22. 23) für reine Erfindung des Apollonius: die Schlussworte οὔτ' ἐν λόγῳ οὔτ' ἐν ἀριθμῷ sind gar zu plump aus dem bekannten groben, an die Aegienser gerichteten, Orakel (vgl. C. Müller zu Ion Chius fr. 17. F. H. G. II 51 <dazu Miller, mélanges de litt. gr. p. 361 f.>) gestohlen. Kurz: die ganze weit ausgesponnene Geschichte, in allen ihren Theilen von den gut bezeugten Berichten abweichend, hat durchaus das Ansehen einer zur Ergötzung unwissenschaftlicher, nach Neuem verlangender Leser frei und im Grunde nicht ganz ungeschickt erfundenen Fabel. Man wird diese Behauptung weniger auffallend finden, wenn man

den ganz unbezweifelbar lügenhaften Charakter der Jugendgeschichte des Pythagoras erwägt, wie sie Jamblichus § 3—25 dem Apollonius nacherzählt. Vollends aber stimmt denn doch die Vorstellung des Apollonius von Tyana als eines unbedenklichen Fälschers der Geschichte nur allzu gut zu dem ganzen Charakter des Mannes, der auch zur Hebung seines eigenen Ansehens bewusste Unwahrheiten nicht überall verschmäht haben muss; wie man denn sein charlatanisch aufgeblasenes Wesen selbst hinter dem aus Wundermann und Redekünstler seltsam zusammengesetzten Idealbild, wie es uns Damis und Philostratus überliefert haben, noch ganz wohl erkennt. Zwar hat man nun bezweifelt, dass der Apollonius des Jamblichus und der Tyanenser Eine Person seien, (so namentlich Wyttenbach Bibl. crit. VIII [II 4], 1783, p. 120. 121); indessen da Suidas die Biographie des Pythagoras dem Apollonius von Tyana zuschreibt, so darf man daran zunächst nicht zweifeln, bis überzeugende Gründe gegen diese Aussage vorliegen, welche 573
doch wahrlich die grösste innere Wahrscheinlichkeit für sich hat. — Die Erzählung des Apollonius halte ich also für pure Erfindung. Wie kam er aber gerade zu dieser Fiction? Wie es scheint, nur durch chronologische Berechnung. Ich muss hier anticipiren, dass Jamblich § 3—25 ohne allen Zweifel aus Apollonius geschöpft hat. Dort finden sich nun Spuren einer scheinbar genauen chronologischen Beobachtung. Mit 18 Jahren geht Pythagoras, ὑποφυομένης ἄρτι τῆς Πολυκράτους τυραννίδος von Samos zu Pherekydes, Anaximander und Thales (§ 11), dann nach Syrien, nach Aegypten, wo er 22 Jahre lang bleibt, dann auf 12 Jahre nach Babylon: mit 56 Jahren kehrt er nach Samos zurück. (Auf Pherekydes etc. und Syrien sind also zusammen 4 Jahre gerechnet). Mit dieser Rechnung schliesst sich § 265 eng zusammen: danach wäre P. 39 Jahre lang Schulhaupt in Kroton gewesen. und fast 100 Jahre alt geworden. 39+56 ergeben zwar erst 95 Jahre, aber die 100 werden beinahe voll, wenn wir, was man gerade nach der Darstellung des Apollonius jedenfalls muss, auf den zwischen Babylon und Kroton liegenden Aufenthalt in Samos noch einige Jahre rechnen. Auch § 265 stammt also von Apollonius: denn Zeitangaben in Bezug auf die Lebens-

zeit des Pythagoras stimmen eben, hier wo alles nur Rechnung ist, nur dann mit einander zusammen, wenn sie von Einem Berechner herrühren. Da nun Apollonius den P. kurz nach der Einnahme von Sybaris, fast 100 Jahre alt, sterben lässt, so stimmt er also in Bezug auf Geburts- und Todesjahr im Wesentlichen mit Eratosthenes überein. Damit ist nun freilich eine Reihe der unsinnigsten chronologischen Unmöglichkeiten verbunden. 18 Jahre alt soll Pythagoras bei Beginn der Tyrannis des Polykrates, also 532, gewesen sein: 4 Jahre verbrachte er bei seinen griechischen Lehrern und in Syrien; 528 also kam er nach Aegypten: dort blieb er 22 Jahre, also bis 506: gleichwohl soll ihn dann erst Kambyses nach Persien geschleppt haben, wo er 12 Jahre lang blieb; und als er einige vierzig Jahre später stirbt, so ist kurz vorher Sybaris zerstört worden! Dieses Gemenge widerspruchvollster Einzelheiten erklärt sich nur aus dem thörichten Bestreben eines unkritischen Kopfes, alle Daten der Früheren zu einer Einheit zu verschmelzen, vor Allem den Tyrannenhass des Weisen durch seine Flucht vor Polykrates zu illustriren, ihm für Aegypten und Persien eine gehörige Lehrzeit zu gönnen, und endlich, indem er sich dem grossen Eratosthenes in der Ansetzung des Todesjahres anschloss, zugleich an der Zerstörung von Sybaris und den darauf folgen-
574 den Händeln einen bedeutenden historischen Hintergrund zu gewinnen. Denn da es einmal feststand, dass das Ende der Schule durch einen antiaristokratischen Aufstand herbeigeführt worden sei, war es da nicht an sich wahrscheinlich, klang es nicht wenigstens recht plausibel, dass nach der Plünderung der reichen Nachbarstadt der Pöbel übermüthig geworden sei und die strengen, aristokratischen Pythagoreer vertrieben habe? Zwar die Geschichte schwieg hartnäckig von einem solchen Zusammenhang der Dinge; so wurde sie denn vervollständigt. Sehr kam es zudem dem Apollonius zu statten, dass schon ältere Berichte, von freilich höchst zweifelhafter Autorität, den Pythagoras wenigstens insofern mit den sybaritischen Händeln in Verbindung gebracht hatten, als sie von einer Bethätigung desselben zu Gunsten der aus Sybaris Vertriebenen und nach Kroton Geflüchteten zu erzählen wussten: s. unten zu § 133.

Kehren wir nun zu Jamblichus zurück, so ergiebt sich also, dass demselben für die Erzählung vom Ausgang des Pythagoreismus nicht mehr als zwei Quellen zu Gebote standen, ein Bericht des Nicomachus, in dem Aristoxenus und Neanthes verarbeitet waren, und die frei erfundene Darstellung des Apollonius von Tyana. Eine genaue Betrachtung der ganzen Schrift des Jamblichus wird nun lehren, dass auch überhaupt nichts darauf hinweist, derselbe habe ausser diesen beiden Autoren irgend welche wesentliche Hülfsmittel benutzt: womit nicht geleugnet werden soll, dass er einige wenige Notizen aus anderweitiger Lectüre eingeflochten haben könne. Eine Scheidung zwischen Apollonius und Nicomachus wäre übrigens fast unmöglich, wenn uns nicht hierbei glücklicher Weise der Πυθαγόρου Βίος des Porphyrius zu Hülfe käme. Es kann keinem Leser beider Biographien entgehen, dass manche Stellen des Porphyrius bei Jamblich wörtlich wiederkehren; und man hat daraus den naheliegenden Schluss gezogen, dass Jamblich diese Stücke einfach aus Porphyrius abgeschrieben habe. So schon Holstenius, Küster (zu Jamblich, passim), Bentley (p. 110), auch Zeller (I 239, 1) u. A. Nun mag es sein, dass gerade dem Jamblichus eher als anderen Mitgliedern der pietätvollen neuplatonischen Schule eine derartige stillschweigende Ausbeutung der Schriften seines Lehrers zugetraut werden könnte; aber sehr auffallend muss es doch erscheinen, dass dieser Annahme zufolge Jamblich eine höchst seltsame Auswahl unter den Angaben des Porphyrius getroffen haben müsste. Ein ganz kurzer Ueberblick über die Composition der Schrift des Porphyrius wird dies klarer machen. Porphyrius benutzte, nach meiner Meinung, 4 Bücher nämlich: 1. eine citatenreiche, gelehrte Biographie des Pythagoras, 575
aus älteren Autoren zusammengesetzt, nicht unähnlich der Quelle des Laertius Diogenes (VIII 1). Hieraus stammen die Citate aus Eudoxus, Aristoxenus (den freilich auch Nicomachus dem P. vermittelte), Dicaearch, Duris, Timaeus, Lycus, Antiphon, wohl auch Apollonius. — 2. Nicomachus. — 3. Moderatus. — 4. Antonius Diogenes. Und zwar hat er diese vier Quellen folgendermaassen verarbeitet <vgl. 'Der griech. Roman' p. 253 ff. Anm. 2>:

§ 1—9. Quelle 1.

§ 10—17. Antonius Diogenes.

§ 18. 19. Dicaearch, aus Quelle 1.

§ 20—31, die einen ununterbrochenen Zusammenhang zeigen, stammen ohne allen Zweifel aus dem in § 20 citirten Nicomachus, wie auch Meiners p. 267 f. bemerkte.

§ 32—45. Antonius Diogenes, der hier Aristoxenus, Pseudoaristoteles und Heraclides verarbeitet. Dass das ganze Stück dem in § 32 genannten Diogenes gehöre, wird dadurch unzweifelhaft, dass die in § 44 erzählte einfältige Bohnenfabel <vgl. 'der griech. Rom.' p. 257 Anm.> in wörtlicher Uebereinstimmung mit Porphyrius, aber mit Berufung auf Diogenes, wiedererzählt wird von Lydus de mens. IV 29 p. 188 Roether. (Vgl. Wolff de Porph. ex orac. philos. p. 16.)

§ 46 unbekannt.

§ 47—53. Moderatus.

§ 54—57. Quelle 1.

§ 58—61. Nicomachus.

Nun stimmt Jamblichus nur mit Stücken aus § 20—31. 46 und 58—61 wörtlich überein, d. h. nur mit solchen Stücken, die unzweifelhaft aus Nicomachus, oder, wie § 46, aus einem unbekannten Autor stammen. Jamblichus müsste sich also jene Abschnitte aus Porphyrius sorgfältig herausgesucht haben: warum aber verschmähte er den Rest? Ganz gewiss nicht aus kritischen Bedenken; zumal da er ja gerade die werthvollsten Partien übergangen haben müsste. Ich meine, es ist wohl klar, dass J. die Biographie des Porphyrius nicht benutzte, vielleicht gar nicht einmal kannte, und dass die Uebereinstimmung Beider sich auf das Vollständigste aus beiderseitiger Benutzung des Nicomachus erklärt. Diese wörtliche Uebereinstimmung mit Porphyrius in den aus Nicomachus geschöpften Abschnitten beweist nun, dass derselbe seine Quellen keineswegs selbstthätig verarbeitete, sondern seine Schrift aus unverändert entlehnten Bruchstücken älterer Werke zusammensetzte. Dieses, für die Quellenforschung natürlich sehr beachtenswerthe Verfahren, tritt in auffallendster Weise in § 115
576 — 121 hervor, wo ein Abschnitt der Harmonik des Nicomachus (p. 10—14), oder wahrscheinlicher wohl eine gleichlautende

Stelle seiner Pythagorasbiographie so unbedachtsam genau abgeschrieben ist, dass sogar, wo Nicomachus von sich selbst in erster Person redet, Jamblichus ihm Wort für Wort nachplappert. Nur hält Jamblichus die Excerpte aus Nicomachus nicht in der Art zusammen, wie sie sich bei diesem selbst und bei Porphyrius fanden, sondern er verstreut sie, in kleine Stücke zerrissen, durch seine ganze Schrift. Dies hängt aber mit der ganzen Anlage derselben zusammen, die in den Augen des Jamblichus das klägliche Unternehmen, zwei Bücher zu einem dritten umzuarbeiten, überhaupt rechtfertigen mochte. Er hat nämlich alle seine Excerpte nach bestimmten Kategorien geordnet, und da diese Abtheilungen eben sein wirkliches Eigenthum sind, so war er genöthigt, den fremden Stoff, der nach ganz anderen Gesichtspunkten geordnet war, fast überall in kleine Fetzen zu zerreissen. Zum Glück dient gerade diese desultorische Art der Quellenbenutzung, die uns freilich zu einer recht lästigen Umständlichkeit der Untersuchung nöthigt, oft dazu, wenigstens die Fugen kenntlich zu machen, in denen ein Excerpt sich an das andere schliesst. Denn Jamblichus verbindet die einzelnen Fetzen durch so grobe Fäden und in einer durch Mangel an Logik so eigenthümlich kenntlichen Art, dass man überall, so lange der Fortgang der Rede ein einfacher und sachgemässer ist, Einen Autor, und nicht eine Jamblichische Composition verschiedener Stücke vor sich zu haben sicher sein darf.

Ob die ersten zwei, rein einleitenden Paragraphen dem 23
Jamblichus selbst angehören, oder dem Apollonius, wie Meiners p. 274. 5 nicht ohne einige Wahrscheinlichkeit vermuthet, ist schlechterdings nicht auszumachen und sachlich auch ziemlich gleichgültig. — Dagegen hat Meiners das ganz richtig erkannt, dass die Erzählung des Jamblichus von der Geburt und Jugend des Pythagoras aus Apollonius stammt. Zunächst ist ganz klar, dass wenigstens bis § 24 Eine zusammenhängende Erzählung sich erstreckt, voll abenteuerlicher, sonst durchaus unerhörter aber untereinander eng verknüpfter Angaben. Nun finden sich mitten in dieser Erzählung die von Porphyrius V. P. 2 ausdrücklich auf Apollonius zurückgeführten und sonst nirgends vorkommenden Nachrichten von

Pythais, der Mutter des Pythagoras[1], aus dem Geschlechte des Ancaeus, des Gründers von Samos, mit Berufung auf ein (vermuthlich erfundenes) Distichon eines ‘gewissen Dichters aus Samos’, und von der Lehrzeit des P. bei Anaximander; und es ist somit in der That unmöglich zu zweifeln, dass diese ganze Erzählung dem Apollonius angehöre, für den denn auch der gespreizt feierliche Ton des Ganzen sehr wohl passt. Dass die hier gebotene Ueberlieferung nicht nur auf den trübsten Quellen, sondern zum Theil auf offenbarer Erfindung beruht, spricht wohl auch nicht gegen die Autorschaft des Apollonius. Er beruft sich freilich in § 7 auf drei Namen von gutem Klang, Epimenides (wohl den Genealogen), Eudoxus und Xenocrates,
24 bei denen er gelesen haben will, dass Pythagoras ein leiblicher Sohn des Apollo sei. Aber es ist doch unsicher, wie weit man diesem Citate trauen dürfe. Für Xenocrates zum wenigsten klingt eine derartige Behauptung sehr unwahrscheinlich: vgl. Zeller, Ph. d. Gr. II 1, 675 f.; unter dem Namen des Eudoxus gehen freilich mancherlei seltsame Notizen, die uns indessen doch wohl nicht zur Annahme gefälschter Eudoxischer Schriften berechtigen: zu welcher Annahme Schaarschmidt Philolaus p. 44. 45 geneigt ist. — Wie viel von der übrigen Erzählung reine Erfindung des Apollonius sei, lässt sich nicht genau feststellen; beachtenswerth scheint mir, dass einige der bemerkenswerthesten Angaben — Lehrerschaft des Anaximander p. 17, 29, Tod des Vaters p. 16, 51, Gefangennehmung durch Kambyses p. 19, 23 — auch bei Apuleius florid. XV p. 18. 19 Kr. vorkommen[2], bei dem an eine Benutzung des Apollonius nicht zu denken ist: Beide folgten wohl denselben verdächtigen Gewährsmännern, so dass also hier wenigstens Apollonius nicht einfach erfindet.

Das Excerpt aus Apollonius geht keineswegs, wie Meiners meint, bis § 29, sondern schliesst § 25 p. 20, 36 mit der Erwähnung des vom Philosophen verschiedenen Athleten Pytha-

[1] Vgl. Welcker kl. Schr. I 6.

[2] Die Gefangennahme durch Kambyses auch bei Syncell. chron. 210 D (I 397 Dind.) und Theol. arithm. p. 47 <namentlich aber auch auf dem von Henzen, Rhein. Mus. IX, 1854, publicirten Fragment einer Chronik (aus dem J. 768/69 u. c.) p. 165: ἀφ' οὗ Καμβύσης Αἴγυπτον κατ[εστρέψατο ergänzt Henzen p. 177] καὶ Πυθαγόρας ἑάλω ἔτη ΦΜ (also c. 526 a. C.)>

goras. Diese Notiz, mit dem Vorhergehenden noch zusammenhängend, stammt sicher noch aus Apollonius, welcher den Pythagoras die Fleischnahrung gänzlich verwerfen liess: denn diese Unterscheidung des Philosophen von jenem Athleten, der zuerst die Fleischnahrung unter seinen Berufsgenossen eingeführt haben sollte, wurde gerade von denen ersonnen, die dem Philosophen gänzliche ἀποχὴ ἐμψύχων zuschrieben, wie dies Laertius VIII 13 geradezu ausspricht. Vgl. Bernays, Theophrast Ueber Frömmigkeit p. 142. — Mit λέγεται p. 20, 36 beginnt unzweifelhaft ein neues Excerpt: während Apollonius seinen Pythagoras schon von seinen Reisen nach Samos hatte zurückkehren lassen, ist jetzt plötzlich, mit einer ganz ungeschickten, die Hand des Jamblich deutlich verrathenden Uebergangswendung, von seinem Aufenthalt in Delos, Sparta und Kreta und dann von seiner Rückkehr nach Samos die Rede, und zwar von dieser so, als ob er jetzt zuerst wieder dorthin gekommen wäre: so dass man nicht einmal annehmen könnte, Apollonius habe den P. von Samos aus noch gelegentliche kleinere Excursionen machen lassen. Unzweifelhaft haben wir hier ein Stück Nicomachus vor uns, nämlich den Schluss seiner Erzählung der Reisen und den Anfang seiner Darstel- 25
lung des samischen Aufenthaltes des P. In § 25 folgt derselbe — wozu sich Apollonius nie herbeilässt — der gewöhnlichen Ueberlieferung; § 26. 27 stammen grösstentheils aus Aristoxenus, wie Porphyr. V. P. 9 zeigt. — Dieses Excerpt geht ununterbrochen bis zum Ende von § 27. § 28 ist dann wieder mit jener eigenthümlichen Ungeschicklichkeit angeknüpft, die bei Jamblich stets einen Sprung von einem Excerpt zum andern verräth: er wendet sich zum Apollonius zurück. Auf Apollonius nämlich weist deutlich der Umstand hin, dass bei der Aufzählung der Gründe, warum P. Samos verlassen habe, der sonst als Hauptgrund betrachtete, nämlich der Abscheu vor der Tyrannis des Polykrates, hier gänzlich fehlt: sehr begreiflich, denn Apollonius hatte ja dies Motiv schon bei der ersten Entfernung des P. von Samos verwendet (§ 11), und seitdem waren nach seiner Rechnung etwa 40 Jahre verflossen, mehr als die ganze Regierungszeit des Polykrates umfasste. Ganz folgerecht schildert er hier die Zustände auf

Samos als freie. Die Erwähnung der περὶ παιδείαν ὀλιγωρία der Samier (p. 21, 19) passt ebenfalls nur für Apollonius, der allein von einer derartigen Trägheit der Samier etwas weiss: § 20 extr.

Endlich aber kann dieser Abschnitt jedenfalls nicht von Nicomachus stammen, da er mit dem gleich folgenden, unzweifelhaft aus Nicomachus entnommenen (§ 30 ff.) keinesfalls Einen Autor hat. Denn während dort dem Pythagoras über 2000 Anhänger zufallen, sind es hier, § 29 p. 21, 24, nur 600. Jamblichus selbst wendet, um beide Angaben benutzen zu können, hier den abgenutzten Kunstgriff an, die 600 zu Esoterikern, die 2000 zu Akusmatikern zu machen, aber offenbar gegen die Meinung des Nicomachus, da ja die 2000 Gütergemeinschaft haben sollen, was die Akusmatiker nicht hatten. — Also § 28. 29 stammen aus Apollonius; mit § 30 beginnt wieder Nicomachus. Hier bedarf es nicht einmal der Vermuthungen, da für das hier Erzählte Porphyrius § 20 ausdrücklich die Autorschaft des Nicomachus bezeugt. Man könnte sogar aus Porphyrius die schon von Küster bemerkte Lücke vor ἀλλά p. 21, 34 ausfüllen, wenn das nicht der codex Laurentianus des Jamblichus unnöthig machte, in welchem diese wie manche andere in unsern Ausgaben lückenhafte Stelle unversehrt überliefert ist: s. Cobet, de arte interpret. p. 74. Auffallend ist übrigens, dass Westermann von den durch Cobet mitgetheilten Lesarten und Ergänzungen dieses trefflichen Laurentianus[1] durchaus keine Notiz genommen hat.

26 Bis p. 21, 43 bleibt Jamblich dem Porphyrius parallel; dann folgt bei ihm, bis zum Ende von § 32, ein Excurs über die göttliche Natur des Pythagoras, worauf in § 33 die Erzählung da wieder anknüpft, wo sie p. 21, 43 abgebrochen war, und auch mit Porphyrius wieder zusammentrifft. Es ist keine Frage, dass jener Excurs, der überdies durch die asyndetische Anfügung an das Vorhergehende auch äusserlich den

[1] Cobet nennt die Nummer desselben nicht; es ist aber wohl Laurent. LXXXVI, 3 chartac. saec. XIV (Bandini graec. III 286 f.) gemeint, von dem Laur. LXXXVI, 29 chartac. saec. XV (Bandini graec. III 375) wohl nur eine Abschrift sein wird, wie nach Cobet alle unsere Hss. des Jamblichus.

Sprung verräth, von Jamblich eingeschoben ist: nicht etwa aus Apollonius, wie die p. 21, 52 gegebene Erklärung des Sprüchwortes ἐκ Σάμου κομήτης beweist, als welche von der des Apollonius (p. 17, 18) abweicht; sondern vermuthlich aus einem andern Zusammenhang des Nicomachus selbst.

Nach dieser Abschweifung muss dann Jamblichus § 33 weitläufig zur historischen Erzählung zurückkehren: natürlich stammen also die Einleitungsworte zu § 32 (bis p. 22, 30 βίῳ) von J. selbst. Im Uebrigen stimmt er in § 33. 34 mit Porphyrius § 21. 22 meist wörtlich überein, schreibt also den Nicomachus ab. Was Porphyrius (p. 92, 7—12 West.) mehr hat als Jamblichus, hat er aus einer andern Partie des Nicomachus eingeschoben (vgl. Jambl. § 241). — Mit § 35 verlässt Jamblichus wiederum den Porphyrius. In einiges eigene Gerede ist die Notiz eingeflochten, dass Pythagoras Olymp. 62 nach Italien kam; vielleicht aus irgend einem *chronologischen Handbuch*.

Zwischen § 35 und 36 bildet nur das von Jamblich selbst zugesetzte 'κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον' einen nothdürftigen Zusammenhang. Es wird nun in § 36 bis p. 23, 22 (αὐτοῦ) die bekannte Geschichte von dem Fischzuge, ganz so wie bei Porphyrius, d. h. nach *Nicomachus*, erzählt. <Es spielt darauf an auch Plutarch de cap. ex inim. util. 9.> Mit p. 23, 22 ist die Geschichte zu Ende; was bis p. 23, 28 noch folgt, ist wohl nur eine eigene Zuthat des Jamblichus, dem überhaupt die geistreiche Idee, dies Mirakel als das bedeutungsreiche Debüt des Pythagoras in Italien darzustellen, eigenthümlich anzugehören scheint.

In § 37 beginnen dann jene bekannten Reden des Pythagoras vor den Jünglingen, Männern, Knaben und Weibern von Kroton; dieselben ziehen sich bis § 57 hin und stammen unzweifelhaft aus Einer Quelle. Da nun nach Porphyrius § 18. 19 *Dicaearch* erzählt haben soll, dass Pythagoras
gleich nach seiner Ankunft in Kroton Reden vor den Geronten, 27
den Jünglingen, den Knaben und den Weibern gehalten habe, so macht *Meiners* p. 275 <und mit ihm, ohne eigene Prüfung, Limburg-Brouwer, hist. de la civilis. mor. et relig. des Gr. II 2 p. 93, 24> den raschen Schluss, dass dieser ganze

Abschnitt, § 37—57 ‘ohne alle Veränderung aus dem Dikäarch genommen sey’. Zunächst wäre nun freilich zu bedenken, dass doch Dicaearch den Pythagoras keineswegs ‘in eben der Ordnung’ (Meiners 276), wie Jamblichus hier zu den verschiedenen Altersstufen und Geschlechtern reden liess, sondern die Reden an die Männer voran stellte. Sodann aber will es mir schlechterdings nicht gelingen, in diesen Reden etwas anderes zu erkennen, als ein ganz loses Conglomerat ziemlich farbloser und abgenutzter Moralsätze, durchflochten mit einigen ungesalzenen und weit hergeholten mythologischen Beispielen, die ihren Zweck, die Langeweile dieser endlosen Gemeinplätze ein wenig zu beleben, viel zu deutlich verrathen, um ihn nicht zu verfehlen. Dergleichen Armseligkeit darf dem Dicaearch nicht zugetraut werden. Wie man es freilich anzufangen habe, um in eben diesen Reden ein ‘Meisterstück’ zu erkennen, aller rednerischen und philosophischen Tugenden voll, mit ‘treffenden Anspielungen auf Dogmen des ägyptischen, dem Pythagoras so vertrauten Glaubenskreises’ gewürzt, darüber möge sich durch Röth, Gesch. unserer abendl. Phil. II 426—450 belehren lassen, ὅτεῳ τὰ τοιαῦτα πιθανά ἐστιν. Ich meinerseits schliesse mich völlig der Ansicht Zellers (I 267, 2) an, dass diese Reden nichts als eine späte Ausfüllung des von Dicaearch gebotenen Rahmens seien. Ob aber Dicaearch nicht überhaupt zu viel guten Geschmack hatte, um dem Pythagoras lange Predigten in den Mund zu legen, wird mir doppelt fraglich, wenn ich die verständige Vorsicht bedenke, mit der er bei Porphyrius 19 sagt, von dem, was Pythagoras τοῖς συνοῦσιν mitgetheilt habe, sei nichts bekannt, als die Lehre von der Seelenwanderung und zwei Consequenzen dieser Doctrin, die Lehre von der periodischen Wiederkehr gleicher Weltverhältnisse (vgl. Lobeck Agl. 797. Zeller I 382. <Volkmann Plutarch I p. 148 [Plut. Sertor. 1. Brut. 31. de fato 3]>) und von der Verwandtschaft aller ἔμψυχα (vgl. Zeller I 390). Bemerkenswerth ist nun, dass bei Justin XX 4, wo Pythagoras überhaupt durchaus als Sittenprediger geschildert wird, ebenfalls von Reden[1] gesprochen wird, die derselbe vor den

[1] <Auf Theopomp zurückgeführt von Heeren, comm. soc. Gott. n. XV p. 228: mit Unrecht, wie Müller FHG. I p. 288 a sah.>

matronae und den pueri von Kroton gehalten habe: 'docebat
nunc has pudicitiam et obsequia in viros, nunc illos modestiam
et litterarum studium', also ganz wie bei Jamblichus. Seine
Empfehlungen der frugalitas bewogen die Matronen, ihre Pracht-
gewänder und Schmucksachen abzulegen und der Juno zu
weihen: dasselbe erzählt Jamblichus § 256 extr. Jenes ganze
Capitel des Justin scheint nun einem Excurs des Timaeus 28
über die Pythagoreer entnommen zu sein, wie dies, bei der
Wahrscheinlichkeit einer solchen Annahme an und für sich,
die mit dem Uebrigen gut zusammenhängende Notiz am Schluss
des Capitels hinreichend beweist: die Metapontiner hätten das
Haus des Pythagoras zum Tempel gemacht. Dasselbe berichtet
Porphyrius § 4 aus Timaeus[1]. Es scheint also, dass Timaeus,
vielleicht schon durch Dicaearchs Andeutungen angeregt[2], die
Reden des Pythagoras weiter ausgeführt, und dass der von
Jamblich abgeschriebene Autor wiederum, nicht sowohl den
Dicaearch, als den Timaeus erweitert habe. Dieser Auf-
fassung dient es zu nicht geringer Bestätigung, dass sogar
unter den fünf Fragmenten des Timaeus, die überhaupt auf
Pythagoras Bezug haben, sich eines findet, das mit einer Stelle
der Jamblichischen Reden durchaus zusammentrifft. Frg. 83
Müll. (Laert. VIII 11): Τίμαιός φησι λέγειν αὐτὸν (den Pytha-
goras), τὰς συνοικούσας ἀνδράσι θεῶν ἔχειν ὀνόματα, Κόρας, Νύμ-
φας, εἶτα Μητέρας καλουμένας: vgl. Jambl. § 56 p. 28, 5 ff.
(s. Welcker kl. Schr. I 197, 20 <und vgl. dazu Grimm, D.
Mythol.[2] p. 277>). Auch die vollständige Uebereinstimmung
von Jambl. 37. 40. 47 extr. mit Laert. VIII 22. 23 möchte

[1] Zwar nennt Porphyrius (und mit ihm Valer. Max. VIII 15 ext. 1) die Krotoniaten, statt wie Justin, Jamblich § 70 und Favorinus bei Laert. VIII 15 die Metapontiner; doch ist es unzweifelhaft und für den gegenwärtigen Zweck allein von Wichtigkeit, dass sie allesammt dieselbe Sache meinen und auf dieselbe Quelle, eben den Timaeus, zurückgehen. Ob Porphyrius aus Justin zu corrigiren sei, oder umgekehrt, ist eine andere Frage. Für Kroton entscheidet sich Krische, de soc. Pyth. p. 87 ohne Grund; viel eher möchte ich Metapont für richtig halten, da es doch sehr nahe liegt, das zum Tempel geweihte Haus des P. mit dem zu Ciceros Zeit (de fin. V § 4) zu Metapont gezeigten 'locus sedesque, ubi Pythagoras vitam ediderat' zu identificiren.

[2] Timaeus schloss sein Geschichtswerk nach 264 ab; die ἀκμή des Dicaearch kann 'wohl früher, aber nicht viel später als 310' gesetzt werden: Müllenhoff, Deutsche Alterthumsk. I 236.

ich daraus erklären, dass beiden Berichten Timaeus zu Grunde liegt; bei Laertius wenigstens sind gerade die auch bei Jamblich wiederkehrenden Vorschriften von zwei Sätzen eingeschlossen, die nachweislich aus Timaeus stammen: μόνον τὸν ἀναίμακτον βωμὸν προσκυνεῖν und: ἴδιον μηδὲν ἡγεῖσθαι: vgl. Tim. fr. 78. 77.

Im Uebrigen bestehen die Reden aus nichts als einer ungeordneten Masse von Moralvorschriften, die im Ton und sehr vielfach auch im Inhalt an die durch Aristoxenus
29 überlieferten ethischen Grundsätze der späteren Pythagoreer erinnern: gelegentlich mögen auch anderweitige Reminiscenzen eingeflochten sein: wie denn § 49 p. 26, 30—34 nichts als eine Paraphrase von Hesiod Op. 293—297 ist. § 40 p. 24, 20 ff. = Zaleucus bei Diodor XII 20, 3. § 37 extr. = Zaleucus bei Stob. flor. 44, 21 p. 164, 20 Mein. (vgl. Aristox. fr. 19 Müll.).

Von wem nun diese Composition herrühre, lässt sich auch wohl noch erkennen. Zunächst ist Nicomachus ausgeschlossen, da man diesem eine so weitgehende Licenz in der Weiterbildung der Tradition nirgends nachweisen kann. Dagegen kennzeichnet gerade dieses wenig gewissenhafte Verfahren die Weise des Apollonius: und ihn hält daher auch Zeller a. a. O. für den Verfasser dieser Reden. Mit Recht beruft er sich auf den 'Bericht in ähnlichem Styl', den Jamblichus § 259 f. aus Apollonius mittheilt; die Aehnlichkeit ist um so vollständiger, als auch dort Apollonius die fingirten Reden aus lauter Bruchstücken ächter Tradition musivisch zusammensetzt. Fast zur Gewissheit wird aber die Zellersche Vermuthung, wenn man sieht, wie Apollonius bei Jambl. § 264 p. 84, 36 ausdrücklich auf die durch Pythagoras und seine Schüler angeregte Erbauung des Musentempels zurückweist, von der hier, § 50 extr., erzählt wird. Endlich ist auch die gänzliche Verbietung aller blutigen Opfer, p. 27, 49, durchaus den sonstigen Aussagen des Apollonius angemessen, der alle derartige Opfer verabscheute und für Pythagoras die alte Tradition gänzlicher Fleischenthaltung consequent festhält.

Mit § 58 beginnt ersichtlich ein neues Excerpt. Die dem Heraclides Ponticus so oft nacherzählte Vergleichung des

menschlichen Treibens mit einer πανήγυρις (vgl. Krische p. 49), ist hier keinesfalls direct aus Heraclides geschöpft. Denn § 58 hängt mit § 59 organisch zusammen, dessen platonisirende Betrachtungen sicher von einem späten Platoniker stammen. An Apollonius lässt schon der Preis der Zahl nicht denken, von deren metaphysischen Eigenschaften er nicht viel wissen wollte (s. Baur. Apollonius und Christus p. 76 Anm.). Dagegen passt alles vortrefflich auf Nicomachus. Vgl. das zu § 159 zu Bemerkende.

In § 60—62 werden die wunderbaren Einwirkungen des Pythagoras auf die Daunische Bärin, den Ochsen in Tarent, den Adler in Olympia, in vollständiger Uebereinstimmung mit Porphyrius § 23. 24. 25, also nach Nicomachus, erzählt. Nicomachus beruft sich auf 'alte und glaubwürdige Berichterstatter'; gemeint ist vornehmlich die unter dem Namen des Aristoteles berühmte Schrift περὶ τῶν Πυθαγορείων, aus welcher diese und andere Wunder des Pythagoras den Späteren bekannt waren: vgl. Rose, Arist. pseud. p. 195—197. Der Verfasser jener Schrift hatte, wie es scheint, Manches dem Τρίπους des Andron von Ephesus entlehnt (s. Euseb. praep. ev. X 3 p. 446 sq.), und unzweifelhaft gehören diese ächten Legenden zu den ältesten Theilen der Pythagorassage[1].

[1] Den ächt sagenhaften Charakter dieser wunderbaren Thierzähmungen beweist nichts klarer als die Wiederkehr auffallend ähnlicher Geschichten in christlichen Legenden. Man vergleiche z. B. die Zähmung der Bärin mit der Legende vom heiligen Macarius Alexandrinus und der Hyäne, der er das Schafefressen abgewöhnt (Acta Sanct. zum 2. Januar), und namentlich mit jener vom heil. Franz von Assisi und dem Wolf von Gubbio, gegen deren rationalistische Umdeutung sich Hase, Franz von Assisi p. 102. 103 mit Recht verwahrt. <Vgl. auch Joannes Moschus, Pratum Spirituale c. 58 (p. 2912 Migne). Rufinus Vitae patrum 4 (p. 459 a Rosweyd) = Pallad. hist. Laus. 49; Giraldus Cambrensis Topogr. Hibern. II 28 (V p. 115); ferner s. J. W. Wolf. Ztschr. f. d. Mythol. u. Sittenk. I p. 218 und Deutsche Märchen und Sagen N. 301 p. 424.> Natürlich besteht zwischen solchen gleichartigen Legenden ganz verschiedener Länder, Zeiten und Glaubenskreise weiter gar keine Gemeinschaft, als die der überall gleichen populären Vorstellungen von den übernatürlichen Kräften heiliger Männer. Beiläufig gesagt: auch die Aehnlichkeit zwischen den Wundern des Apollonius von Tyana bei Philostratus und gewissen Wundererzählungen der Evangelien möchte ich aus keiner andern Quelle herleiten. Der Parallelismus zwischen Apollonius und Pythagoras dagegen ist ein absichtlicher und bewusster, und so wird auch

Die angehängte Vergleichung des P. mit Orpheus stammt wohl von Jamblichus selbst. — Bei Porphyrius folgt nun das Wunder vom Fischzuge, das Jamblichus schon § 36 verwendet hat. Seiner Art gemäss macht er seine Leser sorgsam auf den Uebergang von Thieren zu den Menschen aufmerksam, und schreibt dann wieder den Nicomachus ab; aber nur bis p. 30, 30 (= Porph. 26. 27), wo er schon wieder für nöthig hält, seinen Lesern in's Gedächtniss zu rufen, was er 'διὰ πάντων τούτων' beweisen wolle. Solche Merkpfähle sind überall des Jamblichus eigene Arbeit.

In § 64—67 spricht Jamblich über die musikalisch-kathartischen Künste des Pythagoras, die Sphärenharmonie und seine wunderbare Fähigkeit, diese zu vernehmen. Auch dieser Abschnitt stammt unzweifelhaft aus Nicomachus, da er zwar nicht
31 den Worten, aber dem Inhalte nach mit dem Schluss des Excerptes aus Nicomachus bei Porphyrius, § 31, übereinstimmt: Porphyrius kürzte hier den N. stark; erst in der Auslegung der Empedocleischen — von Timaeus zuerst, und vielleicht mit Unrecht, auf Pythagoras bezogenen (s. Laert. VIII 54) — Verse schliesst er sich dem N. wieder wörtlich an, und trifft daher mit dem Jamblichus durchaus zusammen. Dass Jamblichus mit Nicomachus harm. el. p. 6. 7 Mb. selbst in einzelnen Ausdrücken zusammentreffe, hob schon Küster hervor; namentlich bemerke man auch, dass Nicomachus dort, wie hier Jamblichus, die irdische Musik von der himmlischen wie das Abbild vom Urbilde ableitet. Charakteristisch ist übrigens, wie die alte Tradition der oben <p. 106, 1> besprochenen Hadesfahrt des Pythagoras, wonach die Seele des Pythagoras, ausserhalb des Körpers schwebend, die himmlischen Harmonien vernahm, sich hier, ächt neuplatonisch, in einen enthusiastischen Zustand des νοῦς umdeuten lassen muss. Derselben Anschauung zufolge kann denn auch diese Fähigkeit überhaupt

darin wohl eine Nachahmung der Pythagoraslegenden zu erkennen sein, wenn dem Apollonius gelegentlich Verständniss der Thiersprache zugeschrieben wird: s. Philostr. V. Ap. I 20 extr. III 9, und namentlich IV 3 und V 42; vgl. auch Porphyr. de abstin. III 3 p. 125, 16 N. Freilich scheinen auch altorientalische Vorstellungen eingewirkt zu haben, wie sie sich im 'Märchen von der Thiersprache' (vgl. Benfey, Or. u. Occ. II 133—171) ausgeprägt haben.

den 'σπουδαῖοι καὶ ἐπιστήμονες' 'σπανίως μέν, ὅμως δέ' durch Gunst der κρείττονες zu Theil werden, wie Aristides Quintilianus de mus. III p. 146 Meib. berichtet, vielleicht nach Porphyrius[1].

Es folgt in § 68—70 eine Aufzählung von allgemeinen diätetischen und moralischen Vorschriften, durch die Pythagoras seine Schüler vorbereitet habe. Ohne Sprung schliessen sich § 71—73 an, in denen von den Prüfungen neuer Aspiranten vor der Aufnahme und der Ausscheidung der Untauglichen geredet wird: es ist dies keine Wiederholung des in § 68—70 Gesagten, weil dort offenbar nur von der ersten Constituirung der Schule, alsbald nach dem Auftreten des P. in Kroton, die Rede gewesen ist, noch nicht von einer dauernden, stets wiederholten Einrichtung. — Auf dies zusammenhängende Excerpt, § 68—73, folgt nun aber ganz unerwartet in § 74 ff. noch eine zweite Schilderung von den Aufnahmeprüfungen und der Ausscheidung der Untauglichen. Diese crasse Nachlässigkeit fiel doch auch schon Küster p. 156 Kiessl. auf; er erklärte sie sich ganz richtig aus der successiven Benutzung zweier Quellen. Meiners merkte freilich, trotz Küsters Mahnung, von nichts: mit erstaunlicher Flüchtigkeit erklärt er, § 64—87 sei ein zusammenhängendes Excerpt aus Antonius Diogenes, da es doch weder zusammenhängt, noch 32
mit Diogenes das Geringste zu thun hat. — Offenbar hat Jamblich, statt Einem Gewährsmann zu folgen, über dieselbe Sache hier alle beide Autoren consultirt: welchen freilich zuerst, ist zweifelhaft. Im Ganzen ist es mir am wahrscheinlichsten, dass das erste Excerpt, § 68—73, aus Apollonius stamme, namentlich auch wegen der darin vorkommenden gänzlichen Untersagung der Fleischkost (p. 32, 16), von der nur er, nicht Nicomachus etwas weiss. Auch vergleiche man § 69 init. mit Apoll. bei Jambl. p. 17, 51 ff. Im zweiten Excerpt weist die Nennung des Kylon unter den wegen Untauglichkeit, nach der Probezeit, Ausgeschlossenen auf Nicomachus. Während nämlich Aristoxenus u. A. von einer einfachen, sofort erfolgten Abweisung des Kylon reden, also

---

[1] Dass er seine ganze Exposition über die Sphärenharmonie 'σοφοῖς ἀνδράσι καὶ ἀληθείας ἰχνευταῖς' verdanke, bekennt er ausdrücklich p. 145.

von einer Prüfung gar nichts wissen, nennt Nicomachus bei Jambl. 252 als Anstifter des kylonischen Aufstandes die ἀπογνωσθέντες (vgl. p. 34, 8) καὶ στηλιτευθέντες, worunter natürlich vornehmlich Kylon selbst begriffen sein muss. — Der Brief des Lysis, § 75—78, stammt vielleicht auch aus Nicomachus. Ein hier fortgelassenes Fragment desselben Briefes steht bei Laertius VIII 42, wohl mit den gesammten Untersuchungen über die Familienverhältnisse des Pythagoras bei Laert. VIII 42. 43 aus Hippobotus entnommen. Hippobotus aber war einer der von Nicomachus benutzten Autoren. — § 79 rührt von Jamblichus selbst her.

In § 80 ff. lässt Jamblich wieder seine beiden Zeugen über die verschiedenen Classenabtheilungen der Pythagoreer reden; und zwar so, dass er dem Einen in § 80 und 81 bis p. 35, 50 folgt, und dann zum Andern übergeht. Er selbst zwar denkt sich offenbar nichts Arges dabei, wenn er, seine beiden Quellen vereinigend, die Eintheilung in Πυθαγόρειοι und Πυθαγορισταί neben der in ἀκουσματικοί und μαθηματικοί bestehen lässt; indessen ist das eben nichts, als ein ungeschickter Versuch, beide Gewährsmänner zu ihrem Rechte kommen zu lassen. Denn ohne Zweifel meinen diese beiden Eintheilungen unter verschiedenen Namen dasselbe: daher denn auch sonst stets bei Einem Autor nur Eine von beiden vorkommt, die erste bei Hippolytus refut. haer. I 2 p. 14, 90 Dck., die zweite bei Diogenes ap. Porphyr. V. P. 37. Clemens strom. V 9, 60 p. 246 Sylb., Taurus ap. Gell. I 8 (ἀκουστικοί, μαθηματικοί, φυσικοί), und namentlich bei Jamblichus selbst, in Villoisons Anecd. II 216, wo er, wie man sehr klar sieht, eben nur einen der hier benutzten zwei Berichte abschreibt. Die erste Quelle des J. weiss denn auch nur von Πυθαγόρειοι und Πυθαγορισταί. Jamblich aber, damit nicht zufrieden, springt
33 sofort zur zweiten über, der er sodann die ausführlichere Darlegung der Unterschiede zwischen Akusmatikern und Mathematikern entnimmt, § 81 p. 35, 52 bis § 89 p. 38, 23. In diesem Abschnitte nun ist, zur Erklärung der Symbole, die Pseudoaristotelische Schrift περὶ τῶν Πυθαγορείων vielfach benutzt, wie die Vergleichung mit dem Excerpt aus jener Schrift bei Laertius VIII 34 lehrt: vgl. J. p. 36, 52 ff. mit

L. p. 212. 25 ff. Cobet (= Aelian V. H. IV 17); J. p. 37. 27 ff. mit L. p. 212, 31 ff. Da auch Aelian. V. H. IV 17 ganz aus Aristoteles geflossen ist, so führt auch die Uebereinstimmung von Jambl. p. 36, 40 ff. mit Aelian p. 68, 15 ff. Hercher, Jambl. p. 36, 19 ff. mit Aelian p. 68, 2. 3 auf eine Benutzung des Aristotelischen Buches durch Jamblichs Gewährsmann. Mit Recht hat daher V. Rose Arist. ps. p. 202. 203 angenommen, dass zu dieser ganzen Auseinandersetzung des Jamblich über die Symbole Pseudoaristoteles das Meiste geliefert habe[1], und auch seine Vermuthung, dass für J. die directe Quelle Nicomachus sei, trifft unzweifelhaft das Richtige: denn wir sahen schon oben (§ 60), dass Nicomachus 34
in der That jene Schrift benutzt habe. Sowohl für Nicomachus als für Aristoteles (vgl. π. τ. Πυθ. fr. 4) passt es denn auch, dass p. 37, 10 ff. von Fleischnahrung die Rede ist: was in einem Excerpte aus Apollonius unmöglich wäre. Für diesen bleibt vielmehr § 80, 81 bis p. 35, 50 übrig; dem Nicomachus gehört § 81 p. 35, 52 bis § 89 p. 38, 23, mit einziger Aus-

---

[1] Wogegen ich ihm in der Zurückführung von Porphyrius V. P. 42 <aus gleicher Quelle Laert. VIII 17. 18> auf Aristoteles nicht folgen kann. Dass Hieronymus, in der Uebersetzung dieser Stelle des P., den Aristoteles als Autor nennt, geschieht ja nur durch einen Schluss aus § 41, und vermuthlich ist es ein falscher Schluss. Denn wie verträgt sich die moralische Deutung der Symbole bei P. 42, mit der jedenfalls aus Aristoteles stammenden, auf religiöse Gründe zurückgehenden bei Jamblichus 82 ff.? Finden doch die gleichen Symbole (z. B. τὰς λεωφόρους μὴ βαδίζειν, θεῶν εἰκόνας ἐν δακτυλίοις μὴ φέρειν, σπένδειν τοῖς θεοῖς κατὰ τὸ οὖς τῆς κύλικος) hier eine religiöse, dort eine moralisirende Deutung, von denen offenbar jene dem sonstigen Charakter der Aristotelischen Schrift (vgl. fr. 5. 6) besser entspricht. Ich glaube, dass man überhaupt in den alten Deutungen der Symbole diese wesentlich verschiedenen Richtungen schärfer als bisher zu unterscheiden habe; der auf religiöse Gründe bedachten folgen nur Jamblichus 82 ff. Aristoteles ap. Laert. VIII 34. Aelian V. H. IV 17; für die rationalistisch moralisirende, später durchaus allgemeine (Porph. V. P. 42. Plut. lib. educ. 17. Laert. VIII 17. Hippolyt. refut. VI 26. 27. Clemens strom. V p. 236 ff. Sylb. Jamblich. protr. 31. Vgl. auch Gesta Romanor. c. 34. I p. 61 Grässe) ist (nächst Androcydes bei Tryphon π. τρόπων, Rhet. Spengel. III 193, 31. 194, 1 ff.) unser ältester Zeuge Demetrius von Byzanz π. ποιημάτων (d. h. der Peripatetiker dieses Namens: s. Müller, hist. II 624) bei Athen. X 452 D. E. Erst diese rationalistische Richtung mag auch nachträglich manche wirkliche Moralvorschriften zu den eigentlichen Symbolen, den altpythagoreischen Ritualgesetzen, hinzugebracht haben.

nahme von § 86. 87 p. 37, 31—44. Dieser Satz ist, aus einer andern Stelle des Nicomachus (s. zu § 137), von Jamblich hier eingeschoben: man entferne ihn, und man wird sofort gewahr werden, dass sich der folgende Satz ἦν δὲ καὶ Ἱππομέδων κτλ. eng und untrennbar an p. 37, 30 anschliesst. — Die Recapitulirung p. 38, 23—31 stammt von Jamblichus selbst.

§ 90—93 handeln von der Begegnung des Pythagoras mit Abaris; weniger ausgeschmückt wird dieselbe auch § 141 erzählt: auch hier also jener Dualismus der Quellen, deren Jamblich keine ganz entbehren mochte. Beide folgen im Wesentlichen der gleichen Tradition; dass die hier vorliegende, breitere und offenbar willkürlich ausgeschmückte Darstellung von Apollonius herrühre, ist an sich wahrscheinlich. Es kommt aber hinzu, dass hier in stärkster Betonung die ganze Zusammenkunft nur als eine Bestätigung der göttlichen Natur des Pythagoras, als einer Epiphanie des Apollon verwerthet wird, d. h. zur Bestätigung einer Lieblingsidee des Apollonius, der (§ 7) die Apollosohnschaft des Pythagoras nur ablehnt, um ihn (§ 8) zu einem Mensch gewordenen συνοπαδός des Gottes, oder zu einer 'καὶ οἰκειότερον ἔτι πρὸς τὸν θεὸν τοῦτον συντεταγμένη' ψυχή zu machen, d. h. in geheimnissvollem Euphemismus, zu einer irdischen Erscheinung des Gottes selbst <s. Gelzer, Rhein. Mus. XXVIII p. 39 f.>. Damit hängt es auch zusammen, dass ihn, den zweiten Pythagoras, seine Anhänger ebenfalls für eine Epiphanie des Apollo hielten (Baur, Ap. u. Chr. p. 207). — Uebrigens scheint die Erzählung des Apollonius erst mit § 91 zu beginnen, der ganze § 90 dem Jamblichus anzugehören, ebenso wie der Schluss von § 93 (p. 39, 35 ff.), wie denn die immer wiederkehrenden Rechtfertigungen der Anordnung der einzelnen Excerpte unzweifelhaft sein eigenstes Werk sind. <Vgl. Psyche II^2 p. 91, 1>. Nur Jamblichus also vertritt auch die Erwähnung der angeblichen Schriften des Pythagoras περὶ φύσεως und περὶ θεῶν (diese wird auch erwähnt Theol. arithm. p. 19) § 90 extr. Was Apollonius von der Schriftstellerei des Pythagoras hielt, wüsste ich nicht zu sagen; in einem Abschnitt aus Nicomachus bei Porphyrius V. P. 57 wird zwar gesagt: οὔτε γὰρ τοῦ (schr. αὐτοῦ) Πυθαγόρου σύγγραμμα ἦν: aber

da diese Worte in der Parallelstelle des Jamblichus (§ 252) fehlen, so werden sie wohl von Porphyrius zugesetzt sein[1].

Mit § 94. 95 werden wir wieder zu den Prüfungen vor der Aufnahme in den Bund zurückgeführt, die wir längst erledigt glaubten. Erinnern wir uns, dass es Apollonius war, aus dem uns diese Prüfungen schon in § 71 ff. ausführlich geschildert wurden, so wird es sehr wahrscheinlich, dass nun hier, an einer freilich sehr unpassenden Stelle, die entsprechende Darstellung des Nicomachus nachgeholt werde. Dieselbe fände eigentlich ihren richtigen Platz vor § 74; bei Nicomachus wird sich gefolgt sein § 94. 95. § 74—78. § 81 p. 35, 53 bis § 89 p. 38, 23 (ohne p. 37, 31—44), woran sich dann ganz wohl § 96—100 anschliessen konnten.

§ 96—100 schildern in kurzem Ueberblick den Verlauf eines Tages in der Pythagoreischen Gemeinschaft. Zunächst fällt nun in dieser Schilderung auf, dass gar nicht von Pythagoras selbst, sondern durchaus nur von den Πυθαγόρειοι die Rede ist. Soll das heissen, dass die hier geschilderte Lebensweise von der durch P. selbst eingerichteten und befolgten verschieden sei? Nach der Meinung des Jamblichus sicher nicht: denn er bemerkt am Eingang dieser Darstellung ausdrücklich: κατὰ γὰρ τὴν ὑφήγησιν αὐτοῦ ὧδε ἔπρασσον οἱ ὑπ αὐτοῦ ὁδηγούμενοι. Aber warum redet er dann immer nur von den Schülern, nicht vom Meister, dem er doch die Einsetzung dieser Lebensordnung ausdrücklich zuschreibt? Offenbar benutzte er einen Bericht, der sich in der That nur auf die spätern Pythagoreer bezog und von dem Meister darum gar nichts sagt, weil er überhaupt von viel spätern Zeiten erzählen will. — Weiter befremdet uns, nach einem Anfang in directer Rede, der ganz unvermittelte Uebergang zum Accusativus cum Infinitivo, von § 97 p. 40, 46 an; natürlich verwandelte Jamblichus nicht etwa von p. 40, 46 an die directe Rede in indirecte, sondern liess nur von da an die indirecte Rede stehen, wie er sie in seiner Quelle fand, während er sie vorher in directe verwandelt hatte. Er muss einen Bericht vor sich ge-

[1] Die sonstigen Zeugnisse, welche dem Pyth. alle Schriftstellerei absprechen, sind zusammengestellt bei Zeller I 242 A. 1; dort fehlt aber unser ältester Zeuge. Philodemus π. εὐσεβείας p. 66, 4 b. 3—7 Gomp.

habt haben der sogar das, was er von den spätern Pythagoreern erzählte, nur als Referent fremder Aussagen mittheilte. Dies sind nun gerade die charakteristischen Merkmale der
36 Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις des Aristoxenus, die wir aus den beträchtlichen Fragmenten bei Stobäus als solche Wiedererzählungen von Berichten seiner pythagoreischen Freunde (des Xenophilus u. A.: s. Gell. IV 11, 6) kennen. Wir werden noch zahlreiche Excerpte aus dieser Schrift bei Jamblichus antreffen, der für seine Lebensbeschreibung des Pythagoras diese ergiebigen Berichte nicht entbehren mochte, aber doch unklar empfand, dass alles dies doch zunächst den Pythagoras selbst nichts angehe. Zu einer einfachen Uebertragung des Berichteten von den Pythagoreern auf Pythagoras nicht zu gewissenhaft, aber zu bequem, hilft er sich stets damit aus, dass er, in seiner täppischen Art, darauf hinweist, dies Alles sei den Pythagoreern von ihrem Lehrer überliefert (was Aristoxenus selbst keineswegs behaupten wollte); womit er seine Pflicht als Biograph des Pythagoras abgethan meint, und lustig an's wörtliche Abschreiben gehen kann. Dieses ängstlich ungeschickte Verfahren ist so constant, dass es sogar dienen kann, auf sonst nicht nachzuweisende Aristoxenische Reste aufmerksam zu machen. Hier nun weisen ausserdem ganz unzweifelhafte Spuren auf Benutzung des Aristoxenus hin. So das ἄριστον aus Brot und Honig p. 40, 41: vgl. Aristoxenus bei Athen. II 46 F, der Fleischgenuss p. 41, 4, die Vorschriften über Ehrfurcht vor den Göttern, Dämonen, Heroen und Eltern (in dieser Reihenfolge) § 99: vgl. Aristox. ap. Stob. flor. 79, 45 <Laert. VIII 23>. Das Verbot freilich, unschädliche Thiere nicht zu verletzen und zu tödten (p. 41, 7. 8), passt durchaus nicht für Aristoxenus, es widerspricht ja aber auch dem von Jamblichus selbst eben vorher erwähnten Fleischmahle. Der ganze Satz ist von seiner richtigen Stelle, hinter φθείρειν p. 41, 15 hierhin verschlagen (vgl. Porphyr. V. P. 39 im Anf.) und wohl überhaupt nur durch eine unzeitige Reminiscenz des Jamblichus unter den Aristoxenischen Text gerathen. Uebrigens hat man anzunehmen, dass Jamblichus dieses wie alle Excerpte aus Aristoxenus nur durch die Vermittlung des Nicomachus kannte, zu dessen Quellen, wie wir durch Porphyrius 59 mit

voller Bestimmtheit wissen, gerade Aristoxenus vornehmlich gehörte. Nicomachus, der sich im Wesentlichen mit der Zusammenstellung älterer Berichte begnügte, wird ohne weitere Umstände die betreffenden Abschnitte aus den ἀποφάσεις des Aristoxenus wörtlich herübergenommen haben; die schwächlichen Versuche einer Umdeutung der Pythagoreer in Pythagoras selbst gehören erst dem Jamblichus an. Andere freilich, welche dieselben Berichte des Aristoxenus vor sich hatten, setzten kühner überall den Meister an die Stelle der Schüler: so Diogenes bei Porph. V. P. 33 ff., und auch die Quelle des 37
Laertius VIII 19. Vgl. auch Athen. X 418 E. F.

§ 101. 102 führt Jamblichus selbst auf die 'Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις' zurück; dass das so betitelte Werk des Aristoxenus gemeint sei, sah schon Mahne. de Aristox. p. 96. Man beachte namentlich, dass in dieser ganzen Abhandlung von der φιλία stets nur von den Ansichten einer Mehrzahl die Rede ist, und zwar, um diese Ansichten als mündlich ausgedrückte und mündlich oft wiederholte zu kennzeichnen, stets im Imperfectum: παρήγγελλον p. 41, 31. ἔφασαν p. 41, 37. ἃς δὴ πεδαρτήσεις (denn so ist zu schreiben) ἐκάλουν ἐκεῖνοι Z. 44. ᾤοντο Z. 45.

§ 103—105 handeln noch einmal von der symbolischen Redeweise des Pythagoras. Da wir den hierauf bezüglichen Abschnitt des Nicomachus schon in § 88 ff. vor uns gehabt haben, so müssen wir hier zunächst an Apollonius denken. Indessen kann demselben doch der sinnbetäubende Schwall ganz leerer, aufgeblasener Worte, in dem sich diese Stelle bewegt, nicht zugetraut werden: diese Art von Bombast ist eine specielle Eigenthümlichkeit der spätern neuplatonischen Schreibart. Ich meine daher, dass wir hier eine Stilübung des Jamblichus selbst vor uns haben. Dies ist mir um so wahrscheinlicher, weil die hier p. 42, 18—20 und 31—41 stehenden Sätze wörtlich wiederkehren bei Jamblichus, protrept. 21 p. 308. 310 Kiessl. Die hier zwischen diese Sätze geschobene Aufzählung angeblicher Zeitgenossen des Pythagoras (p. 42, 20—25), in der z. B. Eurytus, der Schüler des Philolaus, friedlich neben Epimenides und Zaleucus steht, ist auf jeden Fall ein so lächerliches Machwerk äusserster Unwissenheit, dass auch

hierfür wohl schwerlich ein geeigneterer Urheber als Jamblichus gefunden werden könnte. <Möglicherweise doch aus einer chronologischen Tabelle: die liebten solche συγχρονισμοί und stellten dabei oft die diversesten Leute ganz verschiedener Zeiten zusammen: vgl. Schöne, Symb. phil. Bonn. p. 756, 21.>

§ 106—109 handeln von der Nahrung der Pythagoreer; und zwar tritt hier am deutlichsten jene offenbar zur Vermittlung zwischen Aristoxenus und seinen Gegnern ersonnene Fabel hervor, wonach die 'θεωρητικώτατοι τῶν φιλοσόφων' sich der Fleischnahrung gänzlich, die andern, d. h. die Akusmatiker, nur gewisser Speisen enthalten hätten. Den Neuplatonikern leuchtete, in Uebereinstimmung mit ihrer Lehre von verschiedenen Arten von ἀρεταί, eine solche Beschränkung der Askese auf die eigentlichen Philosophen auch praktisch durchaus ein: daher denn auch Porphyrius die Nichtphilosophen von gänzlicher Fleischenthaltung entbindet: de abst. I 27; II 3; IV 18. Dass aber erst sie dem Pythagoras eine ähnliche Theorie angedichtet haben sollten, ist nicht glaub-
38 lich; vielmehr ist diese Fiction eine naturgemässe Consequenz der überhaupt zur Vereinigung verschiedener alter Berichte lange vor Porphyrius erfundenen Fabel von den zwei Classen von Pythagoreern. Im Geschmack des Apollonius ist sie offenbar nicht, dagegen passt sie ganz gut für Nicomachus, auf den auch die Anspielung (p. 43, 30) auf die in § 60. 61 nach seinem Berichte wiedererzählten Thierbändigungen hinzuweisen scheint.

Es folgt der höchst merkwürdige Abschnitt über die pythagoreische Musik, § 110—114. Die directe Quelle des Jamblichus wird auch hier Nicomachus sein; denn das Verhältniss dieser Stelle zu der verwandten aus Nicomachus entnommenen Darstellung, § 64. 65, ist wohl dies, dass beidemale derselbe Bericht benutzt und hier nur das dort Uebergangene nachgeholt wird; wobei es denn begegnet, dass gelegentlich einiges schon dort Abgeschriebene hier noch einmal wiederholt wird p. 45, 1 ff. Nicomachus aber wird hier ganz vornehmlich den Aristoxenus benutzt haben. Dafür sprechen äussere und innere Gründe. Ein äusserliches Indicium für die Benutzung der ἀποφάσεις des Aristoxenus liegt in dem plötz-

lichen Uebergang von der directen Erzählung über Pythagoras selbst, § 110, in die Accusative c. Inf. § 111, die nun gar nicht mehr von Pythagoras selbst, sondern nur von den Pythagoreern handeln, obwohl doch § 110 und § 111 organisch zusammengehören. Man erkennt hier deutlich die nachlässige Art des Jamblichus, der in § 110 beginnt, die Berichte von der Frühlingsfeier der Pythagoreer in eine Erzählung von Pythagoras selbst zu verwandeln, und die Vernommenes wieder berichtenden Accusative c. Inf. in directe Rede umzusetzen: in § 111 schon geht ihm zu solcher Arbeit die Lust aus und er fährt mit einfacher Copirung der Aristoxenischen Berichte fort. Zu voller Bestätigung dieser Auffassung dient es, dass genau dieselbe musikalische Frühlingskatharsis beim Schol. Vict. Il. X 391 p. 600a, 9—12 Bk. nicht, wie hier in § 110, als von Pythagoras selbst, sondern als von den Πυθαγόρειοι geübt geschildert wird[1]. — Wie wahrscheinlich es nun aber an sich sei, dass gerade diese Nachrichten über die musikalische Katharsis der Pythagoreer auf Aristoxenus zurückgehe, leuchtet sofort ein. Im Zusammenhang mit seinen grossartigen musikalischen Studien, und mit seiner, von den späteren Pythagoreern angenommenen Ansicht, dass die Seele Harmo- 39
nie sei[2], legte er auf die unmittelbare ethische und auch auf die medicinische Wirkung der Musik überhaupt einen hohen Werth (vgl. Strabo I p. 16. Plut. de mus. 43 [aus Aristoxenus auch Athen. XIV 267 E]. Apollon. h. mir. 49). Und speciell von den Pythagoreern berichtete er nach Cramer, an. Par. I 172 'ὅτι οἱ Πυθαγορικοὶ καθάρσει ἐχρῶντο τοῦ μὲν σώματος διὰ τῆς ἰατρικῆς, τῆς δὲ ψυχῆς διὰ τῆς μουσικῆς', durch welche Gegenüberstellung der ἰατρική und μουσική übrigens ausdrücklich der musikalischen Katharsis der Pythagoreer eine moralische Bedeutung vindicirt wird, ganz wie in der

[1] Auch Aristides Quintil. de mus. II p. 110 Meib. meint mit den ‚ἐνιαύσια μέλη' der Pythagoreer diese Frühlingsübung.

[2] Den Zusammenhang dieser Ansicht mit der Betonung einer kathartischen Wirkung der Musik deutet Martianus Cap. IX p. 346, 17—21 Eyss. an. <Vgl. Aristot. Polit. VIII (IV) 5 extr. p. 139, 14 sqq. ed. Bk. min. — Ueber die musikalische Katharsis der Pythagoreer s. die Verweisungen bei E. Müller, Gesch. d. Theorie d. Kunst b. d. Alten I p. 224, besonders Dissen, Gött. gel. Anz. 1827 p. 83. Vgl. auch Welcker, Kl. Schr. III p. 83 ff.>

Darstellung des Jamblichus, in der doch in der That nur von einer moralischen Katharsis die Rede ist (s. Spengel, Rhein. Mus. XV 459 f.). — Zweifelhaft ist es, ob auch die nun folgenden zwei Erzählungen in § 112. 113: wie Pythagoras einen wein- und liebetrunkenen Jüngling, Empedocles einen Wüthenden[1] durch Musik besänftigt haben, von Aristoxenus stammen. Die erste Geschichte erzählen von Pythagoras auch Quintilian I 10, 32 und Ammonius εἰς τὰς ἑπτὰ φωνάς (bei Rittershus. zu Porphyr. V. Pyth. p. 191 Kiessl.), andere aber (Galen. de dogm. Hipp. et Plat. V 473 K. Martian. Cap. IX p. 347, 22 ff. Eyss.) vom Musiker Damon, was gewiss das Ursprüngliche ist, da solche Anekdoten wohl um berühmte Namen sich häufen, aber nicht umgekehrt von berühmten Trägern nachträglich auf minder berühmte übergehen.

In § 115—121 wird die Erfindung der musikalischen Akustik durch Pythagoras berichtet; in wörtlicher Uebereinstimmung mit Nicomachus, harm. man. I p. 10—14 Mb., aus welchem auch andere Darsteller dieses Gegenstandes ihr Wissen schöpften (vgl. Westphal, Metrik I 62). Wenn man nun hier p. 46, 44. 45 liest: ὡς ἔνεστί ποτε δεῖξαι, ὅταν περὶ μουσικῆς λέγωμεν, so wird man hinter diesem 'wir' keinesfalls mit Küster p. 260 Ksl. den Jamblichus zu suchen haben, sondern eben den Nicomachus selbst, dem J. gedankenlos nachspricht[2]; um so mehr, als es auch bei Nicomachus h. man. p. 14 in demselben Zusammenhang heisst: — ὡς ἔνεστί ποτε δεῖξαι. Die genauere Angabe: ὅταν περὶ μουσικῆς λέγωμεν setzte aber Jamblich jedenfalls nicht aus eigener Erfindung hinzu: sie scheint vielmehr anzudeuten, dass er zu diesem ganzen Berichte nicht das harmonische Handbuch des Nicomachus benutzte, sondern, wie überall sonst, seine Pythagorasbiographie. Als dann Nicomachus im ἐγχειρίδιον den

[1] Diese Erzählung ist auch bei Westermann noch durch eine Lücke zur Sinnlosigkeit entstellt, obwohl doch schon Kiessling (p. 242) aus dem Cizensis den unversehrten Text mitgetheilt hatte. Mit dem Ciz. stimmt auch der Laurentianus vollständig überein: s. Cobet Var. Lect. p. 168. <Vgl. über diese Geschichte Karsten, Emped. rell. p. 26.>

[2] Dergleichen σφάλματα begegnen faulen Compilatoren ja oft. S. Lentz, Herodian. I p. CXLVI. Nietzsche, Rhein. Mus. XXIV 206. V. Rose, anecd. Gr. I p. 10 f. Aristot. pseud. p. 712.

betreffenden Abschnitt seines eigenen älteren Buches copirte — wovor er sich so wenig zu scheuen brauchte, wie die grössten Gelehrten, ein Didymus, Apollonius Dyscolus, Herodian —, mochte er aus irgend einem Grunde, deren sich mehrere denken lassen, vorziehen, die Verheissung etwas unbestimmter zu formuliren, und so strich er die Worte: ὅταν περὶ μουσικῆς λέγωμεν.

§ 122 schickt sich Jamblichus an, allerlei 'κατὰ τὰς πολιτείας πραχθέντα ὑπὸ τῶν ἐκείνῳ πλησιασάντων' zu erzählen. Es folgen aber bis § 128 keineswegs politische Thaten der Pythagoreer, sondern eine Reihe weiser Rathschläge, Richtersprüche, dann Freundschaftsproben derselben. Jamblichus fühlt denn auch allmählich selbst, dass er von seiner eigentlichen Absicht sich immer weiter entferne und lenkt daher in § 129 wieder ein: μέτειμι οὖν μᾶλλον ἐπ' ἐκεῖνα (schr. ἐκεῖνο), ὡς ἦσαν ἔνιοι τῶν Πυθαγορείων πολιτικοὶ καὶ ἀρχικοί. Erklärlich wird dieses seltsame Verfahren nur dann, wenn die von ihm in § 122 zur Hand genommene Quelle in Einem Zusammenhang statt der politischen Thaten vielmehr eine Anzahl von Weisheitsproben aufzählte, und Jamblich also im Feuer des Abschreibens sich von seinem angekündigten Zwecke abbringen liess. Von wem er nun aber die hier vereinigten Anekdoten habe, ist schwer zu sagen. Sie sind meistens insofern ächte Anekdoten, als sie ebenso gut an die Pythagoreer als an andere weise Männer sich heften konnten, und zum Theil nachweislich geheftet haben. Finden wir doch in § 126 die Geschichte von den Kranichen des Ibykus in wenig veränderter Gestalt wieder (vgl. Welcker, Kl. Schr. I, 226 <verwandte Mordentdeckung bei v. d. Hagen, Gesammtab. I p. CIV: s. auch Grimm, Märchen III p. 196, Müllenhoff, Schl.-holst. Sagen N. 187 p. 139 und dazu p. 597>), und in § 124 zwei weise Richtersprüche, die wohl nicht einmal griechischen Ursprungs sind: so lebhaft erinnern sie an orientalische Geschichten von scharfsinnigen Rechtsentscheidungen. Der eine (p. 47, 35—43) ist nichts als eine besondere Version einer vielfach variirten orientalischen Fabel, in welcher der weise Richter unter zwei Verdächtigen den Uebelthäter an dem Spott desselben über eine vom Richter erzählte edel-

müthige Handlung erkennt (s. Köhler, Or. u. Occ. II 317 <und vgl. 'Ueber griech. Novellendichtung' p. 66, 1>). Am merkwürdigsten aber ist, dass die zweite dieser Geschichten,
41 von dem durch zwei Gauner bei einem Weibe deponirten, von dem Einen derselben gegen die Verabredung abgeholten Mantel und von dem witzigen Bescheide eines Pythagoreers auf die Klage des Andern (p. 47, 46 ff.): — dass diese Geschichte in ihrem Kerne vollständig wiederkehrt im Syntipas p. 155 ff. der Sengelmannschen Uebers.[1]. Da nun freilich diese Geschichte, ausserhalb des ursprünglichen Rahmens stehend, in den meisten Versionen der Geschichten des Sindabadkreises fehlt, so könnte man meinen, sie sei in den Syntipas aus einheimisch griechischen Quellen gelangt. Aber sie findet sich doch auch, wie ich aus Keller, Li romans d. sept. sages p. CLI f. ersehe, in den (mir nicht zugänglichen) arabischen Sieben Veziren, und gehört daher sicher schon einer erweiterten orientalischen Fassung des Sindabadkreises an[2]; wie denn ja überhaupt der Orient die Heimath all dieser weisen Richtersprüche ist: man denke an das Urtheil Salomonis (buddhistische Form: Liebrecht, Or. u. Occ. III 377), Shyloks Process u. s. w. (s. Benfey, Pantschat. I 392 ff.)[3]. — Auch

[1] Der Boissonadesche Text steht mir nicht zu Gebote.

[2] [Nachtrag <p. 61>. Der orientalische Ursprung der Erzählung wird dadurch ganz unzweifelhaft, dass dieselbe sich auch in der persischen Version der Sieben Meister, dem Sindibad-Nameh, findet: wofür ich mich, in Ermangelung des Asiatic Journal (in dessen 35. u. 36. Bande Falconer vom Inhalte des Sind.-Nameh berichtet), nur auf Landau, Quellen des Decamerone p. 15 berufen kann. Ebenso steht jene Geschichte, wie Landau berichtet, in einer aus dem Arabischen im J. 1253 übersetzten spanischen Fassung des Sindabad.] <Dieselbe Geschichte aus den 7 Veziren (1001 Nacht 998 XV p. 253—257) übersetzt bei Lane 1001 nights p. 181 f. (dort wird p. 182 aus dem Asiat. Journ. N. S. XXX p. 280 die Notiz beigebracht, dass sie in einer collection of anecdotes vom Attorney General Noy unter James II von England erzählt werde). Dieselbe mit Demosthenes als Richter bei Val. Max. VII 3 ext. 5 und daraus bei Pauli, Schimpf und Ernst 113: wozu Oesterley p. 485 weder Syntipas noch Jamblichus vergleicht, sondern ausser anderen orientalischen und mittelalterlich occidentalischen Erzählungen die gänzlich disparate Geschichte 1001 Nacht N. 386 (vielmehr 386—390: ganz ähnlich auch N. 538, XII p. 227—233) u. a. (Sacchetti 198 ist vollends ganz anders).>

[3] <Das Urtheil Salomonis arabisch: 1001 Nacht hinter N. 481, nur notirt, nicht mitgetheilt bei v. d. Hagen XI p. 163. Die Geschichte von den drei Schelmen, dem deponirten Gelde etc. in englischen, italienischen,

die übrigen Geschichten lassen sich vielleicht als neue Wendungen alter Anekdoten erweisen: namentlich sehen auch die Aussprüche in § 122 f. 126 ganz wie alte Schwänke aus, der in § 126 ist nur die witzige Frustrirung einer volksthümlichen abergläubischen Vorsicht (vgl. Aristophanes fr. 291 Ddf.). — Da nun Apollonius neben ganz freier Erfindung auch dieses Mittel, längst bekannte Geschichten in einen neuen Zusammenhang mit seinem Helden zu bringen, zur Belebung seiner auf Unerhörtes bedachten Erzählung mehrfach benutzt hat (s. § 55. § 264 p. 84, 29. 30 [bei Westermann ganz unverständlich; zu corrigiren nach Cobet, de arte interpr. p. 76] § 11 p. 17, 18), so ist es wenigstens nicht unwahrscheinlich, dass wir auch die hier vorliegenden Geschichten ihm verdanken. — Die mit § 127 beginnenden Freundschaftsproben, einem andern Zusammenhang angehörig, werden wohl einer andern Quelle entnommen sein, wie auch die corrupten und lückenhaften Einleitungsworte des Jamblichus andeuten. Vgl. das zu § 229—240 zu Bemerkende.

Mit § 129 wendet sich Jamblichus wirklich zu den politischen Verdiensten der Pythagoreer; was er darüber § 129—133 sagt, ist, wie man leicht erkennt, aus drei Stücken zusammengesetzt, von denen sich wenigstens das erste und dritte mit einiger Sicherheit auf Nicomachus zurückführen lassen. Zuerst handelt er in § 129. 130 bis p. 49, 20 von den pythagoreischen Gesetzgebern. Hier sind nun die Worte p. 49, 6 42
πολλῶν — 9 πολιτείας aus Aristoxenus wörtlich abgeschrieben: s. § 249 p. 80, 32—35. Auch im folgenden deutet wenigstens die Erwähnung des Charondas und Zaleucus, als Schüler des Pythagoras, auf eine Benutzung des Aristoxenus hin: s. Laert. VIII 16[1], und die Aufzählung Rheginischer

französischen Erzählungen: Clouston, Popular Tales and fictions, 1887. II p. 1 ff. Vgl. Griech. Rom. p. 370, 1.>

[1] Denn dass der grammatische Zusammenhang dazu nöthige, auch diese wie die vorausgehenden Notizen dem Aristoxenus zuzuschreiben, sah schon Wyttenbach, Bibl. crit. VIII (II 4) p. 112 ein; wenn gleichwohl Mahne und C. Müller dieselbe nicht unter die Fragmente des Aristoxenus aufgenommen haben, und auch Zeller, Ph. d. Gr. I 268, 2 über ihren Ursprung zweifelhaft ist: so hat das nur seinen Grund in einer irrigen Vorstellung von der Glaubwürdigkeit der Angaben des Aristoxenus in Betreff des Pythagoras, zu der freilich eine so gänzlich verkehrte

Politiker geht wenigstens jedenfalls auf einen in diesen Verhältnissen vortrefflich unterrichteten Gewährsmann zurück. Es scheint mir ganz wohl denkbar, dass der ganze Abschnitt p. 49, 9—20 mit dem Satze, mit dem er hier zusammenhängt (πολλῶν δὲ — πολιτείας), auch ursprünglich verbunden war, und in der von Jamblich § 249 aus Aristoxenus abgeschriebenen Erzählung von dem Schicksale der Anhänger des Pythagoras seinen Platz hinter p. 80, 35 πολιτείαις hatte.

Die Paragraphen 132. 133 sind wenigstens sicher nicht dem Apollonius entlehnt, der die Abschaffung der Kebsweiber in Kroton schon § 50 erzählt und den hier der Deinono oder Theano vindicirten Spruch in § 55 recht absichtlich dem Pythagoras selbst in den Mund gelegt hatte. Der Vorfall mit den sybaritischen Gesandten (§ 133) kehrt § 177 f. mit vielen pomphaften, offenbar neu erfundenen Erweiterungen wieder; Niemand wird bei einem Vergleich der beiden Erzählungen in Zweifel sein, welchem von den zwei Autoren des
43 Jamblichus die hier vorliegende und welchem jene andere angehöre. Dass übrigens, wie beide Darstellungen andeuten, unter den in Sybaris durch den Pöbel Ermordeten Anhänger des Pythagoras sich befanden, wird, so wahrscheinlich es an sich klingen mag, doch nur aus jener älteren Tradition herausgesponnen sein, wonach Pythagoras die zaudernden Krotoniaten zum Kampf gegen Sybaris ermuntert haben sollte. Dies erzählt Diodor XII 9 nach einer unbekannten Quelle, die nur sicher nicht Timäus ist[1] (s. Volquardsen, Qu. d. Diod.

Angabe sich schlecht reimen will. Ich fürchte aber, dass man die höchst glaubwürdigen Aussagen des Aristoxenus über die Schicksale und Meinungen späterer Pythagoreer allzusehr mit seinen Notizen über Pythagoras selbst verwechselt, die überall, wo sie über eine kluge Reserve (wie bei der Erzählung vom Tode des P.) hinausgehen, geradezu zu den allerbedenklichsten aller uns erhaltenen Nachrichten gehören. Dass nun Charondas und Zaleucus Schüler des Pythagoras gewesen seien, leuchtete natürlich den Späteren, wie alles auf eine angebliche politische Thätigkeit des Pythagoras Bezügliche, durchaus ein, und so wiederholt diese Fabel sogar Posidonius bei Seneca ep. 90, 6 (vgl. Ael. v. h. III 17. Diodor XII 20). <Für eine solche Neigung der Späteren ist sehr charakteristisch die Meinung des Grammatikers Diodotus, das Buch des Heraklit sei nur eine allegorische Politik: Laert. IX 15.>

[1] Daher denn auch Justin 20, 4 von dieser Thätigkeit des Pythagoras nichts weiss.

p. 102), und deren Glaubwürdigkeit höchst zweifelhaft erscheinen muss, da Herodot von irgend welcher Theilnahme des Pythagoras oder der Pythagoreer an den Sybaritischen Händeln nicht das Geringste weiss (s. Grote, h. of Gr. IV 416). — Der Schlusssatz von § 133, p. 50, 12—17 stammt wohl von Jamblichus selber her. — Wem endlich das Gerede in § 130 von p. 49, 21 an und § 131 über die angebliche Staatslehre des Pythagoras[1] entlehnt sei, weiss ich nicht anzugeben, es ist aber auch ziemlich gleichgültig.

§ 134 wird mit folgenden Worten eingeleitet: τὸ δὴ μετὰ τοῦτο μηκέθ᾽ οὑτωσὶ κοινῶς ἀλλὰ κατ᾽ ἰδίαν ἁπτόμενοι τὰ τῶν ἀρετῶν ἔργα αὐτοῦ τῷ λόγῳ κοσμήσωμεν, d. h. von hier an werden die Bethätigungen des Pythagoras in den einzelnen Grundtugenden der Reihe nach durchgenommen[2]; und so handelt denn Jamblich in der That von § 134—156 von der ὁσιότης des Pythagoras, § 157—166 von seiner σοφία, § 167—186 von seiner δικαιοσύνη, § 187—213 von seiner σωφροσύνη, § 214—228 von seiner ἀνδρεία, und endlich § 229—249 von seiner φιλία. So deutlich nun diese Eintheilung von Jamblichus selbst hervorgehoben wird, so hat doch Meiners nicht das Geringste davon gemerkt. Und doch ist sie für die Quellenforschung sehr zu beachten, denn da Jamblichus in seinen Quellen diese Eintheilung des Stoffes noch weniger beachtet fand, als die andern von ihm beliebten, so war er hier noch mehr als sonst genöthigt, die Berichte seiner Gewährsmänner meistens in kleine Fetzen zu zerreissen, wie sie zur Illustrirung der gerade behandelten Tugend sich einigermaassen schicken mochten. Ihm erschien dieses Verfahren offenbar als ein besonders verdienstvolles; uns erschwert es leider sehr 44
häufig den Nachweis der Quellen. Wenigstens aber lassen die für höchst einfältige oder unaufmerksame Leser berech-

[1] § 130 p. 49, 24 schreibe: καὶ πνεῦμα τούτων (d. h. γῆς πυρὸς ὕδατος) καὶ ταῦτα (γῆ πῦρ ὕδωρ) πνεύματος, ἔτι καλὸν αἰσχροῦ κτλ. Die Stelle ist gar nicht lückenhaft, sondern in den Hss. leicht, erst in Westermanns Text schwer verderbt.

[2] <Aehnlich zeigt Marinus im Πρόκλος ἢ περὶ εὐδαιμονίας am Pr. der Reihe nach alle Tugenden auf: und so die Vorschrift für laudationes schon bei Anaximenes Rhetor. c. 35 p. 227, 26 ff. Sp. (Rh. Gr. I): vgl. Cornif. ad Herenn. III 8, 15.>

neten immer wiederholten Fingerzeige des Jamblich stets mit einiger Sicherheit erkennen, wo ein neues Stück seiner Excerpte beginnt.

Was zunächst den Abschnitt über die Frömmigkeit § 134—156 betrifft, so lassen sich mehrere continuirlich zusammenhängende, unter einander aber nur übel verbundene Stücke leicht herauserkennen. Zuerst knüpft § 134 p. 59, 28 — alles vorhergehende sind des Jamblichus eigene Worte — direct an § 63 p. 30, 30 an, wie Jamblichus selbst in den einleitenden Worten kenntlich andeutet, und wie Porphyrius § 27 klar beweist, wo das bei Jamblich § 63 und 134 Erzählte unmittelbar zusammenhängt. Jamblichus also schreibt, ebenso wie Porphyrius § 27. 28. 29, die bei Nicomachus erzählten Wunder des Pythagoras ab, bis § 136 p. 51, 6 ἡμέρᾳ[1]. Der Paragraph schliesst mit einem Zusatz des Jamblichus, in dem schon Vorgekommenes noch einmal erwähnt wird (p. 51, 6—8). Jamblichus geht nun zu etwas Neuem über, wie seine Einleitungsworte zu § 137 deutlich verrathen. Er knüpft aber, wo er hier aufgehört hatte, in § 141 einfach wieder an, wie man sofort erkennt, wenn man nach p. 51, 6 gleich weiter liest § 141: λέγεται δὲ ὁ Ἄβαρις κτλ.: es wird eben die Geschichte des in § 136 nur vorläufig als bekannt eingeführten Abaris hier erst nachgeholt. Einmal wieder bei den Wundererzählungen des Nicomachus angelangt, schreibt Jamblich gleich noch eine Anzahl derselben ab: das Excerpt aus Nicomachus geht ununterbrochen bis § 144 p. 52, 28. Bei Nicomachus also standen alle Wunder des Pythagoras an einer Stelle beisammen, und wir können wohl diesen Abschnitt des Nicomachus vollständig reconstruiren, wenn wir bei Jamblich § 60—62 p. 30, 2; § 36 p. 23, 13—23, 22; § 63 p. 30, 9—30; § 134 p. 50, 28—§ 136 p. 51, 6; § 141—§ 144 p. 52, 48 hinter einander lesen. Im Wesentlichen liegt diesem Berichte des Nicomachus das Pseudoaristotelische Buch περὶ τῶν Πυθαγορείων zu Grunde, auf welches die meisten dieser Wundergeschichten bei Apollonius mir. hist. 6 und Aelian v. h. II 26 (und IV 17) zurückgeführt werden. Nicomachus muss aber

[1] <Zu § 135 vgl. Welcker, Kl. Schr. III p. 62.>

daneben noch eine andere Mirakelsammlung benutzt und mit Aristoteles verschmolzen haben. Daher nämlich erkläre ich es mir, dass einige der Mirakel in zwiefacher Form vorliegen: die Daunische Bärin § 160 — die kaulonische Bärin § 142 (Apoll. l. l. S. Rose p. 195), der Adler in Olympia § 62 (Aelian 4, 17) —, der Adler in Kroton § 142, dieselbe Schlangengeschichte[1] in § 142 in zwei Fassungen, deren eine in Tyrrhenia (= Aristot. ap. Apoll.) spielt, die andere in Sybaris. Nicomachus glaubte aber nach Compilatorenart recht sorgfältig zu verfahren, wenn er bei Verschiedenheit der Erzählung beide Versionen aufnahm und neben einander stellte. Die Abweichungen dieser zweiten Quelle bestehen nun eigentlich nur darin, dass sie die Oertlichkeiten der Wunder verlegt: statt Tyrrhenia nennt sie Sybaris, statt Olympia Kroton. Man wird nicht irren, wenn man annimmt, dass spätere Redactoren der Biographie des Pythagoras an dessen plötzlichem Auftauchen in Etrurien und in Griechenland Anstoss nahmen und demgemäss änderten. Für uns aber haben diese Reste einer ältern, auf wesentlich abweichenden Voraussetzungen erbauten Tradition gerade in ihrer Isolirung ein gewisses Interesse, insofern sie ahnen lassen, wie viel bunter es in der alten Pythagoraslegende aussehen mochte, als in der mühsam zurechtgeschnittenen räsonnabeln Pythagorasbiographie der gelehrten Forschung. Dass freilich bei Jamblichus § 135. 136 (= Porphyr. V. P. 27) Pythagoras zu gleicher Zeit[2] in Metapont und dem vor dem Anfang des vierten Jahrhunderts (Diodor XIV 49) gar nicht existirenden Taurom enium gesehen wird, statt in Kroton und Metapont (Apoll. h. mir. 6. Aelian v. h. 2, 26. 4, 17), mag ein einfacher Irrthum des Nico-

[1] Da zu dem ὁμοίως p. 52, 26 das Verbum fehlt, so muss dies in der ersten Erzählung gestanden haben, und zwar muss, eben des ὁμοίως wegen (s. Apoll. h. m. 6), dort erzählt worden sein, dass P. die Schlange selbst gebissen habe. Sollte statt des ἔλαβε Z. 25 zu schreiben sein ἔδακε? Wie ähnlich einander in älterer Minuskel δ und λ, κ und β sind, ist ja bekannt.

[2] <Auch Gotama Buddha „is said to have had the power of appearing in more than one place at once. The expression always used is that found in the text here, viz. „To send off his appearance“. T. Rogers zu seiner Uebersetzung von Buddhagoshas Parables (Lond. 1870) p. 66.>

machus sein <vgl. Bentley, Phalaris p. 220 Ribb.>; wenigstens nach Sicilien, nämlich nach Megara, liess ihn auch Andron im Τρίπους gelangen (bei Euseb. pr. ev. X p. 455 a).

Zwischen diese Wundergeschichten des Nicomachus ist ein anderes Excerpt (§ 137—140) eingeschoben, worin von dem frommen Glauben der Pythagoreer an die Allmacht der Gottheit erzählt wird. Auffallend ist, dass hier nicht nur von den Ansichten der Pythagoreer, sondern auch von ihrem Thun durchweg im Praesens geredet wird (p. 51, 13. 28. 36. 39. 41. p. 52, 2. 6), ganz der Gewohnheit des Jamblichus zuwider. Dieser consequente Gebrauch des Praesens beweist, dass wir hier nur Einen Zeugen vor uns haben, und zwar einen solchen, der wenigstens noch von den letzten Pythagoreern als von
46 Zeitgenossen reden konnte. Man denkt sofort an Aristoxenus, und ich weiss wenigstens gegen eine solche Vermuthung nichts vorzubringen.

§ 144 von p. 52, 50 an handelt von der Scheu der Pythagoreer vor dem Eide; die hier erzählte Geschichte kehrt § 150 p. 54, 39 wieder: dort möglicher Weise aus Nicomachus, hier aus Apollonius.

Es folgt § 145 ein Bericht aus Androcydes, wohl durch Nicomachus vermittelt, der den Androcydes auch in der introd. arithm. I 3, 3 p. 6, 15 (Hoche) citirt.

Nach einem sehr albernen Vermittlungssatz von Jamblich's eigener Mache (p. 53, 17—21) folgt in § 146 jene merkwürdige Stelle über den prosaischen ἱερὸς λόγος des Pythagoras[1]. Wem Jamblichus dieselbe verdankt, ist leider nicht auszumachen. Das aber ist klar, dass die mit § 146 unterbrochene Ableitung der Pythagoreischen aus der Orphischen Lehre mit § 151 wieder aufgenommen wird. Denn dieser § 151 kündigt sich ja selbst als die Fortsetzung einer Untersuchung über den Zusammenhang des Pythagoras mit Orpheus an, durch das 'ὅλως' mit dem er beginnt, das als eine Anknüpfung an § 150 völlig sinnlos ist. Dass aber § 151 ff. gerade mit § 146 sich zusammenschliessen, ergiebt sich, ausser aus der Zusam-

[1] In den Anfangsworten des ἱερός λόγος steht bei Westermann p. 53, 42 noch immer das sinnlose 'εἶναι μέν', obwohl schon Valckenaer, De Aristobulo p. 78 'ἔμμεν' hergestellt hat.

mengehörigkeit des Inhalts, auch noch aus der Erwähnung des prosaischen Ἱερὸς λόγος in § 146 und § 152, da diese sonst ganz unbekannte Schrift überhaupt nirgends anderswo genannt wird. § 151 nun hängt mit § 152 durch eine continuirliche, durchaus von dem φασί in § 151 abhängige Reihe von Accusativen c. Inf. eng zusammen; dass aber wiederum § 152 mit § 153. 154. 155. 156 bis p. 56, 16 eine zusammenhängende Darstellung bilden, ist vollends unzweifelhaft. Es gehören somit § 146. 151—156 zusammen. Leider ist es unmöglich, den Autor zu erkennen, aus dem diese, freilich mit crassem Unsinn (§ 151. 152 in.) gemischten, im Ganzen sehr glaubwürdigen Nachrichten über alten orphisch-pythagoreischen Aberglauben stammen. Wenn derselbe, wie Lobeck, Aglaoph. 721 zu meinen scheint, mit dem ‘λέγειν αὐτόν’ p. 55, 14 sagen will, dass er die nun folgenden Cultvorschriften aus dem Ἱερὸς λόγος entlehne, so wären seine Angaben noch schätzbarer. Aber das ist doch sehr ungewiss: eben so gut kann ‘αὐτός’ Pythagoras selbst sein sollen.

Die übrigen vier Paragraphen 147—150 bestehen aus drei 47
unzusammenhängenden Stücken. § 147, über die Arithmomantie, die Pythagoras dem Abaris beigebracht habe, handelnd, ist wohl eher dem Nicomachus als dem Apollonius entlehnt <vgl. Psyche II^{2} p. 91, 1>, — § 148 ist, dem nun schon so oft beobachteten Verfahren des Jamblichus gemäss, eine etwas anders gewendete Wiederholung der schon in § 139 erzählten Anekdote: welche Fassung aber dem Nicomachus, welche dem Apollonius angehöre, ist ungewiss. — § 149. 150 endlich handeln von der Kleidung und Lebensweise des Pythagoras. Der Autor lässt sich auch hier nicht mit Sicherheit angeben; auf Nicomachus könnte die vielfache Uebereinstimmung mit § 96—100 und § 106—109 hinzudeuten scheinen.

Der Abschnitt von der σοφία (§ 157—166) beginnt mit einer sachlich ganz leeren, ersichtlich aus späten Quellen geschöpften Auseinandersetzung über die allumfassende Weisheit des Pythagoras: darüber schwiegen freilich die älteren Berichte mit gutem Grunde. Was nun hier mit Berufung auf ‘τὰ γραφέντα ὑπὸ τῶν Πυθαγορείων ὑπομνήματα’ (§ 157 p. 56, 23. § 158 p. 56, 41. § 161 p. 57, 41) dem Pythagoras zugeschrieben

wird, ist nichts geringeres, als eine vollständige Entwicklung aller politischen Disciplinen: wodurch sich diese ὑπομνήματα als noch sehr viel jüngere Machwerke kund geben, als die verhältnissmässig bescheidenen Πυθαγορικὰ ὑπομνήματα, auf die sich Alexander Polyhistor in seinem Bericht über Pythagoreische Lehre bei Laert. Diog. VIII 25—33 stützt. Jedenfalls beweisen die wiederholten Berufungen auf diese Schriften, dass § 157—162 als Eigenthum Eines Autors zusammengehören; wie denn auch der Ton unsinnigster Uebertreibung in ihnen überall der gleiche bleibt. Ich bin sehr geneigt, diesen ganzen Abschnitt für ein eigenes Elaborat des Jamblichus zu halten, auf den allein auch die abscheulich gedunsene Schreibart passt, und halte es für sehr wohl möglich, dass die angeblichen ὑπομνήματα der Pythagoreer nur in seiner eigenen Phantasie vorhanden waren. Ausnehmen muss ich freilich den Excurs über den angeblichen (platonischen) Gebrauch von ‘φιλοσοφία’ bei Pythagoras in § 159 (von p. 57, 8 an und § 160). Die Sprache dieses Abschnittes ist, mit den ihn umgebenden Partien verglichen, eine gemässigte, und der Inhalt und vielfach auch der Ausdruck im Einzelnen stimmt so völlig mit *Nicomachus* arithm. I 1 überein, dass man wohl ein Recht hat, hier ein Excerpt aus einer ähnlichen Stelle der Pythagorasbiographie desselben Nicomachus zu erkennen, einer Fortsetzung der von Jamblich § 59 abgeschriebenen Erörterung.
48 Auch das hier (§ 160 p. 57, 29 ff.) eingeflochtene Citat aus Archytas findet sich bei Nicomachus arithm. I 3, 4 wieder. Dieselbe Stelle der Pythagorasbiographie des N. hat übrigens Jamblichus auch in seiner Einleitung zur Arithmetik des Nicomachus abgeschrieben, p. 5. 6 Tenull.

In § 163. 164 (bis p. 58, 34) wird über pythagoreische Medicin und Musik einiges mitgetheilt, wie es scheint wesentlich nach *Aristoxenus*. Für die Musik wenigstens geht dies aus der Uebereinstimmung mit § 111 hervor, und dass Aristoxenus von der Heilkunst der Pythagoreer — man beachte, dass auch hier nur von den *Schülern* des P., nicht von ihm selbst die Rede ist — in enger Verbindung mit ihrer Musik geredet habe, bezeugt noch die kurze Notiz bei Cramer, anecd. Par. I 172. (Von der Diaetetik der Pythagoreer han-

delt Aristoxenus auch bei Jambl. § 208.)

Mit p. 58, 34 beginnt ein mit dem Vorhergehenden nicht zusammenhängender Excurs über die Gedächtnisskunst der Pythagoreer; es sind dazu zwei Berichte benutzt, wie die Aufeinanderfolge zweier im Inhalt völlig gleicher Sätze, p. 58, 34—40 und 40—45 beweist. Der zweite, mit p. 58, 40 zur Hand genommene Bericht wird dann bis § 166 p. 59, 10 ununterbrochen ausgeschrieben. Dass derselbe sich auf gute Gewährsmänner stützt, verbürgt seine Uebereinstimmung mit Diodor X 5, 1 (Dind.): denn in den Resten der von Diodor seinem zehnten Buche eingewobenen Pythagorasbiographie werden sich schwerlich — von den leicht kenntlichen ganz nebensächlichen Zusätzen des Diodor abgesehen — spätere Berichte benutzt finden, als die des Aristoxenus und Neanthes, aus denen nachweislich das Meiste entnommen ist[1]. — Woher der übertreibende Abschluss des Ganzen (von § 166 p. 59, 10 an) stamme, weiss ich nicht zu sagen.

Es folgt die Darstellung der Pythagoreischen δικαιοσύνη § 167—186. Hier zeigt Jamblich eine bei einem so elenden Stoppler schon bemerkenswerthe Selbständigkeit, indem er meist aus Brocken seiner Lectüre ein buntes Allerlei herstellt, an dem wenigstens die unruhige Unordnung der Reihenfolge und die das Einzelne nothdürftig verknüpfenden Betrachtungen sein eigenes Werk sind. Bei der Kürze der meisten einzelnen Excerpte ist es unmöglich, überall ihre Provenienz 49
zu bestimmen, und ich begnüge mich, durch Beobachtung der leicht erkenntlichen Uebergangsphrasen des Jamblichus die Grenzen der einzelnen Abschnitte festzustellen. Es bilden also je Ein zusammengehöriges Stück: § 167—169 (wohl fast durchaus Eigenthum des Jamblichus). — § 170. — § 171. — § 172 (Phrasen des J., an die durch den einfältigen Uebergang: 'τούτου δὲ οὕτως ἔχοντος' [p. 60, 44] eine Wiederholung von § 139 geknüpft ist). — § 173. — § 174. 175. 176 bis p. 61, 47. — Rest von § 176. 177. 178. — § 179 (vgl. § 155).

---

[1] Namentlich wolle man auch beachten, dass Diodor X 9, 3 (4). 5 mit den geringfügigen Excerpten des Laertius VIII 9. 10 aus den τρισὶ συγγράμμασιν des Pythagoras (vgl. Rose, de Aristot. libr. p. 11) übereinstimmt.

— § 180. 181. 182. 183 bis p. 63, 48. — Rest von § 183. 184. — § 185. — § 186. (Reminiscenzen per saturam; Verweisung auf Jamblich's Protrepticus.)

Genaueres lässt sich nur über einige Abschnitte ermitteln. In § 170 stammt wenigstens der Schluss aus Timäus: s. Porphyr. V. P. 4. — § 171 könnte wohl Aristoxenisches Gut enthalten: der Anfang wenigstens: νόμῳ βοηθεῖν καὶ ἀνομίᾳ πολεμεῖν findet sich in dem Excerpte aus Aristoxenus bei Jambl. § 100; die Reihenfolge von τρυφὴ ὕβρις ὄλεθρος findet sich in Pseudopythagoreischen Schriften, die so vielfach auf Kosten des Aristoxenus leben, öfter wiederholt: so bei 'Pythagoras' Stob. flor. 43, 79; bei Callicratidas ap. Stob. flor. 85, 16 (III p. 141 Mein.); auch in jener Bettelsuppe moralischer Gemeinplätze, die sich Χαρώνδου Καταναίου προοίμια νόμων nennt, Stob. flor. 44, 40 (II 181, 27 Mein.)[1]. — In § 173 wird ein nicht näher zu bestimmender Autor abgeschrieben, der 'ἐν ἀρχῇ' schon über die Gesetzgebung des Zalmoxis unter den Geten geredet zu haben behauptet; Jamblich schreibt ihm das kaltblütig nach, obwohl er bisher nichts dergleichen erzählt hat <vgl. Psyche II^2 p. 35, 2>. — Der Abschnitt von § 174 p. 61, 50 bis § 176 p. 61, 47 ist aus Aristoxenus abgeschrieben. Dies würde schon, nach dem zu § 99 Bemerkten, aus dem Umstande zu erkennen sein, dass hier nur von den Pythagoreern die Rede ist, und zwar gegen die eigentliche Absicht des Jamblichus, der sich mit einem matten 'παρ' ἐκείνου μαθόντες' (p. 61, 13) zu helfen sucht. Ueberdies aber kehren die mit dem Uebrigen genau verbundenen Lehren bei Jamblich p. 61, 37—44 in den Auszügen aus den Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις des Aristoxenus bei Stobäus flor. 43, 49 und 79, 45 wieder. — Die Scene zwischen Pythagoras und den sybaritischen Gesandten § 177. 178 führe ich ohne alles Bedenken auf Apollonius zurück, dessen Stilfarbe und unbeschränkte Licenz in der Erweiterung einer dürftigen Ueberlieferung sich hier sehr kenntlich ausprägen. S. zu § 133. — Die Betrachtungen über καιρός und ἀρχή in § 180—183 ge-

[1] <Vgl. Hippodamus bei Stob. 98, 71 (s. Lasaulx Abh. d. bayr. Ak. Philos. philol. Cl. VII p. 107, 294), auch Theognis 153 (und dazu Bergk p. 494) und Solon bei Laert. I 59 p. 14, 39 f.>

hören wiederum ohne allen Zweifel den ἀποφάσεις des Aristoxenus an. Es ist wieder nur von den Pythagoreern 50
die Rede — nur einmal hat Jamblich p. 63, 10 einen Singular (διελέγετο) eingeschwärzt — und unter den beiden wohl zusammenhängenden Reihen feiner und verständiger Bemerkungen, deren Aehnlichkeit mit den sonstigen aristoxenischen ἀποφάσεις ohnehin Niemand verkennen kann, findet sich je Eine, die auch anderweitig sich als von Aristoxenus stammend erweist: § 181 p. 63, 11: vgl. § 99 p. 41, 18; § 183 p. 63, 43 ff. = Aristox. bei Ioann. Damasc. in Meinekes Stob. flor. IV p. 206, 119. — § 184 ist aus Nicomachus abgeschrieben: s. § 252. — Die alberne Geschichte in § 185 ist entschieden dem Apollonius zu vindiciren, da er bei Jamblich § 256 p. 82, 37 ff. ausdrücklich auf sie anspielt, während sie sonst ganz unbekannt ist; er hat sie vermuthlich selbst erfunden.

Der Abschnitt über die σωφροσύνη § 187—213 ist viel einfacher zusammengesetzt. Er beginnt wieder (§ 187. 188) mit einer eigenen Composition des Jamblichus aus früher schon benutzten Stellen des Nicomachus (§ 34) und Apollonius (§ 68. 69). Inmitten dieses Excerptes aus Apollonius findet sich (p. 64, 45—47) die Enthaltsamkeitsprobe erwähnt, deren auch Diodor X 5, 2 und Plutarch de gen. Socr. 15 (IV 85 Tauchn.) gedenken (vgl. auch Floril. Monac. 231 [Mein. Stob. flor. IV 286])[1]. — Es folgt in § 189—194 die erbauliche Geschichte von den Pythagoreern, die von den Söldnern des Dionys verfolgt statt durch ein Bohnenfeld, das ihnen den Weg versperrt, zu laufen, lieber umkommen, und von dem Heldenmuthe des Myllias und der Timycha. Hippobotus und Neanthes, auf die sich Jamblich beruft, hat er natürlich nie in der Hand gehabt: vielmehr folgt er auch hier dem Nicomachus, wie die Uebereinstimmung mit Porphyr. V. P. 61 beweist. Uebrigens hat der erste Theil dieser Erzählung offenbar dem Hermippus zu seiner satirisch gemeinten Fabel vom Ende des Pythagoras (Laert. VIII 40) die Anregung gegeben; auch das hier von Myllias und Timycha berichtete wird gelegentlich auf andere Personen übertragen:

[1] <Dieselbe Selbstprüfung von christlichen Heiligen erzählt: so im conte dévot vom prévot d'Aquilée in Legrand d'Aussy's Fabliaux V p. 109.>

auf Theano von David, schol. Aristot. p. 14a, 30 (welche Stelle Zeller I 271 nachweist), auf 'Pythagoream quandam ex virginibus' von Ambrosius de virgin. II 4. — § 195 ist wieder eigene Arbeit des Jamblichus (vgl. § 132. 112). — In § 196 verrathen schon die einleitenden Worte des Jamblichus: καὶ ταῦτα δὲ (schr. καὶ τάδε) παρέδωκε τοῖς Πυθαγορείοις Πυθαγόρας, ὧν αἴτιος αὐτὸς ἦν in ihrer Aengstlichkeit gerade das, was sie verhüllen sollen: dass nämlich die hier benutzte Quelle des Jamblich nur von den Schülern des P., nicht von ihm
51 selbst das Folgende berichtete; d. h. es beginnt wieder ein Excerpt aus Aristoxenus. Ganz unzweifelhaft wird dies dadurch, dass mitten in der genau zusammenhängenden Darstellung es plötzlich heisst: Σπίνθαρος γοῦν διηγεῖτο πολλάκις περὶ Ἀρχύτου Ταραντίνου κτλ. Es handelt sich offenbar um eine oft wiederholte mündliche Aeusserung des Spintharus. Nun ist Spintharus der Vater des Aristoxenus, und es kann somit gar nicht zweifelhaft sein, dass der Sohn es ist, der jene Aeusserung des Vaters referirt. Solche mündliche Aeusserungen von Pythagoreern und deren Freunden festzuhalten, war ja überhaupt die Aufgabe der Πυθ. ἀποφάσεις des Aristoxenus; die Erinnerungen seines Vaters Spintharus legte derselbe auch seinen boshaften Berichten über das Leben des Sokrates zu Grunde. Dass also wenigstens für jene so oft nacherzählte Anekdote von Archytas (vgl. Val. Max. IV 1 ext. 1. Diodor X 7, 4. Cic. Tusc. IV 36, 78. de rep. I 37 u. s. w.) — die übrigens auch von Sokrates und Plato erzählt wird (s. Mai zu Cic. rep. I 37) <auch vom spartanischen König Charillus (s. Wyttenbach zu Plut. apophth. reg. et imp. p. 189 F Mor. VII p. 342)> — Aristoxenus der Gewährsmann sei, erkannten auch schon Wyttenbach, Bibl. crit. VIII p. 113, Mahne, de Aristox. p. 60, C. Müller, fr. hist. II 276. Aber auch die folgende Geschichte von Clinias (vgl. Chamaeleon b. Ath. XIV 623 F. 624 A: aus Athenäus Aelian v. h. XIV 23) wird ja dem Spintharus in den Mund gelegt (ἔφη p. 67, 10), und ist also aus Aristoxenus entnommen. Demselben gehört aber, wie schon bemerkt, der ganze in sich zusammenhängende Abschnitt von § 196 bis § 198 p. 67, 18 an.

— Mit p. 67, 18: καλὸν δὲ καὶ τὸ πάντα Πυθαγόρᾳ ἀνατιθέναι

beginnt unverkennbar ein neuer Abschnitt; wer anders als Jamblichus könnte in dieser Weise zwei Berichte verbinden, die weiter nichts miteinander gemein haben, als dass sie beide etwas schönes berichten! Die folgende Notiz von den Büchern des Philolaus, die Plato für 100 Minen angekauft habe (= Satyrus bei Laert. III 9), kann denn auch unmöglich aus Aristoxenus stammen; denn das Werk des Philolaus mochte er immerhin schon kennen: dass Plato seinen Timäus aus dem dritten Buche desselben, dem φυσικόν, geschöpft habe, war erst eine absichtliche Lüge des Timon (Gell. III 17), die übrigens doch, trotz Schaarschmidt's Sträuben, die Existenz eines Philolaischen Werkes zur nothwendigen Voraussetzung hat. — Kaum ist aber diese Notiz abgethan, so kehrt Jamblich in § 200 zu Aristoxenus zurück, und schreibt denselben ohne Unterbrechung bis § 213 ab. Das schloss schon zum Theil wenigstens Wyttenbach a. O. p. 113 sehr richtig daraus, dass sich in dieser continuirlich zusammenhängenden Auseinandersetzung eine Anzahl der von Stobäus aus den 52
Ἀποφάσεις des Aristoxenus abgeschriebenen Abschnitte wieder findet. Es stimmen nämlich überein: Jamblichus § 205 und Aristox. b. Stob. flor. 10, 67, Jambl. § 209 und Aristox. ib. 101, 4, Jambl. 211 und der Schluss desselben Fragmentes. Mit Jamblich § 201 vgl. Aristox. b. Stob. 43, 49. — Das Ganze ist eine Reihe nicht eben tiefsinniger, aber höchst vernünftiger Vorschriften über Erziehung, Mässigung der Begierden u. s. w., in sich eng zusammengehörig, und vor Allem, wie Jeder sieht, durchaus von Einem Sinne erfüllt, dessen wesentlichstes Gesetz eine edle Maasshaltung innerhalb wohlbedachter Satzungen ist.

Die Gedanken über Zeugung Jambl. 209—213 kehren in gleicher Reihenfolge und meistens in wörtlich gleichem Ausdrucke in der Schrift des s. g. Ocellus Lucanus de univ. nat. IV 9—14 wieder. Auch hierauf machte schon Wyttenbach aufmerksam <vgl. auch Plut. Moral. VII p. 409 Wytt.>. Da nun gerade inmitten dieser Gedankenreihe (§ 209) sich ein Abschnitt findet, den Stobäus (101, 4) ausdrücklich als Eigenthum des Aristoxenus bezeugt, so kann man dem Schlusse gar nicht ausweichen, dass der Parallelis-

mus zwischen Jamblich und Ocellus darauf beruhe, dass entweder Aristoxenus den Ocellus oder Ocellus den Aristoxenus abgeschrieben habe, da ja Jamblich den Ocellus selbst augenscheinlich nicht benutzt hat. Nach Wyttenbach hätte Aristoxenus den (älteren) Ocellus benutzt; heutzutage wird Niemand zweifeln, dass sich die Sache umgekehrt verhält. Gewiss ist es beachtenswerth, wenn ein so feiner Kenner des Griechischen wie Wyttenbach in der Schreibart des sog. Ocellus ‘eum antiquitatis colorem quem posteriores imitando exprimere non potuerint’ erkennt (p. 119); aber der reine, indess doch durchaus nicht alterthümliche Ausdruck des Pseudoocellus erklärt sich auch bei der Annahme, dass er nicht vor dem ersten Jahrhundert v. Chr. schrieb (s. Zeller, Ph. d. Gr. III 2, 81 f.), ganz einfach daraus, dass er in den ersten drei Capiteln, die von der Ewigkeit der Welt und der Menschen und von dem periodischen Werden und Vergehen ihrer Cultur[1] handeln, peripatetische Autoren, im vierten Capitel die Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις des Aristoxenus kurzweg abschrieb; glücklicher Weise, denn gerade dieses Verfahren giebt dem kleinen Buche einen gewissen Werth. — Uebrigens sind gerade in diesem die Ehe betreffenden Abschnitte die Anklänge an Pla-
53 tonische Gedanken noch auffallender als sonst wohl in den pythagoreischen Moralsätzen des Aristoxenus. Selbst abgesehen von der, beiden wohl mit der damaligen Anschauung der meisten Griechen gemeinsamen, rein körperlichen Auffassung des Verhältnisses der beiden Geschlechter zu einander, stimmen sogar einzelne Vorschriften, wie die bei Jambl. 211 (Ocell. 4, 13), ja der einigermaassen cynische Vergleich der Menschenzeugung mit der Zucht von Pferden, Hunden und Vögeln bei J. 212. 213 (Ocell. 4, 14) so auffallend mit Aeusserungen des Platon überein (s. leg. VI 775 C [vgl. Plut. lib. educ. 3; unbek. Autor bei Porphyr. abstin. III 10 p. 134, 4 ff.]. rep. V 458 A. B)[2], dass man sich des Gedankens kaum erwehrt, es möchten in dem angeblichen Referat des Aristoxenus

[1] c. III § 4. 5. Auch dies ist eine Meinung der Aristotelischen Schule: vgl. Bernays, Theophr. üb. Frömm. p. 44 ff. Rose, Aristot. pseudepigr. p. 35.

[2] <Aehnlich freilich schon Theognis 183 ff.>

doch mancherlei Platonische Reminiscenzen unterlaufen sein; daher sich denn auch die entschiedenen Platonischen Anklänge im Anfang des vierten Capitels des Ocellus (IV 4: vgl. Plat. leg. VIII 838 E; IV 2: vgl. Pl. leg. IV 721 C)[1] so gut mit dem aus Aristoxenus geschöpften Rest vertragen. Gleichwohl würde man ganz gewiss irren, wenn man die Berichte des Aristoxenus in ihrer Gesammtheit als schwächere Abbilder Platonischer Gedanken betrachten wollte. Aristoxenus wenigstens braucht gerade hier noch sorgfältiger als sonst die Vorsicht, immer wieder zu betonen, dass er durchaus nicht in eigener Person rede, sondern nur das ihm — offenbar von Xenophilus, Spintharus u. A. — als die Meinung der Pythagoreer Berichtete wiedergebe. Besonders wolle man beachten, dass er sogar diese seine Pythagoreischen Gewährsmänner nicht kurzweg in eigenem Namen berichten lässt; auch sie erzählen nur von den Meinungen älterer Pythagoreer, obwohl doch — was die Hauptsache bleibt — nie von denen des Pythagoras selbst. So heisst es denn: διαπορεῖν πολλάκις αὐτοὺς ἔφασαν p. 68, 29. ἐπαινεῖσθαι αὐτοὺς ἔφασαν p. 70, 19, und genauer noch p. 68, 43: τοὺς Πυθαγορείους ἔφασαν παρακελεύεσθαι — p. 69, 1 λέγειν ἔφασαν τοὺς ἄνδρας ἐκείνους (vgl. p. 70, 25). Ganz ohne allen Zweifel sind diese umständlichen Wendungen die ursprünglichen; wenn Stobäus (10, 67. 101, 4) statt dessen kurzweg sagt: περὶ ἐπιθυμίας (περὶ γενέσεως) τάδε ἔλεγεν, so ist das eine eigenmächtige Veränderung, sei es des Stobäus selbst, sei es seiner Quelle. Wie wenig Schuld Jamblich an den genaueren Ausdrücken hat, zeigt die von ihm selbst angehängte Schlusscautel p. 71, 3—7: all diese ὑφηγήματα hätten die Pythagoreer angenommen παρ' αὐτοῦ τοῦ Πυθαγόρα. Nur seine unbehülfliche Trägheit verhinderte ihn, eben diese ὑφηγήματα dem Pythagoras selbst in den Mund zu legen.

Der nun folgende Abschnitt von der ἀνδρεία besteht 54
aus drei Theilen, deren erster, § 214, und dritter, § 223—228,

[1] <Solche Platonica wollte natürlich der Verfasser des Ocellus umgekehrt erklärt wissen: daher lässt er den Platon sich vom Archytas den Ocellus schenken. Denn natürlich von ihm sind die hierauf bezüglichen Briefe bei Laert. Diog. VIII 80. 81.>

nichts anderes sind als ein von Jamblich selbst hergestelltes Gemengsel meist früher schon dagewesener Stellen seiner zwei Autoren, in denen er durch gewaltsam plumpe Deutung Aeusserungen der ἀνδρεία der Pythagoreer erkennen will. Bei § 214 springt dies ohnehin in die Augen; § 223—228 sind der Reihe nach folgendermaassen zusammengesetzt: p. 73, 29—38 spielt an auf § 204; p. 73, 38—40 = § 100. 171; p. 73, 40—42 = § 171; p. 73, 42—45 = § 111; p. 73, 46. 47 Zusatz des Jamblich; p. 73, 47—74, 1 = § 196; p. 74, 1—15 = § 68; p. 74, 15—19 = § 223 (A r i s t o x e n u s); p. 74, 19—29 = § 198; p. 74, 27—34 = § 105; p. 74, 34—45 = Porphyr. V. P. 46 (N i c o m a c h u s?); der Rest stammt wohl von Jamblich selbst, wie unter anderm das bei Neuplatonikern sehr beliebte [1], dem Platon (Phaed. 83 D) entlehnte Bild von den παθήματα anzudeuten scheint, welche die Seele an den Leib nageln. Uebrigens ist es zur Beurtheilung des ganzen Verfahrens des Jamblich sehr lehrreich, durch eine Vergleichung sich zu überzeugen, wie er überall durch mehr oder weniger gewaltsame Verdrehungen und absurde Zusätze ängstlich bemüht ist, die bei seinen Gewährsmännern ganz anders gemeinten Aeusserungen und Einrichtungen der Pythagoreer auf ebenso viele Aeusserungen der ἀνδρεία umzudeuten. — Zwischen diesen beiden Abschnitten steht die berüchtigte Schilderung von dem Auftreten des Pythagoras und seines Freundes Abaris vor dem Tyrannen Phalaris § 215—222. Selbst in dem Wust der späteren Pythagoraserzählungen sucht doch dieses Märchen an abgeschmackter Lügenhaftigkeit seines Gleichen, und seine Absurdität tritt um so greller hervor, da die Absicht, in der es erfunden wurde, nämlich ein Ideal des 'Männermuthes vor Königsthronen' aufzustellen, sich auf das Aufdringlichste bemerkbar macht. Schon die Keckheit nun, mit der diese offenbar ganz späte Erfindung auftritt, würde sofort auf A p o l l o n i u s als ihren Urheber rathen lassen. Er hat aber selbst dafür gesorgt, dass man an einem kleinen aber bedeutsamen Zeichen ihn erkennen könne. p. 73, 25. 26 heisst es, Pytha-

[1] S. Jamblich protrept. XIII p. 202 Ksl. Porphyr. de abst. I 31 p. 63. 14. I 38 p. 67, 15 ff. I 57 p. 80, 24 ff.

goras habe den Phalaris gestürzt, δι' αὐτῶν τῶν χρησμῶν τοῦ Ἀπόλλωνος οἷς ἦν αὐτοφυῶς συνηρτημένος ἀπὸ τῆς ἐξ ἀρχῆς γενέσεως. Dass nun Pythagoras von seiner Geburt an mit den 55
Orakeln des Apollo verbunden gewesen sei, weiss kein anderer Autor als Apollonius bei Jamblichus § 5 ff., und es konnte auch Niemand weiter darauf anspielen, da erst Apollonius diese Fabel erfand. Diese Zurückweisung auf eine ältere Lüge beweist also, dass wir auch hier denselben Lügenschmied vor uns haben. Es ist uns ja zudem aus den Reden, die Apollonius den Pythagoras vor den Krotoniaten und die Kyloneer in der Volksversammlung halten lässt, bekannt, dass er für diese rhetorische Art der Darstellung, wie wir sie auch hier antreffen, eine besondere Liebhaberei hatte. Endlich aber wird man nun erst recht verstehen, woher sich die Aehnlichkeit dieser Scene zwischen Pythagoras und Phalaris und dem Auftreten des Apollonius vor Domitian bei Philostratus schreibt, die schon Baur, Ap. u. Chr. p. 216 aufgefallen war. Der aufrichtige Tyrannenhass des Apollonius spiegelt sich einerseits in der wichtigen, gegen die Tyrannen gerichteten Thätigkeit, die er seinem Ideal dem Pythagoras andichtete, andererseits aber eben so sehr in dem lebhaft ausgeschmückten Berichte, den er seinen Getreuen von dem in Wirklichkeit wohl sehr unbedeutenden Verhör vor Domitian gab: dass ihm gerade hier noch mehr als sonst Er selbst und sein Vorbild — 'σοφίας τῆς ἐμῆς πρόγονος' nennt er den Pyth. bei Philostr. IV 16 p. 135, 2 ed. Kayser 1870 — zusammenflossen, begreift sich leicht. Man muss nämlich bedenken, dass der ganze Philostrateische Bericht über jenes Verhör vor Domitian — mit Ausnahme der von Philostratus selbst fabricirten, und so ungeschickt wie möglich angebrachten Rede des Apollonius VIII 7 — von Apollonius selbst stammt, wie Damis ganz ausdrücklich bemerkt hatte, s. Philostr. VII 42. VIII 12 extr. Um die Aehnlichkeit voll zu machen, legt nun gar Apollonius dem Pythagoras gegenüber dem wüthenden Phalaris denselben Gedanken bei, den er selbst vor Domitian geäussert zu haben behauptete, nämlich die Worte des Apollon — auch dies ist bedeutsam — bei Homer (Il. 22, 13): οὐ μέν με κτενέεις ἐπεὶ οὔ τοι μόρσιμός εἰμι: s. Jambl. § 217 extr. Philostr. VIII

5 p. 300, 25 (VIII 7 p. 326, 26). VIII 12 p. 329, 28[1].

Endlich die Abhandlung über die φιλία. § 229. 230 (bis p. 75, 19 ἐγένετο) stimmen mit § 69. 70 vollständig zusammen:
56 nur hat Jamblichus hier seine Quelle noch eine kleine Strecke weiter begleitet, nämlich bis p. 75, 22. Nach einem Verbindungssatze von Jamblich selbst (p. 75, 22—24) folgt ein längeres Excerpt aus Aristoxenus, übereinstimmend mit § 101, bis § 232 p. 75, 49 ἀνεπανόρθωτον. Auch hier folgt Jamblich seiner Quelle etwas weiter als das erste Mal: es ist unzweifelhaft, dass die das Vorhergehende einfach und in gleichem Ton fortsetzenden Sätze bis § 233 p. 76, 12 διαθέσσων ebenfalls dem Aristoxenus angehören; es findet sich denn hier auch das für Aristoxenus charakteristische ἔφασαν p. 76, 5. — Daran schliesst sich die Geschichte von Damon und Phintias, mitsammt dem einleitenden Satze p. 76, 12 ff. aus dem Nicomachus abgeschrieben, obwohl Jamblich nur den von Nic. benutzten Aristoxenus citirt: Aristoxenus und Nicomachus nennt der ehrlichere Porphyrius V. P. 59, der seinerseits die Geschichte ein wenig abkürzt[2]. Porphyrius folgt gewiss auch darin dem Nicomachus, dass er an die Geschichte von Damon und Phintias sogleich die von Myllias und Timycha anschliesst, die Jamblich schon § 189—194 vorweg genommen hat. Dass beide Geschichten hinter einander zum Beleg der gleichen Eigenthümlichkeit der Pythagoreer erzählt wurden, macht auch die grosse Aehnlichkeit der Schlussbemerkung der zweiten mit der Einleitung zur ersten sehr wahrscheinlich: dort heisst es § 194 extr.: οὕτως δυσσυγκάθετοι (so Cobet, de arte

[1] Auch die Vergleichung des Pythagoras mit Herakles bei Jambl. § 222 ist bemerkenswerth: auch Apollonius wurde mit dem Herakles in enge Verbindung gesetzt, und von den Ephesern sogar unter dem Bilde des Ἡρακλῆς Ἀλεξίκακος verehrt (Lactant. V 3): s. Baur p. 103.

[2] Die Geschichte ist bekanntlich mit leichten Variationen sehr oft nacherzählt worden: s. Küster und Kiessling p. 460 sq. (vgl. auch anonym. [im Laurent. 56, 1] bei Westerm. παραδοξογρ. p. 219. 220). Sie erhielt sich auch im Mittelalter lebendig: in den Gesta Romanorum cap. 108 <vgl. dazu Oesterley p. 729> sind die beiden pythagoreischen Freunde seltsamer Weise zu zwei Räubern geworden. <Vgl. Schmidt, Taschenb. d. Romant. p. 225—237 und die arabische Fassung bei Cardonne, mél. de litt. orient. (1770) 1 p. 1—7 (wo Cardonne selbst p. 6 Anm. an die Aehnlichkeit erinnert). S. Gartenlaube 1869 No. 10 p. 151.>

intp. 111. δυσκατάθετοι vulgo. δυσυγκατάθετοι Laur. <δυσσυγκατάθετοι doch wohl richtig: vgl. συγκαταθετέον bei Apoll. de pron. u. a.>) πρὸς τὰς ἐξωτερικὰς φιλίας ἦσαν, εἰ καὶ βασιλικαὶ τυγχάνοιεν, hier, § 233: ἀλλὰ μὴν τεκμήραιτο ἄν τις καὶ περὶ τοῦ μὴ παρέργως αὐτοὺς τὰς ἀλλοτρίας ἐκκλίνειν φιλίας — (ἐξ ὧν Ἀριστόξενός φησιν). Es folgte also bei Nicomachus jene zweite Geschichte, dann aber können sehr wohl die bei Jamblichus § 237—239 erzählten Anekdoten von der Treue der Pythagoreer gefolgt sein, deren ältere Quelle ich nicht nachzuweisen vermag[1]. Es ist mir sogar sehr wahrscheinlich, dass 57
sich daran sodann die weiteren Freundschaftsproben bei Jamblich § 127. 128 schlossen. — § 240 mit seinem Gefasel von θεοκρασία und ἕνωσις πρὸς τὸν θεόν u. s. w. gehört dem Jamblich selbst an.

Die Pythagoreer sind nun in allen Tugenden bewährt erfunden worden, und so geht mit § 241 Jamblich zu den σποράδην διηγήσεις über. Zunächst handelt er von der Sprache der Pythagoreischen Schriftsteller. Ein Jeder habe sich seiner Muttersprache bedient: προσῆλθον δὲ καὶ ξένοι τῇ Πυθαγορείῳ αἱρέσει καὶ (schr. κἀκ) Μεσσαπίων καὶ Λευκανῶν καὶ Πευκετίων καὶ Ῥωμαίων. Diese sonderbare dem Aristoxenus (s. Porph. V. P. 22) nachgeschriebene Behauptung hängt mit dem Vorhergehenden gar nicht zusammen und kann also dafür auch den Aristoxenus nicht verantwortlich machen. — Es folgt ein Excerpt aus einer Exegese des Metrodor, Bruders des Epicharm[2] zu den ‘λόγοι’ seines Vaters: § 241 p. 78, 26 bis § 243

---

[1] Sollte aber nicht wenigstens die Geschichte von Clinias und Prorus Jambl. 239 auf Aristoxenus zurückgehen? <Zweifellos: vgl. Nauck zu Jambl. § 127 p. 92 f.> Von diesem stammen auch andere denselben Clinias betreffende Anekdoten (s. Laert. Diog. IX 40. Jambl. V. P. 198), und eben diese Erzählung von Prorus und Clinias wird bei Diodor X 4 unmittelbar mit der Aristoxenischen von Damon und Phintias verbunden.

[2] Denn die Worte des Jamblichus Μητρόδωρος ὁ Θύρσου τοῦ πατρὸς Ἐπιχάρμου können doch unmöglich anders gedeutet werden als so, wie Lorenz Epich. p. 50 mit Grysar sie deutet: M. Sohn des Thyrsus, des Vaters Epicharms. In den Worten — τῆς ἐκείνου διδασκαλίας τὰ πλείονα πρὸς τὴν ἰατρικὴν μετενέγκας versteht Grysar ganz richtig unter dem ἐκεῖνος den Pythagoras, was Lorenz mit Unrecht verwirft: denn ἐκεῖνος so schlechtweg ist bei Jamblich stets Pythagoras: vgl. z. B. § 122. 143. 174 u. s. w. Auch nannten ja die Pythagorreer den Meister ἐκεῖνος ὁ ἀνήρ: Jambl. § 257. § 88, wo das von Scaliger, Kiessling und Wester-

p. 79. 3. Was hier vom Alter des dorischen Dialects gefabelt wird (vgl. Lobeck, Agl. 722), wäre im Munde eines Autors aus so guter Zeit doch höchst auffällig: dieser angebliche Metrodor verräth sich aber selbst als ungeschickten Fälscher durch sein Citat aus Herodot (§ 242 extr.), dessen Werk ein Bruder des Epicharm unmöglich kennen konnte. 'Ἐν τοῖς Βαβυλωνίων ἱεροῖς' hatte dieser Schwindler die Genealogie des Hellen und seiner Söhne erkundet, die er viel einfacher aus Hesiod kennen lernen konnte, und schliesslich ruft er sogar 'τοὺς πλείους τῶν ἱστορικῶν' zu Zeugen dafür auf, dass Creusa, die Tochter des Erechtheus, drei γενεαί nach Orithyia gelebt habe: während doch seit Hellanicus und Acusilaus feststeht, dass Orithyia eine Schwester der Creusa war. — Hier geht nun offenbar dem Jamblichus der Stoff zu den 'σποράδην διηγήσεις' schon aus: von § 244 bis 247 begnügt er sich damit, schon Gesagtes zu wiederholen. § 244 ist ganz = § 163. —
58 § 245. 246. 247 handeln von dem Abscheu der Pythagoreer gegen den Handel mit Weisheit, wie ihn die Sophisten trieben (vgl. Lysis in § 76), ihre Beschränkung der Lehre auf erprobte Schüler: nicht aus jedem Holze schnitze man ein Hermesbild (vgl. Apulei. apol. p. 54, 11 Kr.). Daher die ἐχερρημοσύνη der Pythagoreer; diejenigen von ihnen, die zuerst von den mathematischen Geheimlehren der Schule etwas verriethen, kamen im Meere um (Hippasus: § 88. Jamblichus in Villoisons anecd. II 216: s. Böckh, Philolaus p. 163). Daher auch die räthselhafte, orakelartige Ausdrucksweise (vgl. § 161). Dies alles sind nur Reminiscenzen an schon früher Dagewesenes. Eingeschoben ist der Satz § 246 p. 79, 32—36, der den sonst ganz leidlichen Zusammenhang unterbricht. Der hier angedeutete Gedanke, dass die Natur zum ζῆν, die παιδεία zum εὖ ζῆν verhelfe, findet sich auch in den Gesetzen des Charondas bei Diodor XII 13, 3 <vgl. Philoxenus Flor. Monac. (Stob. IV p. 286, 4 Mein.)>

Es folgen nun die verschiedenen Erzählungen über die kylonischen Unruhen, von denen wir schon geredet haben. Daran schliessen sich in § 265. 266 jene wunderlichen An-

mann gestrichene 'τοῦ ἀνδρός' durch § 257 und Villoison, an. II 216 geschützt wird.

gaben über die διαδοχαί der Schulhäupter der Pythagoreer; dass dieselben wie das unmittelbar Vorangehende von Apollonius stammen, folgt, wie ich schon oben bemerkt habe, aus den eingeflochtenen chronologischen Behauptungen. Die hier vorgetragenen Nachrichten sind denn auch so durchaus unzuverlässig, wie man es von Apollonius erwarten muss. Schon die kecke Behauptung: πρὸς πάντων ὁμολογεῖται, dass Aristaeus der erste Nachfolger des Pythagoras war, lässt von der Glaubwürdigkeit des Berichterstatters wenig Gutes erwarten: nach Laert. prooem. 15 und VIII 43 <Anon. vit. Pythag. § 2> folgte dem P. vielmehr sein Sohn Telauges. Auf Aristaeus sollen dann gefolgt sein: Mnesarchus, Sohn des Pythagoras, Bulagoras, Gortydas (so Bentley, Br. des Phal. p. 141. γὰρ τύδαν die Hss. Γοργιάδαν Böckh, Phil. 13), dann 'χρόνῳ ὕστερον', also wohl nach einer längeren Unterbrechung, Aresas (identisch mit dem Arkesos, dessen Plutarch d. gen. Socr. 13 gedenkt: s. Böckh p. 7 <Αἰσάρας hält für die richtige Form Meineke, Stob. ecl. II p. CXVIII>); zu diesem sei dann Diodor von Aspendos, der bekannte pythagoreisirende Cyniker gekommen, und in die Schule aufgenommen worden. Die in der Vulgata hier sich anschliessenden Worte: περὶ μὲν Ἡράκλειαν Κλεινίαν κτλ. schweben völlig in der Luft; ein Zusammenhang stellt sich erst heraus, wenn man die schon 1847 von Cobet, de arte interpret. p. 73 bekannt gemachte Ergänzung des codex Laurentianus aufnimmt. Zwischen ἀνδρῶν und περί (p. 85, 8) bietet diese Handschrift nämlich noch Folgendes: οὗτος δὲ εἰς τὴν Ἑλλάδα ἐπανελθὼν διέδωκε τὰς Πυθαγορείους φωνάς. ζηλωτὰς δὲ γράφει γενέσθαι τῶν ἀνδρῶν [περὶ 59
μὲν Ἡράκλειαν Κλεινίαν u. s. w. Die sachlichen Unrichtigkeiten werden damit freilich nicht verbessert. Der 'οὗτος', von dem hier die Rede ist, kann dem Zusammenhang nach nur Diodor, nicht Aresas sein sollen, von dem überdies Plutarch de gen. Socr. 13 ausdrücklich berichtet, dass er nicht nach Hellas gekommen sei. Diodor also soll nach Hellas zurückgekehrt sein und dort die Πυθαγόρειοι φωναί — was auch kein sonderlich klarer Begriff ist — verbreitet haben. Wenn nun derselbe schreibt, dass Clinias, Philolaus, Thearidas (so ist zu schreiben: s. Cobet, Nov. Lect. 39), Eurytus und Archy-

tas in Italien lebten, so konnte ja doch die Beibringung dieser Notiz nur dann einen Zweck haben, wenn Diodor dieser Männer als *zeitgenössischer* Pythagoreer erwähnt hatte. Das ist aber chronologisch höchst bedenklich; denn Diodor von Aspendos lebte, wenn auch nicht gerade, wie man seit Bentley meistens annimmt, unter der Regierung des Ptolemäus Lagi, so doch nicht lange vorher, etwa um 350. Wollte man aber auch die für Apollonius günstigste Interpretation zulassen, und zugeben, dass er behaupten wolle, Diodor habe jene Männer *nicht* als Zeitgenossen, sondern um irgend eines andern Grundes willen erwähnt, so fiele ihm ja immer noch die chronologisch unmögliche Behauptung zur Last, dass Diodor zur Zeit des Aresas nach Italien gekommen sei. Denn nach der durchaus glaubwürdigen Darstellung des Plutarch a. a. O. muss Aresas oder Arkesos etwa 100 Jahre vor Diodor gelebt haben. Wie weit man solchen Widersprüchen gegenüber auch nur der Behauptung des Apollonius, dass er eine *Schrift* des Diodor benutzt habe, Glauben schenken dürfe, mag jeder Einsichtige selbst beurtheilen. Bisher wussten wir von einer schriftstellerischen Thätigkeit dieses Diodor nichts; denn in der Zusammenstellung angeblicher Pythagoreischer Schriftsteller bei Claudius Mamertus de statu animae 2, 7 kann unter dem neben Epaminondas, Archippus u. A. prangenden Diodorus zwar gewiss nur unser Diodor von Aspendus — als der einzige Pythagoreer dieses Namens — verstanden werden, aber mit Recht hält *Röper*, Philol. VII 533 diese ganze Aufzählung nur für 'eine nicht genau zu nehmende Tirade'. — Das Excerpt aus Apollonius schliesst mit einer thörichten Erzählung von Epicharm (vgl. *Lorenz*, Epich. p. 57), und ist also von Anfang bis zum Ende sachlich gleich unbrauchbar.

Den Schluss der Jamblichischen Schrift macht ein Verzeichniss von 218 männlichen und 17 (in unseren Texten nur 16) weiblichen Anhängern des Pythagoras. Die Namen der-
60 selben sind derart geordnet, dass immer die Einer Stadt Angehörigen beisammen stehen; leider ist *innerhalb* dieser Landsmannschaften die Reihenfolge eine ganz zufällige: eine chronologische wäre sehr erwünscht gewesen, eine nach den Anfangsbuchstaben alphabetisch geordnete hätte wenigstens

manche Namen vor Entstellung einigermaassen gesichert. Ueber den inneren Werth dieses Kataloges lässt sich bei dem Mangel andern zu einer Vergleichung genügenden Materials nichts Begründetes sagen. Der Autor ist gänzlich unbekannt: nur darf man wohl, über die klägliche Armuth der Trägheit des θεῖος Ἰάμβλιχος nunmehr hinreichend belehrt, behaupten, dass nicht Jamblich selber sich diese Namensammlung angelegt habe; womit denn wenigstens dem allerschlimmsten Vorurtheil für die Brauchbarkeit derselben gewehrt ist. Uebrigens ist es beachtenswerth, und spricht keineswegs gegen die Glaubwürdigkeit des Verzeichnisses, dass in der Einreihung der einzelnen Pythagoreer unter ihre Heimathorte nicht immer die gangbarste Tradition befolgt ist. So heisst z. B. Brontinus hier ein Metapontiner p. 85, 25 und p. 86, 25 (woselbst auch der gewöhnlichen Ueberlieferung zuwider Theano die Gattin des Brontinus genannt wird): als Krotoniaten kennen ihn Jamblich § 132 und Laertius VIII 42. — Philolaus und Eurytus stehen hier (p. 75, 35) unter den Tarentinern, während Philolaus bei Laertius VIII 84 ein Krotoniate heisst; ein Tarentiner freilich auch bei Aristoxenus ap. Laert. VIII 46. — Hippasus gilt hier für einen Sybariten, sonst entweder für einen Krotoniaten oder für einen Metapontiner: Jambl. V. P. 81. Villois. an. II 216. Laert. VIII 84, Thymaridas für einen Parier, wie § 239; ein Tarentiner heisst er § 145. Hippon wird zu den Samiern gerechnet, mit Aristoxenus bei Censorin. d. d. nat. 5: andere nannten ihn einen Metapontiner. So tritt der Einfluss des Aristoxenus noch mehrfach hervor: vgl. p. 86, 11. 12 mit Jamblich § 251, p. 86, 5. 6 mit Jambl. § 130.

Damit wäre die Untersuchung beendigt. Ihre lästige Umständlichkeit wird sie hoffentlich selbst durch die Aufdeckung der sonderbaren Arbeitsmethode des Jamblichus gerechtfertigt haben; als ihr Resultat liesse sich in Kurzem dieses feststellen: dass Jamblichus in allem wesentlichen nur die Schriften des Apollonius und Nicomachus benutzt habe; durch einen Rest von gesundem Gefühle geleitet, legte er die aus älteren Ueber-

lieferungen mit leidlicher Sorgfalt zusammengestellte Biographie
61 des Nicomachus seiner compilatorischen Arbeit zu Grunde,
und fügte aus dem biographischen Romane des Apollonius nur
hie und da einzelne Abschnitte ein, wo er das Bedürfniss
empfand, die schlichte Darstellung des Nicomachus einmal
durch recht schreiend farbige Episoden zu unterbrechen. Durch
Nicomachus sind uns schätzenswerthe Ueberreste der Schriften
des Pseudoaristoteles, Neanthes, Hippobotus u. A., namentlich
aber des Aristoxenus erhalten worden, und auch wo ein nähe-
rer Nachweis nicht möglich ist, dürfen wir annehmen, an seiner
Hand meistens auf dem festeren Boden altbegründeter Vor-
stellungen von Pythagoras und Pythagoreismus zu wandeln.
Apollonius tummelt sich leichtfüssig unbefangen unter den
kecken Wolkengebilden seiner von allem historischen Zwange
ganz emancipirten Phantasie umher. Man thut am Klügsten,
ihm gar nichts zu glauben, auch nicht in dem für die Pytha-
gorassage überhaupt einzig in Betracht kommenden Sinne, als
ob er ältere Sagen zusammenreihe. Wir haben hier den histo-
rischen Roman in absoluter Souveränetät vor uns. Sonst wagt
er es wohl, die reichverzweigten Motive, die zu den von der
Geschichte einzig verzeichneten Thatmomenten hintrieben, zu
errathen vermöge einer dichterischen Divination, die ja das
innerlich Wahre getreuer erfassen kann als die geschichtliche
Ueberlegung: hier aber bringt er aus sich allein alles hervor,
Motiv und sichtbares Resultat, Charakter und That, die ganze
Individualität seines Helden. Aber auch dieses Verfahren hat
für die forschende Betrachtung vielfach belehrendes Interesse.

XXV.

Zu den Mirabilia des Phlegon*).

(Proclus über Platos Republik. Klearch περὶ ὕπνου. Philagrius. Naumachius.)

Das erste Capitel der Mirabilia des Phlegon enthält 329
die Erzählung von der aus ihrer Grabkammer nächtlich in das Haus ihrer Eltern wiedergekehrten, im Verkehr mit dem Gastfreunde Machates überraschten und alsbald in den Tod zurückgesunkenen Philinnion. Wie bekannt, hat diese Geschichte Goethen den Anlass zu seiner 'Braut von Korinth' gegeben. Wie nun Goethe diese seltsame Geschichte, eine der überall im Volke heimischen Sagen von wiederkehrenden verstorbenen Frauen[1], gänzlich in seinen eignen Geist aufgenommen und neu und wunderbar beseelt wiedergeboren habe, braucht hier nicht im Einzelnen ausgeführt zu werden. Warum aber hat er den Schauplatz des Vorganges nach Korinth verlegt? Die Erzählung des Phlegon, in der einzigen Hs., welche uns dessen Mirabilia erhalten hat, am Anfang verstümmelt, giebt hierzu keinen Anlass: sie nennt den Ort der Handlung überhaupt nicht. Dem Dichter schien vermuthlich Korinth als Sitz einer der ältesten Christengemeinden besonders geeignet, um den von ihm in die Sage hineingelegten Gegensatz der neuen zu der alten Religion deutlicher hervortreten zu lassen. Diese Goethesche Localisirung hat sich aber mit der Geschichte des Phlegon in unserer Phantasie so eng verbunden, dass z. B. Friedländer (Darst. a. d. Sittengesch.

*) <Rhein. Mus. XXXII, 1877, p. 329 ff.>

[1] Mit solchen Sagen stellt die Erzählung des Phlegon zusammen F. Liebrecht in Pfeiffers Germania, N. R. I 165 ff.

Roms III p. 644) den Bericht des Phlegon einen (wie es scheine, an Phlegon selbst gerichteten) 'Brief eines zu der Zeit des Vorfalles in Korinth in officieller Stellung befindlichen
330 Berichterstatters' nennt. Ein Brief ist nun die Erzählung des Phlegon allerdings, wie schon das schliessende 'ἔρρωσο' beweist, und zwar eines Beamten in der von dem Mirakel betroffenen Stadt, gerichtet an einen andern Beamten, welchen der Schreiber auffordert, über den Vorgang an 'den König' zu berichten. Vgl. namentlich p. 62, 19 ff. (ed. O. Keller). Aber der Schauplatz ist Amphipolis am Strymon, der Schreiber Hipparchus, der Adressat des Briefes Arrhidaeus, der Halbbruder Alexanders des Grossen, der 'König' Philipp II. von Macedonien. Ich habe alle diese Dinge bereits angedeutet in meinem Buche über den griech. Roman (Leipzig 1876) p. 391 Anm. 2: sie genauer zu erörtern giebt mir die soeben erschienene, sehr erwünschte Ausgabe des Antigonus, Apollonius, Phlego etc. von Otto Keller (Rerum naturalium Scriptt. gr. minores. Vol. I. L. 1877) Veranlassung.

Die wahre Herkunft der Erzählung des Phlegon liess sich erkennen aus einem vor Jahrhunderten edirten, aber ungebührlich vernachlässigten Berichte, einem wahren apertum opertum, dessen sich, soweit er den Phlegon betrifft, einzig Jacob Bernays (Aristot. über Wirkung der Tragödie p. 199) erinnert zu haben scheint. Dieser Bericht geht auf Proclus, den Neuplatoniker zurück.

Die Abhandlungen des Proclus über die Republik des Plato sind vollständig allein in einer einst im Besitz der Salviati in Florenz befindlichen, dann (wie man annimmt — denn eine directe Aussage Mai's über diesen Punkt habe ich nicht auffinden können —) mit den Hss. der Königin Christine in die Vaticana gekommenen Handschrift, angeblich (Mai Script. vet. nov. coll. II 671) des neunten Jahrhunderts erhalten. Das Genauere berichtet Val. Rose im Hermes II (1867) p. 96—101. Derselbe theilt (p. 99) einen im Laurentianus LXXX 9 erhaltenen Index sämmtlicher Abhandlungen des Proclus zu Plat. Rep. mit. Von den darin aufgezählten Abhandlungen zum zehnten Buche der Republik hat Angelo Mai aus der vaticanischen Hs. veröffentlicht:

1) Einleitung zu sämmtlichen Abhandlungen über den Mythus des 10. Buches (von Er dem Sohne des Armenius), an Marinus adressirt; daran angeschlossen: τίς ἡ πρόθεσις τοῦ μύθου παντός: Class. auctor. I p. XIV—XVIII.

2) πῶς ἡ τῶν παίδων βρῶσις γίνεται ἐκ τοῦ παντός κτλ.: Spicil. Rom. VIII p. 664—712[1].

3) Vermuthlich aus der Abhandlung πόσα δεῖ προληφθῆναι 331 τῶν ψυχικῶν κρίσεων entnommen ist eine Auseinandersetzung darüber: πῶς μὲν γνωρίζουσί τινες (nämlich ψυχαί) ἀλλήλας, πῶς δὲ διαλέγονται καὶ πῶς διαλεγομένων ἀκούουσι καὶ διηγουμένων ἄλλαι ἄλλων: Class. auct. I p. 366—368.

4) Abschluss aller Abhandlungen: ἐπίσκεψις τῶν ὑπ' Ἀριστοτέλους ἐν δευτέρῳ τῶν πολιτικῶν πρὸς τὴν Πλάτωνος πολιτείαν ἀντειρημένων: der Anfang publicirt in Scriptor. veterum nova coll. II 672—675 (vgl. Rose, Hermes II 469.)

Ausserdem hat Mai eine Anzahl einzelner Notizen aus jenen Abhandlungen des Proclus mitgetheilt[2] in seinen An-

[1] Diese weitläufige Abhandlung enthält sehr weniges, was einen Philologen interessiren könnte. Das wichtigste mögen einige früher unbekannte Stücke aus Orphischen Gedichten (p. 696 ff.) sein, welche Preller, Ausgew. Aufs. p. 362 f. behandelt hat. Sonst hebe ich nur eine in § 29 p. 686. 687 mitgetheilte Erzählung hervor, in welcher von einer Unterredung des Neuplatonikers Nestorius mit einer Frau berichtet wird, welche, in einer früheren Geburt mit einem φάσμα in Verkehr stehend, von diesem Erinnerung an ihre sämmtlichen später eintretenden Metempsychosen erhalten hatte, welche sie nun, in völlig buddhistischer Weise, dem Nestorius darlegt (diese Frau ἐν περιόδοις προτέραις ἐν Ἀδασμάστῃ τῆς Ἀττικῆς ἐγεγόνει παιδισκάριον, καπήλοις τισὶν ὑπηρετοῦν. Wie der Name zu corrigiren sei, weiss ich nicht. Vielleicht: ἐν Ἁλαῖς μὲν ἄστει τῆς Ἀττικῆς? Es folgt alsbald ein δέ. Dabei wäre freilich ἄστει auffällig <indessen λέγεται ἄστυ καὶ ὁ δῆμος Steph. Byz. s. ἄστυ — p. 188 E ed. Berk. — mit einem Citat aus Eratosthenes Erigone. Auf gleichen Glauben spielt an Plutarch π. ψυχῆς — VII 9; vgl. VI p. 336 Tauchn. — ὅτι καὶ <τῶν?> πρὸ βιοτῆς ἀναμνήσεις ἱστοροῦνται, οἷα καὶ ἡ τοῦ Μύρωνος: die Person und Geschichte ist mir unbekannt.>

[2] Es sei gestattet, auf einige dieser Notizen, welche nicht hinreichend beachtet zu sein scheinen, hinzuweisen. p. 310: *Heraclides* apud Proclum narrat quendam vivum venantemque (?) regna inferna vidisse. Dergleichen konnte Heraclides Ponticus etwa in seinem Werke περὶ ψυχῆς berichten. — p. 322 werden nach Proclus citirt der berühmte Astronom Callippus und ein mir wenigstens gänzlich unbekannter 'historicus Carpus'; p. 312 Zoroaster, die Platoniker Cronius und Theodorus von Asine. — p. 321: τὸν Πυθαγόραν δι' ἀπορρήτων Ἅιδην τὸν γαλαξίαν καὶ τόπον ψυχῶν ἀποκαλεῖν, ὡς ἐκεῖ συνωθουμένων· διὸ παρά τισιν

merkungen zu Cicero's Büchern de re publica (s. das Verzeichniss p. 349 der ed. Rom. 1822); endlich ein Register der
332 von Proclus citirten Autoren in Script. vet. nova coll. III, Abth. III, p. 216[1].

Aus der allein noch übrigen unter den im Index des cod. Laurent. aufgezählten Abhandlungen: πῶς δεῖ νοεῖν τὸ εἰσιέναι καὶ ἐξιέναι ψυχὴν ἀπὸ σώματος mögen einige der von Mai durch seinen Commentar zu Cic. de re publ. vertheilten Notizen entnommen sein. Grössere Abschnitte aus dieser Abhandlung hatte viel früher aus dem, damals noch in Florenz befindlichen Codex mitgetheilt der englische Theologe Alexander Morus in seinen Notae ad quaedam loca Novi Foederis[2], zu Ev. Joann. XI 39 (p. 19) und zu Act. Apostol. XX 10 (p. 24). An der zuerst genannten Stelle werden einige sagenhafte Beispiele von Wiederbelebung Todtgeglaubter erzählt,

ἔθνεσι γάλα σπένδεσθαι τοῖς θεοῖς τοῖς τῶν ψυχῶν καθάρταις, καὶ τῶν πεσουσῶν (πεσόντων?) εἰς γένεσιν εἶναι γάλα (besser: γάλα εἶναι) τὴν πρώτην τροφήν. Aus gleicher Quelle wie Porphyrius de antro Nymph. 28 <sehr ähnlich auch Macrob. Comm. Somn. Scip. I 12, 3 p. 519 Eyss.>, vgl. Lobeck Aglaoph. 935. (Vergleicht man die dort zusammengestellten Zeugnisse über diesen Glauben und nimmt noch hinzu die Aussage des Jamblichus bei Stob. Ecl. I 41, 39 [vol. I p. 275, 13 ff. Mein. <= I p. 378, 12 W.>], dass Heraclides Ponticus dieselbe Vorstellung gehegt habe, so wird man nicht zweifeln, dass auch Julian in dem bei Suidas s. Ἐμπεδότιμος und s. Ἰουλιανός erhaltenen [angeblich aus den Κρόνια, in denen es sich aber nicht findet, geschöpften] Fragment, in welchem er einer von Empedotimus und Pythagoras und darnach von Heraclides Ponticus, endlich von Jamblichus überlieferten Lehre folgen zu wollen erklärt, eben diese Vorstellung vom Sitz der Seelen in der Milchstrasse meine <vgl. Psyche II^2 p. 94, 1>.)

[1] Auch hierin einiges Merkwürdige, z. B. 'Strattis de fluminibus', offenbar aus den Ποτάμιοι des Strattis. <Oder meint Proclus das sonst wohl nur bei Suidas (p. 225 West.) genannte Buch περὶ ποταμῶν καὶ κρηνῶν καὶ λιμνῶν eines weiter nicht bekannten Στράττις Ὀλύνθιος?>

[2] Bernays (Aristot. üb. W. d. Trag. p. 190) und Rose reden von einer Ausgabe dieser Noten zu Paris 1668. Ich benutze eine frühere Ausgabe, im Anhange zu: Commentaria et disputationes in epistolam D. Pauli ad Hebraeos auctore Lud. Tena. Londini 1661 fol. Die Notae des Morus ('nunc primum editae' heissen sie auf dem Titelblatt) stehen am Schluss des ganzen Bandes, mit besondrer Paginirung. Die Ausg. von 1668 habe ich nicht gesehen, dafür zwei spätere Drucke der Notae: in Joan. Cameronis Myrothecium evangelicum etc. (Salmurii 1677, 4°), wo die Note zu Joh. 11, 39 auf p. 339—341, die zu Act. 20, 10 auf p. 352 f. steht, und in: Observationes selectae in Varia Loca Novi Testamenti, ed. J. A. Fabricius (Hamb. 1712, 8°), in welchen die Notae die zweite Abtheilung bilden.

zuletzt eben jene Sage, aus welcher die Herkunft der Erzählung des Phlegon sich genauer erkennen liess. Es heisst da:

καὶ τὸν κολοφῶνα τούτου (τούτων?) ὑπάρχειν Φιλόναιον (schr. Φιλίννιον) κατὰ τοὺς Φιλίππου βασιλεύσαντος χρόνους, εἶναι δὲ αὐτὴν θυγατέρα Δημοστράτου καὶ Χαριτοῦς τῶν Ἀμφιπολιτῶν, νεόγαμον τελευτήσασαν, ἐγεγάμητο δὲ Κρατερῷ· ταύτην δὲ (schr. δὴ) ἕκτῳ μηνὶ μετὰ τὸν θάνατον ἀναβιῶναι, καὶ τῷ νεανίσκῳ Μαχάτῃ, παρὰ τὸν Δημόστρατον ἀφικομένῳ ἐκ Πέλλης τῆς πατρίδος, λάθρα συνεῖναι διὰ τὸν πρὸς αὐτὸν ἔρωτα, πολλὰς ἐφεξῆς νύκτας, καὶ φωραθεῖσαν αὖθις ἀποθανεῖν, προειποῦσαν κατὰ βούλησιν τῶν ἐπιχθονίων δαιμόνων αὐτῇ ταῦτα πεπρᾶχθαι, καὶ ὁρᾶσθαι πᾶσι νεκρὰν ἐν τῇ πατρῴᾳ προκειμένην οἰκίᾳ, καὶ τὸν πρότερον δεξάμενον αὐτῆς τὸ σῶμα τόπον ἀνορυχθέντα κενὸν ὀφθῆναι τοῖς οἰκεί- 333
οις ἐπ' αὐτὴν ἐλθοῦσι διὰ τὴν ἀπιστίαν τῶν γεγονότων, καὶ ταῦτα δηλοῦν ἐπιστολὰς τὰς μὲν παρ' Ἱππάρχου, τὰς δὲ παρ' Ἀῤῥιδαίου γραφείσας τοὺς τὰ πράγματα τῆς Ἀμφιπόλεως ἐγκεχειρισμένους πρὸς Φίλιππον <Φιλίππου? dann fiele die im Folgenden gerügte Ungenauigkeit fort>.

Vergleicht man diesen Bericht mit der Erzählung des Phlegon, so ergiebt sich eine völlige Gleichheit der Darstellung in allen Hauptpunkten[1]; der Bericht des Proclus lehrt uns Amphipolis als den Schauplatz der Ereignisse, Pella als die Heimath des Machates kennen, und belehrt uns, dass Philinnion vor ihrem Tode bereits mit Krateros (wohl keinem Andern als dem bekannten Feldherrn Alexanders, später dem Gemahl der Amastris, dann der Phila) vermählt gewesen war. Warum kam sie zum Machates? διὰ τὸν πρὸς αὐτὸν ἔρωτα, sagt Proclus: hatte sie ihn etwa bereits im Leben geliebt und war wider Willen mit Krateros vermählt worden? Vermuthlich würde uns hierüber, wäre er erhalten, der Eingang der Erzählung des Phlegon aufklären; denn es ist nicht zu bezweifeln, dass dieser

[1] Denn sehr nebensächlich und aus reiner Flüchtigkeit des Proclus erklärlich sind doch solche Unterschiede wie der, dass bei Phl. p. 61, 14 es heisst: οὐδὲ γὰρ ἐξάμηνος ἐπεγεγόνει τῷ θανάτῳ τῆς ἀνθρώπου; dass bei Proclus das Gespenst πολλὰς ἐφεξῆς νύκτας zu dem Jüngling kommt, während es bei Phl. in der zweiten Nacht überrascht wird und überhaupt nur drei Nächte zu kommen beabsichtigt (vgl. p. 60, 23); dass bei Proclus die οἰκεῖοι zum Grabe der Philinnion gehen, bei Phlegon (p. 61, 11 ff.) vielmehr die Behörden der Stadt. <Vgl. Psyche II^2 p. 363, 2.>

seine Darstellung aus gleicher Quelle geschöpft habe wie der Gewährsmann des Proclus, und dass wir alle ihm fehlenden Einzelheiten aus dem Berichte des Proclus ergänzen dürfen. Diese gemeinsame Quelle nennt nun Proclus ausdrücklich: ‘und dies Alles bezeugen Briefe theils von Hipparch, theils von Arrhidaeus — — gerichtet an Philippus’. Sein Gewährsmann las also mindestens zwei Briefe, deren gemeinsamer Adressat der König Philippus gewesen sein soll. Dieses Letzte lässt eine Vergleichung mit Phlegon als Ungenauigkeit erkennen. Phlegon hat uns, wie bereits bemerkt, einen Brief eines bei dem Ereigniss anwesenden Beamten an einen andern, höheren Beamten erhalten, welchem jener einen weiteren Bericht an den König anheim giebt. Kann man noch zweifeln, dass bei Phlegon uns der Brief des Hipparch an Arrhidaeus mitgetheilt wird, dass einen weiteren, von Arrhidaeus an den König gerichteten Brief Phlegon mitzutheilen über-
334 flüssig fand (was konnte darin auch Neues von Erheblichkeit stehen?), dass aber dem Gewährsmann des Proclus beide Briefe vorlagen und dass Proclus genauer von Einem Briefe des Hipparch an Arrhidaeus und einem zweiten des Arrhidaeus an den König Philipp hätte reden müssen? Den (sonst wohl weiter nicht bekannten) Hipparchus wird man sich als einen Unterbeamten des Arrhidaeus zu denken haben, diesen als Statthalter des Königs[1] in dem eroberten Amphipolis (denn das grammatisch unmögliche τοὺς — — ἐγκεχειρισμένους wird doch wohl in τοῦ — ἐγκεχειρισμένου zu verwandeln sein), zur Zeit aber von dort abwesend.

Ich wüsste nicht, was zur vollen Klarheit der Erkenntniss des Verhältnisses des Phlegon zu seiner Quelle noch vermisst werden könnte. Nur dieses Eine füge ich noch hinzu, dass über den Antheil des Arrhidaeus[2] an dieser unheimlichen

[1] <Antipater Reichsverweser in Macedonien 340 oder 339: Isocr. epist. IV; cf. Blass. Att. Bereds. II 301.>

[2] <Arrhidaeus gewiss nicht der Sohn des König Philipp, der spätere König. sondern wohl jener Ἀῤῥιδαῖος — Ἀῤῥαβαῖος — der die Leiche des Alexander d. Gr. nach Alexandria bringt (vgl. über den Namen Droysen. Hellen. II 1² p. 13 Anm. 2; 206, 1). Oder vielmehr Aridaeus (oder Ardiaeus) der Tyrann bei Plato Rep. X ist gemeint. Wunderlich genug hat auch Plutarchs Thespesius aus Soli zuerst Ἀριδαῖος geheissen: ser. n. vind. 22.>

Geschichte Scharfsinnigere vielleicht einen Aufschluss gewinnen können aus einer andern Stelle des Proclus, bei Mai, Spicil. Rom. VIII p. 688 extr., wo τὰ ἐν ᾅδου δράματα, καὶ μάλιστα τὰ περὶ Ἀριδαῖον (schwerlich ist hier δράματα zu ergänzen) in einem mir völlig unklaren Zusammenhang erwähnt werden.

Es lohnt sich, noch etwas bei den Auszügen des Morus zu verweilen. Morus berichtet, Proclus habe zuerst von Wiedererwachen Scheintodter in seiner eignen Zeit geredet — καθάπερ γε καὶ ἐπὶ τῶν πάλαι γεγονότων ἱστοροῦνται καὶ Ἀριστέας ὁ Προκοννήσιος καὶ Ἑρμόδωρος (vielmehr Ἑρμότιμος <vgl. Psyche II^2 p. 95, 1>) ὁ Κλαζομένιος καὶ Ἐπιμενίδης ὁ Κρής, μετὰ θάνατον ἐν τοῖς ζῶσι γενόμενοι. Die Beispiele sind genau dieselben wie bei Plinius n. h. VII 52, in einer offenbar aus Varro entnommenen Aufzählung von Beispielen solcher Wiederbelebungen. Sodann, sagt Morus, quinque subjecit exempla tanquam certiora, quorum *primum* ex historia *Clearchi* Aristotelis discipuli desumpsit, sequentia *quatuor* ex *Naumachio Epirota.* Aus Klearch und zwar aus dessen Buche περὶ ὕπνου schöpfte Proclus noch eine andre sehr merkwürdige Erzählung, welche Morus zu Act. XX 10 mitgetheilt hat; Bernays (Arist. üb. W. d. Tr. p. 190. 191) zuerst hat dieses Bruchstück des Klearch an's Licht gezogen und lesbar gemacht (vgl. auch Bernays, Theophrast über Frömmigk. p. 187). Jenes andre, ebenfalls aus Klearch entlehnte 'exemplum' hat auch Bernays übergangen. Da man es in den Sammlungen der Bruchstücke des Klearch vergebens suchen würde, so mag es, aus dem entlegenen Buche des Morus, hier ausgezogen werden. Κλεώνυμος ὁ Ἀθηναῖος, φιλήκοος ἀνὴρ τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ λόγων, ἑταίρου τινὸς αὐτοῦ τελευτήσαντος, περιαλγὴς γενόμενος καὶ ἀθυμήσας ἐλιποψύχησέν τε καὶ 335
τεθνάναι δόξας, τρίτης ἡμέρας οὔσης, κατὰ τὸν νόμον προὐτέθη[1]·

[1] Der Ausdruck ist unklar. Wollte Klearch von einem athenischen Gesetze reden, nach welchem der Todte am dritten Tage nach seinem Ableben ausgestellt werden musste? Der athenischen Sitte entspräche ein solches Gesetz gar nicht, diese forderte vielmehr die πρόθεσις der Leiche gleich am ersten Tage nach eingetretenem Tode: vgl. Becker Charikl. III p. 94. — Mai übrigens erwähnt (Script. vet. nova coll. III^3 p. 216) in seinem Verzeichniss der bei Proclus citirten Schriften auch einer 'Lex Atheniensium de mortuis comburendis nonnisi tertio post obitum die': es scheint also, als ob Proclus eines solchen Gesetzes noch ausdrücklich irgendwo gedacht habe. <So von Thespesius, der todt

περιβάλλουσα δ' αὐτὸν ἡ μήτηρ καὶ πανύστατον ἀσπαζομένη τοῦ (add. τε) προσώπου θοἰμάτιον ἀφελοῦσα καὶ καταφιλοῦσα τὸν νεκρόν, ᾔσθετο βραχείας ἀναπνοῆς αὐτῷ τινος ἐγκειμένης. περιχαρῆ δ' αὐτὴν γενομένην ἐπισχεῖν τὴν ταφήν, τὸν δὲ Κλεώνυμον ἀναφέροντα κατὰ μικρὸν ἐγερθῆναι καὶ εἰπεῖν ὅσα τε ἐπειδὴ χωρὶς ἦν καὶ οἷα τοῦ σώματος[1] ἴδοι καὶ ἀκούσειεν· τὴν μὲν οὖν αὐτοῦ ψυχὴν φάναι παρὰ τὸν θάνατον οἷον ἐκ δεσμῶν δόξαι τινῶν ἀφειμένην τοῦ σώματος παραθέντος (sic.)[2] μετέωρον ἀρθῆναι, καὶ ἀρθεῖσαν ὑπὲρ γῆς ἰδεῖν τόπους ἐν αὐτῇ παντοδαποὺς καὶ τοῖς σχήμασι καὶ τοῖς χρώμασι καὶ ῥεύματα ποταμῶν ἀπρόσαπτα[3] ἀνθρώποις· καὶ τέλος ἀφικέσθαι εἴς τινα χῶρον ἱερὸν τῆς Ἑστίας ὃν περιέπειν δαιμονίων δυνάμεις ἐν γυναικείων μορφαῖς ἀπεριηγήτοις[4]. — Diese, sonst wohl nirgends überlieferte Erzählung entnahm Proclus, aller Wahrscheinlichkeit nach, dem Buche des Klearch περὶ ὕπνου[5]. Hier hätten wir denn ein weiteres Beispiel von ekstatischen Visionen zu den übrigen in meinem Buche über den griech. Roman p. 261 aufgezählten.

Die weiterhin folgenden Beispiele entnahm Proclus dem Naumachius: ex Naumachio historico, sagt Morus, qui floruit, inquit, ἐπὶ τῶν ἡμετέρων πάππων. Darnach müsste dieser Naumachius etwa um die Mitte des vierten Jahrhunderts gelebt haben. Proclus gedenkt des Naumachius noch einmal, in den von Mai edirten Excerpten, Spicil. Rom. VIII p. 681. Proclus verwundert sich dort, wie der Platonische Er (Rep. X p. 620) in seiner Vision zugleich die Seelen des Orpheus Aias und anderer Heroen neue Leiber sich wählen sehen könne, da ja
336 doch diese Heroen nicht zu gleicher Zeit früher auf Erden

geschienen hatte: τριταῖος, ἤδη περὶ τὰς ταφὰς αὐτάς, ἀνήνεγκε: Plut. ser. n. vind. 22.> [Zusatz p. 339 a. E.: Die Worte des Klearch lassen sich wohl auch so verstehen: 'die Leiche wurde ausgestellt nach dem Gesetze, und zwar bereits zwei Tage lang.' Dann würde κατὰ τὸν νόμον nur zu προὐτέθη gehören.]

[1] Warum denn nicht: ὅσα τε, ἐπειδὴ χωρὶς ἦν τοῦ σώματος, καὶ οἷα ἴδοι κτλ.?

[2] παραταθέντος? <παρεθέντος corr. Wyttenbach Plut. Moral. VII p. 423. Vgl. Cic. de divin. I § 115 'iacente et paene mortuo corpore'.>

[3] Soll das heissen: unberührt, unbefahren von Menschen? <ἀπρόσιτα?>

[4] Doch wohl: δαιμονίων δυνάμεις γυναικείων ἐν μ. ἀπ.

[5] <Aus Klearch wohl auch Plutarch ser. n. vind. am Ende. Nicht umsonst angeblich stammend Thespesios aus Soli wie auch Klearch. Vgl. Psyche II[2] p. 95 Anm.>

gelebt, die gleichmässig abzuwartende, überdies noch bei keinem von Allen bis zur Zeit des Er verflossene tausendjährige Ruhezeit der Seele also unmöglich für Alle im gleichen Moment abgelaufen und der Augenblick neuer Verkörperung gekommen sein könne. Diese ἀπορία löst er auf seine Art, fügt aber hinzu: δεῖ δὲ μήτε (μηδὲ) τὴν τῶν πρὸ ἡμῶν τινος ἐπιβολὴν ἀποκρύψασθαι· Ναυμάχιον λέγω τὸν Ἠπειρώτην οὗ καὶ πρότερον ἐμνήσθην, τὰς ἱστορίας παρατιθέμενος τῶν ἀναβίωσιν ἐχόντων ἃς ἐκεῖνος ἤθροισεν. Und nun folgt eine eigenthümliche λύσις τῆς προτεθείσης ἀπορίας durch Naumachius. Sollte man nach einer solchen Probe mystischer Speculation den Naumachius für einen platonisirenden Philosophen halten, so wird die Vermuthung anders gelenkt durch eine Notiz des Suidas. Dieser berichtet s. Φιλάγριος: Φιλάγριος Λύκιος ἀπὸ Μάκρης, ὡς εὕρηται παρ' Εὐγενάτορι, ὡς δ' αὐτὸς ἐν τῇ πρὸς Φιλήμονα περὶ ἥπατος ἐσκιρρωμένου ἐπιστολῇ φησιν, ὁ Φιλάγριος εἴη ἂν μᾶλλον Ἠπειρώτης, ἰατρός, μαθητὴς Ναυμαχίου (ναυμάχου ed. Voss.), τοῖς χρόνοις μετὰ Γαληνόν, ἰατρεύσας τὰ πλεῖστα ἐν Θεσσαλονίκῃ κτλ.

Dieser Arzt Philagrius ist nicht ganz unbekannt. Einige Bruchstücke seiner Schriften theilt Chr. Frid. von Matthaei mit in: XXI vet. et claror. medicor. varia opuscula (Mosquae 1808. 4⁰) p. 55—67. In diesen wird allerdings Galen citirt, p. 58: Philagrius lebte also in der That μετὰ Γαληνόν. Andrerseits erwähnt Oribasius einige Recepte des Philagrius (s. Fabricius, B. Gr. XIII p. 364 der alten Ausg. Vgl. auch C. G. Kühn, Additam. ad elenchum medicor. vet. a Fabricio exhibitum, n. XXII [Lips. 1836) p. 3. 4): dieser kann also spätestens in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts gelebt haben. Hören wir nun, dass dieser Philagrius, nach seinem eignen Zeugniss, ein Epirote war, Schüler eines Naumachius, so werden wir wohl mit grosser Wahrscheinlichkeit eben den Naumachius des Proclus, welcher ja gleichfalls ein Epirote war und ein Zeitgenosse des Philagrius, für den Lehrer dieses Arztes halten dürfen[1]. Naumachius wird also

[1] Vielleicht lernte Philagrius bei Naumachius in der Beiden gemeinsamen epirotischen Heimath; vielleicht suchte er aber auch an einer fremden Hochschule den dort lehrenden Landsmann vorzugsweise als

selbst ein Arzt gewesen sein, welcher aber, nach den von
337 Proclus mitgetheilten Proben seiner Schriftstellerei zu urtheilen, zugleich philosophische Studien betrieben haben mag. Eine solche Verbindung von Philosophie und Heilkunde war ja im Alterthum keineswegs ungewöhnlich. Von einem Zeitgenossen des Naumachius, dem Arzte Ionicus, sagt z. B. Eunapius (Vit. Soph. p. 107 Boiss.) in seiner schwülstigen Weise: καὶ πρὸς φιλοσοφίαν ἅπασαν ἔρρωτο καὶ πρὸς θειασμὸν — — ἔμελε δὲ αὐτῷ καὶ ῥητορικῆς ἀκριβείας καὶ λόγων ἁπάντων τέχνης· 'οὐκοῦν οὐδὲ ποιήσεως ἀμύητος ἦν. Und auch dieses letzte Lob wird sich auf unsern Naumachius übertragen lassen. Man kennt die bei Stobaeus (Flor. LXVIII 5; LXXIV 7; XCIII 23) erhaltenen 73 Hexameter eines Naumachius, in denen das jungfräuliche Leben vor Allem empfohlen, sodann aber der Heirathslustigen weise Rathschläge über ihr Verhältniss zu dem zukünftigen Gatten und ihre eigne Lebensführung gegeben werden. In diesem didaktischen Poeten (in dessen Versen wenigstens die Erwähnung des δεύτερος πλοῦς [LXVIII 5. v. 11] einen platonisirenden Klang hat) erkenne ich abermals unsern nunmehr immer deutlicher hervortretenden Naumachius aus Epirus. Jene gar nicht üblen Verse, in denen man ganz mit Unrecht Spuren christlichen Glaubens zu finden gemeint hat, wären somit einer genauer bestimmten Zeit vindicirt, als bisher möglich war. In der That stehen dieselben, wie der Zeit, so auch ihrer rhythmischen und metrischen Gestaltung nach unverkennbar zwischen den Gedichten der nonnischen Schule und denen der unmittelbar vorhergehenden Periode. Von den Künsteleien der Verse des Nonnus und seiner Genossen ist in ihnen noch nichts zu verspüren, auch überwiegt der Dactylus den Spondeus, die Caesur nach dem dritten Trochaeus die Penthemimeres noch nicht so stark wie bei Nonnus und den Nonnianern. Andrerseits wird man, zumal in der gänzlichen Vermeidung der s. g. Attica correptio, einen sehr merklichen Unterschied zwischen diesen Versen und denen des Quintus, des Pseudooppian in den Κυνηγετικά, des Maxi-

Lehrer auf. So hielten sich in Athen die arabischen Studenten an den Araber Diophant, die Anwohner des Pontus an den Armenier Proaeresius, an den Syrer Epiphanius ἡ ἑῴα: Eunap. V. Soph. p. 79 Boiss.

mus, des carmen de viribus herbarum (Haupt Opusc. II 476 ff.) und andrer Poeten des dritten und des beginnenden vierten Jahrhunderts wahrnehmen[1].

Dieser philosophisch gerichtete Arzt Naumachius hatte 338
also eine Sammlung von Beispielen des Wiedererwachens Todtgeglaubter angelegt, aus denen Proclus vier Proben mittheilt. Die erste dieser von Proclus aus Naumachius mitgetheilten Geschichten handelt, nach Morus, von Polycritus. ‘Hunc enim narrat τὸν ἐπιφανέστατον Αἰτωλῶν καὶ Αἰτωλαρχίας τυχόντα καὶ ἀποθανεῖν καὶ ἀναβιῶναι μηνὶ μὲν (?) μετὰ τὸν θάνατον ἐννάτῳ καὶ ἀφικέσθαι εἰς ἐκκλησίαν κοινὴν τῶν Αἰτωλῶν καὶ συμβουλεῦσαι τὰ ἄριστα περὶ ὧν ἐβουλεύοντο· καὶ τούτου εἶναι μάρτυρας Ἱέρωνα τὸν Ἐφέσιον καὶ ἄλλους ἱστορικοὺς Ἀντιγόνῳ τε τῷ βασιλεῖ καὶ ἄλλοις ἑαυτῶν φίλοις ἀποῦσι τὰ συμβάντα γράψαντας. — Leicht erkennt man hier einen flüchtigen Abriss der von Phlegon, Mirab. 2 genauer erzählten Sage. Auch Phlegon nennt als Gewährsmann den (sonst völlig unbekannten, aber mit Unrecht von Meursius in einen nicht bekannteren Ἥρων verwandelten) Hieron aus Ephesus, oder aus Alexandria, wie er hinzufügt. Durch Naumachius erfahren wir, dass Hiero ‘und andere Historiker’ dieses Märchen einem Könige Antigonus ‘und andern fernen Freunden’ durch Briefe mitgetheilt hatten. — Aus diesem doppelten Zusammentreffen des Naumachius mit Phlegon geht hervor, dass jener zwar nicht den Phlegon selbst, dessen Berichte er ja in wesentlichen Punkten vervollständigt — sondern mit dem Phlegon eine gleiche Quelle benutzt hat. Sammlungen wunderbarer ἀναβιώσεις hatten ja Manche angelegt: so der Stoiker Chrysippus, Plutarch in der Schrift περὶ ψυχῆς, in etwas späterer Zeit Numenius der Neupythagoreer[2].

---

[1] Beiläufig einige kritische Bemerkungen. Die sämmtlichen Verse, bei Stobaeus an drei Stellen vertheilt, bilden ein continuum: LXVIII 5—LXXIV 7 v. 1 bis 47 (πορφυρέην); dann XCIII 23, und weiter ohne Lücke LXXIV 7 v. 48 ff. — LXVIII 5 v. 3: βαρύτλητον-φόρτον? — LXXIV 7 v. 17 πρῶτα] wohl πολλά (adverbialisch): erst so wird die Anaphora in v. 18 erträglich, indem sie vollständig wird. — Nach v. 27 (ἀλλ' ἑτέρους —) eine Lücke, auf deren Inhalt sich zurückbezieht v. 28 ὁδὸς ἥδε. — v. 28 διακλῖναι = ablehnen? — v. 30 ὥς. — v. 55 πῶς δ' ἄν, κοῦρα, δύναιο δαήμων φωτὶ φανῆναι.

[2] <ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ ἀφθαρσίας ψυχῆς: Origenes c. Cels. V c. 57 p. 276 Spc. (Thedinga de Numenio philos. Platon., Bonn 1875. p. 68).>

Vgl. Wyttenbach zu Plutarch de sera num. vind. p. 92. Aus einer derartigen Sammlung mochten sowohl Phlegon als Naumachius die beiden gleichen Erzählungen entnehmen. — Proclus theilt sodann noch zwei weitere Berichte des Naumachius von dem Wiederaufleben eines gew. Eurynoos in Nikopolis und eines Rufus aus Philippi in Macedonien, ἀρχιερεύς in Thessalonice, mit. Beide Fälle hatten sich kurz vor der Zeit, in welcher Naumachius schrieb, ereignet. Es folgt bei Proclus die Erzählung des Naumachius von Philinnion. Zuletzt theilt Morus (p. 20) noch eine Notiz des Proclus über Demokrits περὶ τοῦ ᾅδου γράμματα und eine daran geknüpfte Polemik gegen den aus Plutarch bekannten Epikureer Kolotes[1] mit. Die stark corrupten und lückenhaften Worte hat glücklicher als Mullach, Democrit. Abd. op. fragm. p. 117 behandelt Wyttenbach ad Plut. de s. num. vind. p. 90 <s. besonders ten Brink, Philol. XXIX, 1870, p. 606 ff.>

Ich kehre noch einmal zu den Autoren des Phlegon zurück. Niemand wird ja so naiv sein, die Briefe des Hipparch und Arrhidaeus für authentisch zu halten; die in Phlegons
339 zweitem Capitel benutzten Briefe des Hiero und Andrer an Antigonus und andere Freunde werden nicht weniger gefälscht gewesen sein. Das dritte Capitel theilt eine absurde Geschichte, welche im Jahre 191 vor Chr. spielt, mit, unter Berufung auf einen sonst völlig unbekannten und vermuthlich (gleich dem Hiero in cap. 2) rein erfundenen 'Antisthenes, den peripatetischen Philosophen'. Wer Cap. 2 und 3 mit einander vergleicht, wird in diesen innigst mit einander verwandten, gleichmässig durch Verse geschmückten Berichten die Thätigkeit Einer Fabrik nicht verkennen können. Bedenke ich wiederum die Einförmigkeit des Kunstgriffes, mit welcher die in cap. 1 und 2 erzählten seltsamen Fabeln gleichmässig in der Form von Briefen solcher Männer mitgetheilt wurden, die am Schauplatze des Wunders anwesend gewesen sein sollten und

[1] Dessen Polemik gegen den Platonischen Mythus von Er Proclus, wie bereits Cicero, auch sonst mehrfach berücksichtigt hat. Vgl. Mai Class. auct. I p. XVIII zu Cic. de rep. p. 313. <Vgl. Macrob. Comm. Somn. Scip. I 2. 3. 4 (Lucian Philops. 24 ἀντιλεγέτωσαν κτλ. meint wohl namentlich auch Kolotes).>

also für besonders glaubwürdige Zeugen gelten konnten: so scheinen mir auch diese zwei Capitel aus Einer Falschmünzerwerkstätte entlehnt zu sein. Eine Hand also hat alle drei Mirakelgeschichten gestaltet. Vielleicht ist es ein reiner Zufall, dass nicht auch für die Erzählung des Antisthenes in Cap. 3 ein ähnlich ergänzender Bericht wie der des Naumachius über die Erzählung des Hiero in Cap. 2 uns briefliche Einkleidung verbürgt. In den letzten Zeiten der hellenistischen Periode, welchen auch jene drei von Phlegon herübergenommenen Wunderberichte angehören mögen, war zur Einführung erlogener Mittheilungen die briefliche Form vor andern beliebt. Man erinnere sich an die Briefe Alexanders d. Gr. an Olympias über die Offenbarungen des Priesters Leo (vgl. C. Müller, Pseudocallisth. p. XIX Anm. 2; auch Zacher, Pseudocallisth. p. 173); an den bei Strabo (XV p. 702) erwähnten Brief des Kraterus (desselben Kraterus, welchen der Verfasser des Briefes des Hipparch an Arrhidaeus auf eigne Hand, vielleicht in halber Erinnerung an des Kraterus spätere wirkliche Gattin Phila, mit der Philinnion verheirathet hat) an seine Mutter über die Züge Alexanders bis an den Ganges; an den Brief des Dindimus rex Brachmanorum ad Alexandrum Magnum; an den brieflichen Verkehr des Alexander mit dem Gymnosophisten Calanus (Philo Iud. vol. V p. 289 ed. Richter)[1]; und nicht zuletzt an jene fabulosen Berichte von den Zügen Alexanders in die indischen Wunderländer, welche, als Briefe des Königs an Aristoteles und Olympias verkleidet, theils selbständig und einzeln umlaufen, theils, in das Volksbuch des sog. Kallisthenes aufgenommen, dessen buntesten und ältesten Bestandtheil ausmachen.

[1] <Durchweg Briefform haben die Zauberunterweisungen etc. spätgriechischer Zeit. S. Dieterich, Abraxas, Leipzig 1891, p. 161. 162.>

XXVI.

Die treulose Wittwe

Eine chinesische Novelle und ihre Wanderung durch die Weltlitteratur von Eduard Grisebach.
Dritte Auflage. Stuttgart, A. Kröner 1877 *).

---

438 Die Thatsache, dass diese kleine Schrift bereits in dritter Auflage vorliegt, scheint zu beweisen, dass eine hinreichende Anzahl von Käufern und Lesern dieselbe des Kaufens und vielleicht auch des Lesens für werth gehalten haben. Hierin mag denn eine Art von Rechtfertigung ihrer Existenz liegen; im Uebrigen wäre wohl schwer anzugeben, warum und zu wessen wirklichem Nutzen sie eigentlich verfasst und herausgegeben sei. Sie behandelt die Wandlungen jener populären Novelle, deren bekannteste Form die Erzählung des Petron von der 'Matrone von Ephesus' ist. Die Aufgabe war, den ersten Ursprung dieser Novelle zu ergründen, die Bäche und Ströme zu verfolgen, welche, von der Quelle ausgehend, durch die mündlichen Ueberlieferungen und die Litteraturen vieler Völker diesen Novellenstoff getragen haben. Vermehrt nun etwa Herr Grisebach unsere frühere Kenntniss von der Verbreitung dieses Novellenstoffes durch neues Material? weiss er uns die Wege, welche derselbe durch die Völker genommen, lichtvoll vor Augen zu stellen? Keines von Beidem. Er hat zwar eine stattliche Reihe von occidentalischen und orientalischen Versionen der Novelle aufgezählt; aber ohne Ausnahme alle wirklich hierhergehörigen Erzählungen, die er zu nennen weiss, fand man ja längst gesammelt bei Dacier (Exa-

*) <Jen. Litteraturzeitung 1877, Art. 408. p. 438 ff.>

men de l'histoire de la matrone d'Éphèse in Mém. de l'acad. roy. des inscr. et b. l. Paris 1780), A. v. Keller (Li Romans des sept sages p. CLIX—CLXVII; anderes in desselben [mir nicht zugänglicher] Einleitung zum Dyokletianus des Hans von Bühel), Dunlop-Liebrecht (Gesch. d. Prosadichtung p. 41; p. 464 Anm. 88; p. 522) <vgl. auch D'Ancone, il libro dei sette Savi di Roma, Pisa 1864. p. 118>. Wer sich genauer mit diesen Dingen eingelassen hatte, kannte diese Fundorte hinlänglich; einem flüchtiger theilnehmenden Publikum hätte Herr Gr. doch wohl in jedem einzelnen Falle sagen müssen, welchem jener drei Gewährsmänner er die einzelnen Bestandtheile seiner Gelehrsamkeit entliehen habe, während er sie nun nur hie und da, und so namhaft macht, als ob er bei ihnen nur in einzelnen Fällen Anleihen gemacht hätte. Aber freilich hätte er dann auch einfach sagen können: Die einzelnen Versionen der Novelle haben verzeichnet Dacier, Keller, Dunlop und Liebrecht; bei diesen suche man sie auf. Damit hätte denn sein Buch ein unerwünscht schleuniges Ende genommen, ja es wäre wohl gar nicht zur Entwicklung gekommen und in die Welt getreten. Denn die ohne Zweifel höchst sinnreichen und unentbehrlichen Betrachtungen des Herrn Grisebach über Ehebruchsromane (p. 41—55), über Lafontaine und Voltaire (p. 94. 95. 96. 98. 99), über zahlreiche andere merkwürdige Dinge (z. B. p. 74—79. 112—116 u. s. w.) liessen sich mit jedem andern Stoffe ebenso gut verbinden, wie mit der 'treulosen Wittwe'; Herr Gr. brauchte sie der Welt nicht verloren 439
gehen zu lassen und konnte dennoch dieses vorliegende Buch ungeschrieben lassen. Retardiren ist auch eine Kunst; aber wenn ein ganzes Buch nur aus Retardirungen besteht, weise, aber einigermaassen deplacirte Betrachtungen nur unterbricht, um das, was Andere bereits gesagt haben, nochmals breit auszuspinnen, und am Schluss den Leser um nichts klüger entlässt, als er, von der Lectüre jener anderen, in dem Buche ausgenützten Autoren, bereits herankam — das ist ärgerlich. Dass Herr Gr. etwa den eigentlichen Ursprung der Erzählung, den Stammbaum der einzelnen Abkömmlinge der Urerzählung klar und überzeugend aufgezeigt hätte, davon ist vollends gar keine Rede. Er nimmt ohne Weiteres an, dass der Orient

die Heimath dieser Novelle sei: aber eben dies war, damit man es glauben könne, zu beweisen; und Alles, was uns Herr Gr. von dem 'Gemüthe des ersten Volksdichters im Lande der Arja' und 'germanischen Urenkeln' sagt, von Giotto und Fiesole, Teniers, Dürer oder von der 'Einheit der künstlerischen Idee', welche sei 'die Schlange, die sich in den Schwanz beisst', oder von Petron, dessen Geschichte sich im Sande verlaufe, wie der Rhein in Holland — Alles dieses und vieles Aehnliche athmet wohl gewiss Esprit der feinsten Feuilletongattung, aber es trägt nichts zum Beweise der orientalischen Herkunft der fraglichen Novelle bei. — Herr Gr. eröffnet sein Buch mit seiner Uebersetzung einer englischen Uebersetzung der chinesischen Erzählung von der treulosen Wittwe. Das englische Original steht in The Asiatic Journal, Third Series, Vol. I (1843 May—October) p. 607—618. Da Exemplare des Asiatic Journal in Deutschland selten sind, so möchte die Uebersetzung des Herrn Gr. ganz nützlich sein; der nützlichste Theil seines Buches ist sie gewiss. Nur schade, dass die deutsche Uebertragung von argen Flüchtigkeiten, Missverständnissen, auch geschmacklosen Verschönerungen des englischen (von mir genau verglichenen) Originals keineswegs frei ist, und also dieses nicht entbehrlich macht. Seine weitere Untersuchung theilt Herr Gr. in zwei Abschnitte, deren erster die 'Wanderung der Novelle' durch den Orient, der zweite durch den Occident verfolgen soll. Was nun den Orient betrifft, so ist allerdings glaublich genug, dass mit so vielen Fabeln, Parabeln und Novellen auch die Geschichte von der treulosen Wittwe den Chinesen durch buddhistische Missionare aus Indien zugetragen worden ist. Nur so viel behauptete auch Benfey, Pantschat. I 460. Während aber dieser gründlichste Kenner orientalischer Märchen- und Novellendichtung keine indische Darstellung, an die wir diese Geschichte in ihrer Besonderheit anzuschliessen vermöchten, zu kennen eingesteht, hat sich Herr Gr. nicht warnen lassen, sondern schreibt, aus demselben Buche Benfey's, die wohlbekannte Geschichte von der Dhûminî vollständig ab (Weber's Auszug des Daçakumâracaritam kennt er nicht), fügt noch (nach einer überaus naiven Belehrung des Lesers über die Geschichten des Sinda-

bad-Kreises, welche den Stand der Kenntnisse des Herrn Gr. auf dem von ihm bearbeiteten Gebiete überraschend illustrirt) eine Geschichte aus einer arabisch-türkischen Version der vierzig Vesire (s. Keller VII Sages p. CLIX), endlich auch noch eine talmudische Erzählung (vgl. Jolowicz, Poët. Orient. p. 312 f.) hinzu. Warum er sich auf diese drei Erzählungen beschränkt hat, ist aus sachlichen Gründen schwer verständlich: es giebt ja noch Legionen von orientalischen Geschichten über treulose Weiber, welche mit der chines. Novelle von der treulosen Wittwe nicht weniger, aber freilich auch nicht mehr Aehnlichkeit haben, als die drei soeben bezeichneten. Für den Gegenstand des Buches sind diese orientalischen Fabeln vollständigst ἀπροσδιόνυσοι; es bleibt vielmehr dabei: ein indisches Vorbild der chines. Geschichte ist vielleicht vorauszusetzen, aber nicht nachzuweisen. In diesem ersten Abschnitte also konnte Herr Gr. nur einfach auf Benfey, Pantschat. I 460 verweisen; dort ist auf Keller und Dunlop-Liebrecht bereits weiter verwiesen: und so konnte denn schon hier die Arbeit des Herrn Gr. ihr Ziel finden, denn in ihrem letzten Abschnitte bietet sie, wie gesagt, nichts zur Sache Gehöriges dar, das nicht bei Dacier, Keller, Liebrecht-Dunlop zu finden wäre. Einen Versuch, die occidentalischen Versionen als die jüngeren wirklich zu erweisen, hat Herr Gr. nicht gemacht. — Ich bedaure also sagen zu müssen, dass das Buch des Herrn Gr. zu der Gattung der gänzlich überflüssigen Bücher gehört; es ist ein Erzeugniss jenes gaukelnden Dilettantismus, der überhaupt zu nichts auf der Welt gut ist, und den man von dem Gebiete der vergleichenden Märchen- und Novellenforschung um so strenger fern halten sollte, je mehr die eigenthümliche γλυκύτης dieses Studiums unberufene und ungeschulte Liebhaber anlocken mag. Ἔρδοι τις ἣν ἕκαστος εἰδείη τέχνην!

Da nun die Unkenntniss und Unmethode des Herrn Gr. die Angelegenheit um keinen Zoll weiter gebracht, ja nicht einmal die Frage, welche zu beantworten wäre, richtig zu stellen gewusst hat, so mag wenigstens dieses erste Erforderniss einer fruchtbareren Untersuchung nachzuholen nützlich sein. — Wir kennen keine nachweislich ältere Bearbeitung

des Stoffes, als die römischen, welche bei Petron (im 111. und 112. Capitel des uns erhaltenen Bruchstückes seiner Satirae: 'Satyricon' heisst, charakteristisch genug, das Werk noch immer für Herrn Gr. p. 72) und Phaedrus (Anthol. lat. Ries. II p. 272; Phaedr. Appendic. f. XIII, p. 75 f. ed. Luc. Müller 1877) sich finden. Die Fabel des Phaedrus erwähnt Herr Gr. überhaupt nicht: er mag wohl von dem Misstrauen, das man früher den 'Perottinischen' Fabeln des Ph. entgegenbrachte, haben läuten hören; in neuerer Zeit hat man dieses Misstrauen mit Recht modificirt. Petron schrieb in der letzten Zeit der Regierung Nero's, Phaedrus starb doch wohl spätestens im Beginn derselben: seine Version also wird die ältere sein. Sie weicht von der Petronischen in manchen Einzelheiten ab (s. namentlich v. 6; 11, 12; 28 f.), auch darin, dass sie den Schauplatz der Ereignisse nicht nennt. Beide schöpften wohl aus gemeinsamer Quelle, sei es einer römischen oder einer griechischen Erzählung der Zeit, in welcher die für diese Version der Novelle wesentlich bedeutende Form der römischen Bestrafung durch Kreuzigung bereits auch den Griechen bekannt geworden war. — Aus dem Petron nahm dann, wie manches Andere, so auch die Geschichte von der Matrone zu Ephesus Joannes Saresberiensis in seinen Policraticus ('Polycraticus' heisst er bei Herrn Gr.) VIII 11 (nicht VIII 2, wie Herr Gr. aus Keller abschreibt) hinüber: wie er dazu kommt, die Wahrheit der Erzählung auch noch aus Flavianus de vestigiis philosophorum (Flavianus ist für Herrn Gr. p. 80 'ein übrigens ganz unbekannter Autor') zu erhärten, hat Reifferscheid, Rhein. Mus. XVI 22 ff. überzeugend erklärt. Die Geschichte findet sich auch besonders ausgeschrieben in zwei Hss. des 12. und 13. Jahrhunderts, s. Bücheler, Petron. zu p. 136, 15. So blieb sie dem occidentalischen Mittelalter bekannt: aus Petron floss sie hinüber in romanische Volkslitteraturen, und namentlich auch in occidentalische Versionen der Sindabad-Erzählungen, welche um den alt-orientalischen Kern zahlreiche neue Bestandtheile angehäuft hatten. Welche unter diesen occidentalischen Bearbeitungen der Sieben Meister diese Erzählung darbieten, weist Landau's Tabelle (hinter seinem Buche: 'Die Quellen

des Decamerone') Nr. 40 aus: man vergleiche nur noch Mussafia in Ebert's Jahrb. IV p. 173. Die orientalischen Bearbeitungen dieses Kreises, auch die bereits stark erweiterten, 440
kennen die Geschichte nicht: in eine armenische Version (die Landau und Mussafia noch nicht kennen) ist sie erst aus dem Westen eingedrungen: s. Lerch, Orient u. Occident II 373 f. (dort wird auch eine mündlich umlaufende russische Version erwähnt).

Bis hierher sehen wir keinerlei Grund, das 'Gemüth des ersten Volksdichters im Lande der Arja' zu bemühen. Wir sehen nur eine, schwerlich sehr viel ältere Fabel von Phaedrus und Petron wetteifernd ausgebildet, aus dem Petron in mittelalterliche Volksbücher hinübergeleitet. Nun aber tritt uns die chinesische, eigenthümlich umgestaltete Version der Novelle entgegen. Ein indisches Vorbild derselben ist als wahrscheinlich zugegeben, wiewohl ich die Möglichkeit einer directen Verpflanzung aus Europa nach China nicht unbedingt von der Hand weisen möchte. Die Frage nun aber, welche derjenige, der ein ganzes Buch über diese Angelegenheit zu schreiben sich unterfängt, zu beantworten, und nicht nur mit allgemeinen Redensarten zu entscheiden wenigstens versuchen muss, ist diese: war Indien die erste Heimath dieser Novelle, und floss sie von dort aus sowohl nach Westen zu den Römern, als nach Osten zu den Chinesen? oder stammt dieselbe ursprünglich aus dem griechisch-römischen Occident und nahm von dort aus ihren Weg über Indien nach China? Wer sich für die zweite dieser Möglichkeiten entschiede, dürfte sich wenigstens auf den grossen Vorsprung der occidentalischen Versionen in Rücksicht auf das Alter ihrer Entstehung berufen. Warum sollen wir glauben, dass diese wohl ausgebildeten römischen Erzählungen des ersten christlichen Jahrhunderts aus irgend einer indischen Quelle hergeflossen seien, deren einstige Existenz erst noch nachgewiesen werden soll, und welcher ein so hohes Alter zu geben ihr einziger, nicht einmal ganz sicherer Ausfluss, eine chinesische Erzählung ungewissen Alters, uns zu bewegen wahrlich nicht hinreicht? Das Dogma von dem Gange aller Cultur von Osten nach Westen ist längst durchbrochen; im Besonderen sind aesopische

Fabeln zugestandenermaassen, Novellenstoffe in nicht geringer Zahl sehr wahrscheinlich ebenfalls aus Griechenland nach Indien getragen worden. Warum sollte es mit der Novelle von der 'treulosen Wittwe' anders sein? — So könnte man fragen. Wer aber weder richtig zu fragen, noch deutlich und überzeugend zu antworten versteht, der thäte wohl am besten zu schweigen.

XXVII.

Eine griechische Novelle*).

Der codex Laurentianus LVII 30 der mediceischen Bibliothek zu Florenz, eine Papierhandschrift in klein Octavo, enthält, von Einer Hand des 15. oder 16. Jahrhunderts geschrieben 1) den Στεφανίτης καὶ Ἰχνηλάτης des Simeon Seth, 2) drei schwankartige Novellen, 3) zwei vitae Aesopi, 4) eine Anzahl aesopischer Fabeln. Genaueres bei Bandini (cod. Graec. II p. 382—384). Von jenen drei Novellen ist die dritte, unter dem Titel: Κλέπτης καὶ πανδοχεύς, in die Sammlungen aesopischer Fabeln von del Furia (N. 423), Koraïs (425) und Halm (196) aufgenommen. Ihr Inhalt zeigt übrigens die nächste Verwandtschaft mit der novella 212 des Franco Sacchetti. Die erste der drei Novellen steht auf einem zerrissenen Blatte (fol. 79 a/b): sie beginnt damit, dass ein Mann seinen Sohn erst Grammatik, dann Rhetorik habe lernen lassen. Weiteres

628

*) <Rhein. Mus. XXXI, 1876, p. 628 ff. Dazu Nachtrag XXXII, 1877, p. 327: Die von mir im 31. Bande dieser Zeitschrift, p. 628 ff. veröffentlichte Novelle des cod. Laurent. LVII 30 war bereits, unter einer Anzahl aesopischer Fabeln, abgedruckt in einer kleinen Schrift, durch welche ‚Illustri Gymnasio regio quod est ad aedem cathedralem Halberstadii ducentos annos feliciter transactos a. d. IX. Kal. Oct. a. MDCCCLXXV rite celebranti — congratulantur — coenobii beatae virgini sacri paedagogiique praepositus conventuales collegae (Magdeburgi, typis expressum C. Friesii)'. Ich verdanke die Kenntniss dieses Schriftchens der gütigen Zusendung seines Verfassers, A. Eberhard; ich hoffe aber, dass man jene Novelle nicht ungern an einer allgemeiner zugänglichen Stelle wiederabgedruckt sehen wird, zumal da sie, wie ich denke, erst durch die von mir nachgewiesenen Parallelen in französischen Erzählungen für die Erforscher der vergleichenden Märchen- und Novellenkunde einiges Interesse gewonnen hat.>

konnte ich nicht entziffern. Die zweite Novelle endlich (welche fol. 80 a füllt) ist — soviel ich wenigstens habe in Erfahrung bringen können — noch nicht veröffentlicht. Sie lautet also:

Ἄνθρωπος ἀπερχόμενος πρός τινα γυναῖκα ἐν νυκτὶ ἐμοίχευεν αὐτήν. δεδώκει δὲ αὐτῇ σημεῖον τοῦ νοεῖν αὐτόν, ὅταν ἐλθὼν ἔξωθεν τῆς θύρας (θηρὸς cod.) ὑλακτήσῃ ὥσπερ μικρὸν κυνάριον ἀνοίγειν αὐτῷ τὴν θύραν (θήρα cd.). ἐποίει δὲ τοῦτο καθ' ἑκάστην[1]. ἕτερος δέ τις θεασάμενος αὐτὸν βαδίζοντα καθ' ἑσπέραν παρ' ἐκείνην τὴν ὁδὸν καὶ τὴν πανουργίαν αὐτοῦ νοήσας, μιᾷ τῶν νυκτῶν ἠκολούθει αὐτὸν[2] μακρόθεν κρυφίως. ὁ δὲ μοιχὸς μηδὲν ὑποπτεύων, ἐλθὼν παρὰ τὴν θύραν (θήρα cd.) ἐποίει κατὰ τὸ συνῆθες. ὁ δὲ ἀκολουθῶν θεασάμενος πάντα ἀνεχώρησε πρὸς τὸν οἶκον αὐτοῦ. τῇ δὲ ἐρχομένῃ νυκτὶ ἀναστὰς αὐτὸς πρῶτος ἀπῆλθε πρὸς
629 τὴν μοιχευομένην γυναῖκα καὶ ὑλακτήσας[3] ὥσπερ κυνάριον, ἐκείνη, θαρροῦσα ὅτι ὁ μοιχὸς αὐτῆς ἐστιν, ἔσβεσε τὴν λυχνίαν ἵνα μή τις θεάσηται αὐτὸν καὶ ἤνοιξε τὴν θύραν (θύρα cd.)· ὁ δὲ εἰσελθὼν συνεγένετο αὐτῇ. μετ' ὀλίγον δὲ ἦλθε καὶ ὁ πρῶτος μοιχὸς αὐτῆς καὶ ὑλάκτει ἔξωθεν κατὰ τὸ εἰωθὸς ὥσπερ κυνάριον. ὁ δὲ ἔνδοθεν ἱστάμενος, νοήσας τὸν ἔξωθεν ὑλακτοῦντα ὥσπερ κυνάριον, αὐτὸς σταθεὶς (sic. <cf. Epigr. Kaibel 185, 1 [CIG. 1907]>) ἔσωθεν τῆς οἰκίας ὑλάκτει ἰσχυρᾷ τῇ φωνῇ ὡς μεγαλώτατος κύων. ὁ δὲ ἔξωθεν, νοήσας, ὡς μείζων αὐτοῦ ὑπάρχει ὁ ἔνδοθεν, ἀνεχώρησεν.

Ueber Alter und Herkunft dieser Geschichte weiss ich nichts Begründetes zu sagen. Ihr Inhalt zeigt einige Aehnlichkeit mit einer Erzählung, welche in Kalilah und Dimnah und dessen Uebersetzungen und Ausflüssen sich findet. 'Ein Maler bedient sich, wenn er seine Geliebte besuchen will, eines

[1] Καθ' ἑκάστην, mit Auslassung des, den Zeitabschnitt angebenden Substantivs: vgl. Gregor. Corinth. p. 33 sq. Sch. <μετὰ μίαν (scil. ἡμέραν) Laert. Diog. I 118; παρὰ μίαν (scil. ἡμέραν) vita Aristotelis Marciana p. 59 R. (Sprüchwort).>

[2] ἀκολουθεῖν c. Accus: vgl. Lobeck Phryn. p. 354 not.

[3] ὑλακτήσας — ἐκείνη —: Nominat. absol. statt des Genit. absol. Vgl. Rhein. Mus. 1870 p. 558. (Oft namentlich bei Aelian: z. B. Var. hist. X 18 p. 112, 13 Hercher; XII 1 p. 117, 23 ff., XII 47 p. 136, 11 ff. u. s. w.) <Das sogenannte σχῆμα κατ' ἀνθυπαλλαγήν, welches dem χαρακτὴρ μεγαλοπρεπής angemessen sein sollte: Demetrius de eloc. § 60 p. 276 Sp. So oft auch spätere Lateiner; vgl. Halm zu Victor Vitensis p. 87, 5: participia absoluta.>

bestimmten Mantels als Zeichen für sie. Diesen Mantel weiss sich der Diener der Frau zu verschaffen und spielt die Rolle des Malers bei ihr. Der Maler kommt sogleich nach ihm, wodurch der Betrug entdeckt wird.' Benfey, Pantschatantra I 299. 300. Zu den dort aufgezählten Versionen dieser Erzählung mag man übrigens die im Στεφανίτης καὶ Ἰχνηλάτης erhaltene hinzufügen; denn auch in dieser Uebersetzung des Kalilah und Dimnah findet sich dieselbe, zwar nicht in Starks lückenhaftem Texte, aber in unserm cod. Laur. LVII 30 (dessen Ueberlieferung des Στεφ. καὶ Ἰχν. sich auch sonst auszeichnet: vgl. Benfey in Bickells Kalilag und Damnag p. CXVI ff.): s. Emilio Teza in Orient und Occident II 714. Die Geschichte steht auch in einer Auswahl aus den Erzählungen des Στεφ. καὶ Ἰχν. in cod. Vatican. graec. 949 (chartac. saec. 15) fol. 128 a. Von den bei Benfey angeführten ähnlichen Erzählungen konnte ich nur die Minderzahl nachsehen (vgl. noch Bandello nov. I 16; auch die vierte der novelle del Bargagli [Novellieri, erschienen bei Borghi e Comp., Firenze 1833, p. 1242 ff.]).

In der drastischeren Form, welche sie im Laurentianus zeigt, scheint die Novelle vorzüglich nach Frankreich übertragen worden zu sein. In einer Erzählung der Cent nouvelles nouvelles (N. 31) wird berichtet, wie statt des erwarteten Galans ein Andrer sich bei einer Dame einzuschleichen wusste: als nun der Richtige nachkommt, b e l l t der Andre drinnen wie ein Hund (ed. Cologne 1701, vol. I p. 266: l'escuier — — commença à glappir contrefaisant le chien tres fierement etc.). Das Bellen ist hier ganz unmotivirt und sinnlos; offenbar ist dieser Zug aus einer der Novelle im Laurentianus genauer entsprechenden Erzählung, welche der Verfasser der cent. nouv. nouv. nur halb im Gedächtniss hatte, gedankenlos wiederholt. Eine solche Erzählung muss auch dem Verfasser einer andern französischen Schwanksammlung vorgelegen haben, in welcher ich unsre Novelle viel getreuer wiedergegeben finde. In den 'Nouvelles recréations et joyeux devis de Bonauanture des 630
Periers, varlet de chambre de la Royne de Nauarre' (oft abgedruckt; mir vorliegend in der Ausg. à Rouen 1615, 12°) findet sich (p. 247—250) eine Erzählung 'd' une dame d' Orleans, qui aimoit un Escolier qui faisoit le petit chien à sa

porte: et du grand chien qui chassa le petit'. Die Vorgänge sind dieselben wie in der Novelle im Laur.: und als nun der ursprüngliche Liebhaber (Clairet genannt) ankommt, und vor dem Hause, nach Verabredung und Gewohnheit, bellt, tritt der listig Eingedrungene an's Fenster, und — ainsi que Clairet faisoit encores hap, hap, il va respondre en un abboy de ces clabaux de village: hop, hop, hop. Quand Clairet entendit ceste voix: ha, ha, dit-il, par le corps bleu, c'est la raison que le grand chien chasse le petit. Womit er abzieht. Man sieht, die Uebereinstimmung mit unsrer Novelle ist vollständig. Uebrigens ist die Erzählung des Bon. Desperiers wörtlich aufgenommen in: Delices de Verboquet le Genereux (liure tres-utile et necessaire pour resiouyr les esprits melancoliques. ce uendent au logis de l' autheur [s. l.] 1623 12°) p. 144—151. Desperiers benutzte vermuthlich ein Fabliau, welches (ob direct aus der griechischen Erzählung, oder etwa aus orientalischer Quelle schöpfend?) diesen Schwank vor Langem in Frankreich eingebürgert haben mochte. Ob etwa ein solches Fabliau wirklich bekannt und herausgegeben ist. weiss ich nicht zu sagen.

XXVIII.

Sardinische Sage von den Neunschläfern*).

Ueber die Sage vom Schlafe des Epimenides und ihre 157
Verwandtschaft mit ähnlichen Legenden habe ich im Rhein. Mus. 33, 209 <oben I 166> f. einige Bemerkungen gemacht[1]. Damals war mir eine sehr merkwürdige Sage unbekannt, welche freilich auch von den Mythologen, so viel ich ihrer kenne, völlig unbeachtet gelassen ist. Es verlohnt sich aber, die Aufmerksamkeit auf diese antike Parallele zu der christlichen Legende von den Siebenschläfern zu lenken.

Aristoteles sagt, phys. ausc. IV 11 p. 218 b, 21: ὅταν μηδὲν αὐτοὶ μεταβάλλωμεν τὴν διάνοιαν ἢ λάθωμεν μεταβάλλοντες, οὐ δοκεῖ ἡμῖν γεγονέναι χρόνος, καθάπερ οὐδὲ τοῖς ἐν Σαρδοῖ μυθολογουμένοις καθεύδειν παρὰ τοῖς ἥρωσιν ὅταν ἐγερθῶσιν· συνάπτουσι γὰρ τὸ πρότερον νῦν τῷ ὕστερον νῦν καὶ ἓν ποιοῦσιν, ἐξαιροῦντες διὰ τὴν ἀναισθησίαν τὸ μεταξύ.

Zu dieser Stelle bemerkt Philoponus (excerpirt bei Brandis Schol. Arist. 388 b, 4): ἐλέγοντό τινες ἀῤῥωστοῦντες ἀπιέναι πρὸς τοὺς ἥρωας ἐν Σαρδοῖ καὶ θεραπεύεσθαι, ἀπιόντας δὲ κοιμᾶσθαι ἐφεξῆς δύο ἡμέρας, εἶτα ἐξυπνιζομένους νομίζειν, ἐκείνην εἶναι τὴν ὥραν καθ' ἣν ἐπέστησαν τοῖς ἥρωσιν.

Dieser Interpret denkt also an eine Sitte der Incubation auf Sardinien; dass er einer bestimmten Nachricht folgt (nicht

*) <Rhein. Mus. XXXV, 1880, p. 157 ff.>

[1] Vgl. auch Kazwini's Kosmogr. übers. v. Ethé I 329. — Von Märchen über Epimenides konnte noch die wunderliche Sage erwähnt werden, auf welche Jamblich. V. Pyth. 222 hindeutet: wie Ep. Feinde, die ihm ans Leben wollen, nach Anrufung der Erinyen, zwingt, sich (vermuthlich in zauberischer Bethörung) unter einander umzubringen.

etwa bloss autoschediastisch seinen Bericht aus den Worten des Arist. herausspinnt), scheint die ausdrückliche Angabe, dass der Tempelschlaf zwei Tage gedauert habe, zu verbürgen. An welche 'Heroen auf Sardo' nun freilich zu denken sei,
158 lehrt uns dieser Bericht nicht: es wäre sogar möglich, dass Philoponus ganz im Allgemeinen an Verstorbene gedacht hätte, welche ja 'wenn man sie in höherer Verklärung denkt'[1], häufig ἥρωες genannt werden. Man könnte dann an Schlafen in den σήματα τῶν προγόνων denken, wie es von den Nasamonen Herodot IV 172 berichtet (vgl. Welcker, Kl. Schr. III 90).

Weiter führt der Commentar des Simplicius zu der Stelle des Aristoteles (fol. 167 a, ed. Venet. 1526; unvollständig mitgetheilt bei Brandis p. 388 a). Dort heisst es: ἐννέα γὰρ τῶν Ἡρακλεῖ γεγονότων παίδων ἐκ τῶν Θεστίου τοῦ Θεσπιέως θυγατέρων ἐν Σαρδοῖ τελευτησάντων, ἔλεγον ἕως Ἀριστοτέλους, τάχα δὲ καὶ Ἀλεξάνδρου τοῦ ἐξηγητοῦ τῶν Ἀριστοτέλους ἄσηπτά τε καὶ ὁλόκληρα διαμένειν τὰ σώματα καὶ φαντασίαν καθευδόντων παρεχόμενα. καὶ οἱ μὲν ἐν Σαρδοῖ ἥρωες οὗτοι. παρὰ τούτοις δὲ ὀνείρων ἕνεκεν ἢ ἄλλης τινὸς χρείας, εἰκὸς ἦν συμβολικῶς (? <cf. aber Galen. XVII A, 914. 931>) τινας μακροτέρους καθεύδειν ὕπνους (der Rest gehört nicht hierher). Hier hätten wir eine genauere Auskunft über die Heroën auf Sardo, und zwar durch keinen Geringeren uns vermittelt als Alexander von Aphrodisias: denn es liegt ja auf der Hand, dass die Worte des S.: τάχα δὲ καὶ Ἀλεξάνδρου κτλ. andeuten sollen, dass Alexander, dem er also auch hier, wie so vielfach, gefolgt ist, im Präsens von der Unversehrtheit jener Heroënleichen geredet hatte, vielleicht gar mit einem Zusatze wie: μέχρι τοῦ νῦν.

Die von Alexander berichtete Sage liess also die Söhne des Herakles und der Töchter des Thestius (oder Thespius) unverwest, Schlummernden gleich, in Sardinien (vermuthlich in irgend einem Heiligthum, einer heiligen Höhle) liegen. Dass Iolaus und die Thestiaden auf Sardinien, welches sie nach bekannter Sage colonisirten <cf. auch schol. Dionys. perieg. 458 (Geogr. II p. 449 a)>, auch gestorben und begraben seien.

---

[1] Lehrs, Popul. Aufs. [2] p. 344. Für diesen Unterschied von ἥρως und νεκρός schlechtweg sehr bezeichnend Epigr. Kaibel 433: ὕπνος ἔχει σε μάκαρ — — καὶ ζῇς ὡς ἥρως καὶ νέκυς οὐκ ἐγένου.

scheint die gewöhnliche Annahme gewesen zu sein: vgl. Pausan. IX 23, 1. Schol. Pindar. Nem. IV 32. — Diodor freilich (V 15) lässt die Thestiaden von Sardinien nach Kyme weiterziehen (vgl. Festus s. Romam p. 266). Auffallend ist in der Angabe des Alexander, dass die Zahl jener Heroën auf neun beschränkt ist. Gewöhnlich heisst es, dass von den 50 Thestiaden nur 10 in Griechenland zurückgeblieben seien (Apollodor II 7, 6, 2; bei Diodor IV 29 ist wohl zu corrigiren: s. Wesseling). Eine vereinigte Schaar von 40 Heroën in Zauberschlaf versunken sich zu denken wäre freilich eine fast 159
lächerliche Vorstellung; durch welche Combination ihre Zahl gerade auf neun beschränkt wurde, mag dahingestellt bleiben. Hat die Sage nur neun Thestiaden von dem Zuge nach Kyme zurückbleiben lassen? oder sollen gleich anfangs gar nicht mehr nach Sardinien gekommen sein? Nach Strabo V p. 225 kommt in der That Iolaus nach Sardinien ἄγων τῶν παίδων τινὰς τοῦ Ἡρακλέους: womit doch schwerlich eine Schaar von 40 gemeint ist. Oder darf man etwa die Gesammtheit von zwölf Thestiaden, von denen Hygin fab. 162 redet, um die drei verringert denken, welche in Theben zurückgelassen wurden (Apollodor l. l.), so dass überhaupt nur neun übrig blieben?

Die Sage von ihrem ewigen Schlafe erinnert nicht so sehr an die Märchen vom Schlafe des Epimenides, vom ewigen Schlafe des Endymion[1], als an die nordischen Sagen von 'bergentrückten Helden', die in der Tiefe der Berge in einem halben oder ganzen Schlafe sitzen: wie Karl der Grosse, Friedrich Barbarossa, Holger Danske, König Arthur u. s. w. Die Stifter des (angeblichen) hellenischen Reiches auf Sardinien liegen in Schlaf gebannt, wie z. B. in einer Felskluft am Vierwaldstättersee die drei Stifter des Schweizerbundes schlafend

[1] Den Endymion liebt Hypnos, darum schläft er ununterbrochen: Diogenian. Vindob. cent. II 48 (Paroemiogr. II p. 25), Licymnius f. 3. Wenn Meineke Com. III p. 213 den Vers aus dem Γανυμήδης des Eubulus bei Athen. VI 248 C richtig deutet, so würde hier Hypnos auch zum Liebhaber des Ganymedes gemacht. Dann würde man wohl auch für diesen eine ähnliche Sage, wie die vom Schlafe des Endymion ist, annehmen müssen. Dass Gan. und Endymion gelegentlich die Rollen wechseln, zeigt sich ja daran, dass nach den Eöen Endymion, wie sonst Ganymed, von Zeus in den Himmei erhoben wird: Schol. Ap. Rhod. IV 57.

liegen (Grimm, D. Mythol.[4] p. 797). Dass die Vorstellung einer solchen 'Entrückung' grosser Helden und Könige dem Alterthum keineswegs fremd war, zeigen ja die Sagen von Nero, von Alexander dem Grossen, dass sie nicht gestorben seien, sondern wiederkehren werden; ja auch die Helden, die auf den Inseln der Seligen wohnen, sind eigentlich lebend entrückt[1], so gut wie Achill auf Leuke. Am nächsten kommt jedenfalls unserer Sage die Erzählung des Plutarch (de def. orac. 18; de fac. in o. l. 26) von Kronos, der auf einer Insel
160 westlich von Britannien schlafend liege: eine Erzählung, an deren Herkunft von brittischer Volkssage man immerhin glauben mag (vgl. Grimm, D. Myth.[4] p. 694 ff.), ohne doch die noch viel deutlichere Anlehnung an eigentlich griechischen Glauben zu verkennen.

Die ἥρωες des Aristoteles wird Alexander richtig gedeutet haben. Aber an Incubation im Heiligthum dieser Heroën kann Aristoteles nicht gedacht haben; seine Worte: τοῖς μυθολογουμένοις καθεύδειν παρὰ τοῖς ἥρωσιν zeigen deutlich, dass dieser 'Schlaf bei den Heroën' selbst nur auf sagenhaftem Berichte beruhte. Man könnte sich vorstellen, dass auf Sardinien die Sage ging, einzelnen Menschen sei es geglückt, zu dem Aufenthaltsorte jener entrückten Thestiaden (doch wohl in einer Berghöhle) vorzudringen; wo denn auch sie in langen Schlaf gesunken seien, aus welchem erwachend sie zu ihrem Erstaunen eine lange Zeit verflossen fanden, deren Verlauf sie doch nicht gespürt hatten. So dringen ja in vielen nordischen Sagen und Märchen einzelne Menschen zu den entrückten Helden und Göttern vor, finden den Weg in den Berg zu den Erdmännchen, oder, wie Tannhäuser, zu Frau Venus; und sehr häufig kommt der also Begünstigte nach Ablauf langer Jahre erst wieder an die Oberwelt, da er doch nur allerkürzeste Zeit drunten gewesen zu sein meinte[2]. 'Ein Jahr war ihnen ein' Stundi', wie es in einem Tannhäuserlied

[1] Ganz deutlich redet das athenische Skolion: φίλταθ' Ἁρμόδι' οὔ τί που τέθνηκας, νήσοις δ' ἐν μακάρων σέ φασιν εἶναι κτλ. <Mehr in der 'Psyche'.>

[2] Vgl. die bei Schambach und Müller, Niedersächsische Sagen und Märchen p. 397 angezogenen Sagenbeispiele; auch Stöber, Sagen des Elsasses N. 16 u. s. w.

heisst (Uhland, Volkslieder p. 770).

Seltsam ist nur, dass jene Leute, von denen die Sage auf Sardinien erzählte, bei den Heroën geschlafen haben sollten. Dieser Zug begegnet sonst in verwandten Sagen selten[1]; aber gerade hierin berührt sich die sardinische Fabel mit dem Märchen vom Schlafe des Epimenides. Nun ist aber in der Sage vom Epimenides eben dieser lange Höhlenschlaf nicht ohne Weiteres verständlich. Kundige werden leicht zugeben, dass das Märchen vom schlafenden Hirtenknaben ursprünglich für sich existirt haben werde[2], und erst nachträglich sich an die Person des fabelhaften Epimenides geheftet habe. Warum 161
aber heftete es sich gerade an diesen alten Sühnpriester, Wahr-

[1] Eher sollen die in die Bergestiefe verirrten Menschen dort schlafende Unterirdische aus ihrem Zauberschlaf durch einen Kuss erwecken wie z. B. bei Rochholz, Schweizersagen I 235.

[2] Wie sich denn das Märchen vom langen Höhlenschlaf, nur von einem armen Hirtenknaben erzählt, mehrfach selbständig vorfindet: in grösster Aehnlichkeit, selbst in Einzelheiten, mit Theopomps Erzählung vom Schlafe des Epimenides (Laert. Diog. I 109), z. B. in einer Kyffhäusersage: bei Bechstein, Thüring. Sagen IV p. 29 ff. (= Bechstein, Deutsche Sagen p. 365 <cf. auch Grimm's D. Sagen N. 151. I p. 225)>. Ich möchte übrigens doch nicht verbürgen, dass nicht auf die Ausbildung jener Sage einige Kenntniss von der Geschichte des Epimenides Einfluss gehabt habe. Ausser gar manchen anderen fremden Ingredienzen, welche unsern einheimischen Sagen- und Märchenschatz zu würzen gedient haben, darf man, bei unserm ja keineswegs analphabeten Volke, auch mancherlei durch den Druck verbreitete Erzählungen fremder Abkunft nicht übersehen. Namentlich die, Antikes und Modernes wunderlich vermischenden Beispiel- und Schwankbücher des 16. und 17. Jahrhunderts mögen manche antike Fabel populär gemacht und deren Verwandlung in scheinbar uralt einheimische Sage vorbereitet haben. So wurde schon dem wackern Martin Zeiller als Erlebniss eines 'Kriegsbedienten' von einem 'Herrn Obristen', der im 30jährigen Kriege gedient hatte, der Inhalt des Λούκιος ἢ ὄνος wiedererzählt; Praetorius erzählt die Fabel mit Ausschmückungen dem Zeiller nach u. s. w. So wurde Grimm als echtes Volksmärchen erzählt eine Geschichte, die einfach aus dem 1804 deutsch übersetzten Ssiddi-Kür stammt (s. Benfey Pantschat. I 216; aus Ssiddikür [p. 65 Jülg.] auch Grimm KM. 122). Wie vieles mag noch sonst aus oft gelesenen und wiedererzählten Bücherberichten in die Volkssage eingedrungen sein (z. B. die weitverbreitete Gesch. vom Meisterdieb, nach Herodot), wie viele Ausschmückungen sonst volksthümlich echter Sagen aus Büchersagen genommen sein! Man muss sich den Process der Verwandlung des Fremden, Buchmässigen in echtestes Sagenwesen als einen sehr schnell, ganz unwillkürlich vollzogenen denken. Nicht anders haben ja auch so viele Völker die, freilich mündlich weitergetragenen buddhistischen Märchen völlig in ihr Eigenthum umgewandelt.

sager und Mystiker? Die (auf Theopomp zurückgehende) gewöhnliche Ueberlieferung hat hierfür den Grund anzugeben vergessen: auf die richtige Spur leitet einzig der Bericht des Maximus Tyr. diss. XVI 1: ἐν τοῦ Διὸς τοῦ Δικταίου τῷ ἄντρῳ κείμενος ὕπνῳ βαθεῖ ἔτη συχνά, ὄναρ ἔφη ἐντυχεῖν αὐτὸς θεοῖς καὶ θεῶν λόγοις (ἐγγόνοις conj. Markland) καὶ Ἀληθείᾳ καὶ Δίκῃ. Hiernach hätte also Epimenides seine absonderliche Weisheit gewonnen durch *Incubation* in der Höhle des Zeus auf dem kretischen Ida <vgl. Psyche II^{2} p. 128 ff.>. Nur durch diese Wendung der Sage wird es, denke ich, klar, warum gerade *er* der Held jenes Märchens vom schlafenden
162 Hirten werden musste[1]. In der idäischen Höhle auf Kreta war Zeus begraben: s. Porphyr. V. Pythag. § 17, wonach Pythagoras diese Höhle besuchte; nach Laert. Diog. VIII 3 fand dieser Besuch der Höhle in Gesellschaft des *Epimenides* statt. Den begrabenen Gott darf man sich gewiss als einen nicht eigentlich todten, sondern nur entrückten (oder schlafenden: vgl. Plut. Is. et Os. 69. Lobeck, Agl. 691) Dämon denken; dass in seinem Heiligthum Incubation vorgenommen wird, hat nichts Ueberraschendes: so findet Incubation statt auch in den Tempeln des Amphiaraus und des Trophonius, welche ebenfalls lebendig entrückt sind[2], vielleicht gerade *weil*

---

[1] Dass man ursprünglich den Epimenides nicht ganz umsonst, nur um zu schlafen, in die Höhle schickte (wie freilich Theopomp thun musste, der — wahrscheinlich in chronologischer Bedrängniss — den Ep. als kleinen Knaben, und darum mit keiner andern Absicht, als um ein Schaf zu suchen, in die Höhle dringen liess) — zeigt selbst noch die euhemeristische Umdeutung des Wunders bei Laert. I 112: nach Einigen habe er sich vielmehr, um Wurzeln zu suchen, längere Zeit entfernt. — Umgekehrt wird man vielleicht von den rationalisirenden Erzählungen von dem Aufenthalt des Pythagoras oder des Zamolxis in unterirdischen Gemächern (Rhein. Mus. 26, 557 <oben 106>, 1) auf das frühere Vorhandensein einer, der Sage vom Epimenides ähnlichen Legende über beide Männer schliessen dürfen. Vielleicht liess die Sage sie *entrückt* werden, wie Aristeas auf eine Zeit entrückt wird, Trophonius auf immer: wo denn alsbald ebenfalls der Rationalismus von unterirdischen Gemächern u. s. w. redet. Es ist im Grunde immer dieselbe Sage, nur verschieden gewendet und motivirt.

[2] Vom Troph. die echte Sage bei Pausan. IX 37, 6: Τροφώνιον ἐδέξατο ἡ γῆ διαστᾶσα. Rationalistische Deutung bei Charax ap. Schol. Ar. Nub. 508: Tr. zieht sich in eine unterirdische Wohnung zurück und stirbt dort. Ganz ähnlich übrigens auch Nicephorus Schol. ad. Synes. de in-

sie als noch lebendig in unterirdischen Räumen hausend und also menschlicher Hülfsbedürftigkeit nicht völlig entzogen gedacht wurden.

Nach allem diesen scheint es nun wohl nicht nöthig, den Bericht des Philoponus von einer eigentlichen, wirklich vorgenommenen Incubation im Heiligthume jener sardischen Heroën zu verwerfen, wiewohl er ja des Aristoteles Meinung jedenfalls nicht wiedergiebt. Neben der Sage von langem Schlafen παρὰ τοῖς ἥρωσιν, auf welche Aristoteles anspielt, kann ganz wohl eine wirkliche Sitte des Tempelschlafs in der heiligen Höhle der Heroën bestanden haben, sei es nun, dass die Sitte aus der Sage oder dass die Sage aus der Sitte 163 entsprungen ist. Denn das lässt sich hier so wenig ausmachen wie sich in dem Falle des Epimenides sicher entscheiden lässt, ob seine Incubation in der Zeushöhle oder das Märchen vom 57jährigen (zwecklosen) Schlafe in der Sagenbildung das prius war. Dass man von schlafenden Dämonen Offenbarungen (im Traumgesicht) erwarten konnte, mag die Erzählung des Plutarch (fac. o. l. 26) vom schlafenden Kronos lehren, dessen ὀνείρατα, den ihn Umgebenden irgendwie kund geworden, τὰ μέγιστα περὶ τῶν μεγίστων offenbarten. Der Schlaf dauerte ἐφεξῆς δύο ἡμέρας nach Philoponus: so brachte man gelegentlich in der Höhle des Trophonius zwei Nächte und den zwischen diesen liegenden Tag zu: Plut. gen. Socr. 21[1].

Das Merkwürdigste bleibt immer die Sage von den schlafenden Heroën. Man wird schliesslich (so verdächtig Einem auch die kritiklose Phoenikomanie mancher classischer und

---

somn. p. 401 A ed. Petav. (1612). — So heisst die Höhle, in welcher Endymion in alle Ewigkeit unversehrt schläft, in rationalistischer Wendung: Ἐνδυμίωνος τάφος Strabo XIV p. 636 (τεθάφθαι vom End. Aristophanes bei Hesych. s. Ἐνδυμίωνα). Grab des End. in Elis. Pausan. V 1, 5. Missverständniss oder Rationalisirung dürfte es denn auch sein, wenn Götter begraben genannt werden, statt entrückt.

[1] So liessen auch in dem Χαρώνιον bei Acharaka die Priester Hülfe Suchende oft ἐπὶ πλείους ἡμέρας eingeschlossen. Strabo XIV p. 649. — Der übermässig lange Schlaf wurde sehr wahrscheinlich durch narkotische Schlafmittel bewirkt (wiewohl Welcker, Kl. Schr. III 110 f. an dergleichen Nachhülfen von Seiten der Priester nicht glauben mag). Der heftige Kopfschmerz, mit welchem bei Plutarch de gen. Socr. 22 der Besucher der Trophoniushöhle einschläft und wieder erwacht, deutet ganz entschieden auf ähnliche Betäubungsmittel hin.

unclassischer Philologen sein mag) nicht leugnen können, dass mancherlei leicht bemerkbare Indicien auf phoenicischen Ursprung dieser von den Griechen späterhin aufgenommenen Sage von den Neunschläfern hindeuten. Auch das aber darf man nunmehr entschiedener annehmen, dass in Ephesus bereits in heidnischer Zeit eine, der sardinischen verwandte Sage von schlafenden Heroën existirt habe, welche dann, in christianisirender Umdeutung, den Anlass zu der Legende von den Siebenschläfern gegeben hat.

Zweiter Artikel*).

465 Aristoteles berichtet, Phys. ausc. IV 11, von gewissen Leuten, welche in Sardinien παρὰ τοῖς ἥρωσιν, der Sage nach, geschlafen haben sollen[1]. Seine Ausleger erzählen von einer Sitte der Incubation in dem Heiligthum dieser Heroën, welche keine anderen seien, als neun der Söhne des Herakles und der Töchter des Thespius. Man vgl. meine Ausführungen Rhein. Mus. 35, 157 ff. Kürzlich bin ich auf einen merkwürdigen Bericht des Tertullian gestossen, in welchem

*) <Rhein. Mus. XXXVII 1882. p. 465 ff. Vgl. John Koch. Die Siebenschläferlegende. Leipzig, Reissner, 1883. Andere Nachträge zu dem früheren Aufsatz haben in der 'Psyche' ihre Stelle und Erweiterung gefunden.>

[1] Prantl übersetzt die Worte des Aristoteles: τοῖς ἐν Σαρδοῖ μυθολογουμένοις καθεύδειν παρὰ τοῖς ἥρωσιν, ὅταν ἐγερθῶσιν, also: 'Jenen, von welchen der Mythus berichtet, dass sie in Sardinien bei den Heroën schlafen, wenn sie einmal erwacht sein werden'. Er scheint also an eine Sage von noch immerfort Schlafenden zu denken. Allein dann würde ja die Behauptung des Aristoteles, dass diesen Leuten zwischen dem Zeitpunkt des Einschlafens und dem des Aufwachens gar keine Zeit verstrichen zu sein scheine, nur auf seiner Vermuthung beruhen; was an sich seltsam wäre (woher hätte er denn wissen können, dass jene noch immer Schlafenden nicht träumten?) und ganz ausgeschlossen ist durch die Präsentia: συνάπτουσι γὰρ τὸ πρότερον νῦν τῷ ὕστερον νῦν καὶ ἓν ποιοῦσιν. So kann man ja nicht von dem reden, was einmal eintreten könnte, wenn Jene 'erwacht sein werden'. Die Präsentia bezeichnen unverkennbar das, was (der Sage nach) jedes Mal einzutreten pflegt, wenn solche Schläfer erwachen; und eben um zu bezeichnen, dass der Fall eines derartigen Zauberschlafes mehr als einmal vorgekommen sein sollte, setzt Ar. auch vorher das Präsens καθεύδειν.

die Angelegenheit noch eine andere Wendung zu bekommen scheinen könnte. Tertullian sagt, de anima cap. 49: *Aristoteles heroëm quendam Sardiniae notat incubatores fani sui visionibus privantem.* Hier wird scheinbar etwas wesentlich Anderes nach Aristoteles berichtet, als in dessen eigener Aussage zu finden ist. Gleichwohl kann es nicht zweifelhaft sein, dass Tertullian einzig jene oben bezeichnete Stelle der aristotelischen Physik im Sinne hat. Die Verwandlung der ἥρωες in Einen Heros erklärt sich vielleicht nur aus Flüchtigkeit[1]: was er aber von der Traumlosigkeit des Tempelschlafes in dem fanum 466
jenes Heroën erzählt, beruht auf einem eigenthümlichen Missverständniss, dessen Entstehung sich indessen leicht begreift, wenn man annimmt, dass dem Tertullian die eigenen Worte des Aristoteles und die Bemerkungen der Ausleger dieser Worte sich zu Einer Vorstellung verschmolzen haben. Aus den Auslegern entnahm er die Vorstellung, dass Aristoteles von Solchen rede, die ὀνείρων ἕνεκεν das Heiligthum der Heroën aufsuchten. Wenn er nun bei Aristoteles las, dass die 'bei den Heroën' Schlafenden den Verlauf der Zeit nicht spürten διὰ τὴν ἀναισθησίαν: so musste er wohl glauben, dass dieselben eben keinerlei Träume oder Visionen gehabt haben. Richtig betrachtet führt freilich gerade diese ἀναισθησία der μυθολογούμενοι καθεύδειν zu der Erkenntniss, dass Aristoteles gar nicht von Incubation redet (bei welcher auch ein traumloser Schlaf wenig Sinn haben konnte), sondern von solchen Fällen, in welchen die S a g e einzelne Menschen zu den

[1] Vielleicht schwebte ihm (oder seinem Gewährsmanne) eine Erinnerung an den Heros I o l a u s vor, den zwar die gewöhnliche Sage nicht in Sardinien sterben liess, wohl aber die Sardinier als einheimischen Heros verehrten, wie sie denn sein *sepulcrum* und ein darüber errichtetes *templum* zeigten: s. Solin. p. 19, 1 ff. M. Vgl. Pausan. X 17, 5. (Als Gründung des Iolaus auf Sardinien nennt Solin wie Pausanias die Stadt Olbia. Dort mag denn auch sein Grab, und etwa auch das der neun Herakliden gezeigt worden sein. An der Stelle des alten Olbia soll ein Bild des Iolaus gefunden sein. Maltzan, Sardinien p. 115 f., 388.) <Bei dem Ἀμφιτρύωνος μνῆμα vor Theben (cf. Pind. P. IX 81 f.) war auch ein Ἰολάου γυμνάσιον (in welchem Ἡράκλεια begangen wurden): ἔνθα φησὶ καὶ τὸν Ἰόλαον κεκενοταφῆσθαι· τὸ γὰρ κατ' ἀλήθειαν αὐτοῦ μνῆμα ἐν Σαρδοῖ εἶναι (schol. Pind. Nem. IV 32 p. 452 Böckh). Man erinnere sich des Vermögens des Iolaus durch Wunsch wieder ἀναβιῶναι; vgl. Preller, Gr. Mythol. II p. 280 Anm. 5.>

Heroën' gelangen und dort in traumlosen Schlaf fallen liess, wie ich dieses in meinem früheren Aufsatze genauer ausgeführt habe.

Uebrigens hat Tertullian schwerlich selbst jene verborgene Stelle des Aristoteles aufgefunden und hervorgezogen. Er hat in der Schrift de anima vorzugsweise das Werk des berühmten Methodikers Soranus über die Seele benutzt: s. Diels, Doxogr. p. 206 ff. Daneben muss er indessen mindestens noch eine Abhandlung über heidnische Vorstellungen vom Leben der Seele im Traume zu Rathe gezogen haben: cap. 48 giebt er ein Verzeichniss griechischer Autoren über Traumorakel (vgl. dazu G. Wolff. de Porph. ex orac. philos. p. 59 ff.), welches vermuthlich entlehnt ist dem fünf Bücher umfassenden Werke des dort an letzter Stelle aufgeführten Hermippus von Berytus, auf dessen reichen Inhalt Tertullian alsbald noch genauer hindeutet. Hermippus, jedenfalls jünger als Soranus, kann nicht durch dessen Vermittelung dem Tertullian bekannt geworden sein; auch das umgekehrte Verhältniss hat nicht die geringste Wahrscheinlichkeit. Tertullian hat also die Schrift sowohl des Soranus als des Hermippus zur Hand gehabt. Nun läge gewiss von vorne herein die Annahme am nächsten, dass jener Bericht aus Aristoteles der Schrift des Hermippus, in welcher *omnis historia somniorum satiatissime exhibita erat*, entlehnt sei. Gleichwohl scheinen einige Anzeichen eher auf eine Benutzung des Soranus hinzudeuten. Unmittelbar nach der Notiz aus Aristoteles wird *Neronis seri somniatoris et Thrasymedis insigne* erwähnt. Hiervon war schon c. 44 die Rede gewesen: *Neronem Suetonius et Thrasymedem Theopompus negant unquam somniasse, nisi vix Neronem in ulti-*
467 *mo exitu post pavores suos*[1]. An jener Stelle folgt aber der

[1] Thrasymedes ist (wie Oehler bemerkt) der von Plutarch, de def. orac. 50. p. 437 F erwähnte Heräer dieses Namens. Das Bruchstück des Theopomp fehlt bei Müller. Ueberhaupt scheinen (was bei einem so weitläufigen Unternehmen leicht geschehen konnte. und hier ohne Vorwurf bemerkt werden soll) Tertullians Schriften für die Sammlung der Fragmente der griech. Historiker nicht in vollem Umfange benutzt zu sein. Man vermisst darin einzelne Notizen aus Pherecydes (de coron. 7: *Saturnum Pherecydes ante omnes refert coronatum*). aus Nymphodorus (de anima 57). aus Sokrates von Argos (ad nat. II 14; vgl. Socr. Arg. fr. 1. IV 496 Müll.). aus dem angeblichen Briefe Alexanders des Gr. an Olym-

Bericht über Nero und Thrasymedes einer Notiz über den incubo, zu welcher Soranus ausdrücklich citirt ist[1]. Hat

pias, welcher die euhemeristischen Lehren eines ägyptischen Priesters Leo wiedergeben sollte und darum gelegentlich unter dem Namen des Leo citirt wird (Tert. de pallio 3, I p. 928 Oehl., wo man die Anm. des Rigaltius vergleiche). Auch die Notiz über den Historiker Clidemus: *(prae gaudio spiritum exhalavit) Clidemus Atheniensis, dum ob historici stili* (so Oehler: *ab historicis diu* der Agobardinus und die ed. princ.) *praestantiam auro coronatur* (de anima 52) konnte I p. LXXXII benutzt werden. Sie ist in mehr als Einer Hinsicht interessant. — Dass, wie oben angenommen ist, Soranus, der in Rom ἐπὶ Τραϊανοῦ καὶ Ἀδριανοῦ τῶν βασιλέων thätig war (Suid.), die Caesares des Sueton citiren konnte, ist sicher. Er wird auch lateinische Autoren gelesen haben; bei Caelius Aurel. morb. acut. III 16 § 134 scheint er einen römischen Arzt, Tullius Bassus, zu citiren.

[1] Der Zustand des Hermotimus *genus fuerat gravioris aliquanto soporis, ut de incubone praesumptio est, vel de ea valetudinis labe, quam Soranus opponit, excludens incubonem.* Treffend verweist Oehler auf Cael. Aurelian. tard. pass. I 3 § 55: *est autem supradicta passio (incubo) epilepsiae tentatio. nam quod neque deus, neque semideus, neque Cupido sit, libris causarum, quos* αἰτιολογουμένους *appellavit, plenissime Soranus explicavit.* Dort citirt Caelius den Soran, das ist aber, Soranus sich selbst. Ebenso mag er in der Schrift über die Seele, welche dem Tertullian vorlag, seine eigne Auseinandersetzung über den incubo citirt oder auch wiederholt haben. Vgl. übrigens auch Caelius-Soranus bei Val. Rose, Anecd. Gr. et Graecolat. II p. 231 <vgl. Psyche II[2] p. 363, 2>. — In den ausgeschriebenen Worten des Caelius ist mir sehr auffallend jenes: *neque Cupido.* Dass der ἐφιάλτης mit dem Pan identificirt wurde, ist ja bekannt; dass er also ein *deus* heisst, ist begreiflich. Auch *semideus*, einem griech. δαίμων entsprechend, ist verständlich: δαίμων wird der ἐφιάλτης nicht selten genannt. Als solcher hat er verschiedene Benennungen: Ἠπιάλης, Τῖφυς, Εὐόπαν (? <Εὐάπαν: vgl. Psyche II[2] p. 85 Anm.>): Didymus in Schol. Ar. Vesp. 1038 (Hesych. s. Τῖφυς ὁ ἐφιάλτης, νέαλυς [zu schr. wohl: ἢ ἐπιάλης; s. Hesych. s. ἐπιάλης, vgl. Meineke, hist. crit. com. p. 152]). Aber *Cupido*? dass so der Alp je benannt würde, ist mir nicht erinnerlich. An den (z. B. von Jamblich beschworenen: Eunap. V. Iambl.) Universaldämon Ἔρως der Theurgiker (s. Reuvens, lettres à Letronne I p. 16 f.) wird man doch nicht denken dürfen; auch die richtige Bemerkung, dass in allerlei Volkssagen 'Liebe im Ganzen das Wesen des Motivs der Mahre ist' (Kuhn, Ztsch. f. vgl. Spr. XIII 125; vgl. Preller, R. Myth.[2] p. 337) führt nicht weiter; Niemand hat den Incubus selbst Cupido, Ἔρως genannt. Endlich wäre gar nicht einzusehn, wie denn *Cupido*, als noch etwas Besondres, von den *dei* und *semidei* unterschieden werden könnte. Ich möchte demnach vermuthen, dass Caelius sich versehen habe: vielleicht hat er ein von Soranus selbst gesetztes ΗΡΩΣ in ΕΡΩΣ verlesen oder bereits verschrieben vorgefunden. Auf die Götter und Halbgötter folgt das Gespenst (denn das ist doch, nach späterem Sprachgebrauch, ἥρως allermeist) ganz passend. Die ἥρωες, wie sie ἀποπλήκτους ποιεῖν δύνανται (Schol. Arist. Av. 1490; vgl. Griech. Roman S. 387 Anm.), so

es demnach einige Wahrscheinlichkeit, dass Tertullian die
468 Geschichten von Nero und Thrasymedes dem Soran entlehnt habe, so wird es auch nicht unwahrscheinlich sein, dass er die, in Cap. 49 mit jenen Geschichten unmittelbar (in Einem Satze) verbundene Notiz aus Aristoteles demselben Soranus verdanke. Es kommt, um dies glaublicher zu machen, noch folgende Beobachtung hinzu. Kenntniss der Ansichten des Aristoteles zeigt sich an manchen Stellen der Schrift de anima (und sonst in Tertullian's Schriften weiter nirgends). Gleich die Anfangsworte des 49. Capitels: *infantes qui non putant somniare* zielen auf eine Meinung des Aristoteles (welche auch Plinius, n. h. X § 211 abweisen will), hist. anim. IV 10 p. 537 b. 14 ff. Aber, wo sonst Aristoteles in dieser Schrift citirt wird (cap. 12. 14. 43. — cap. 3. 6 enthalten kein eigentliches Citat)[1], stehen die Citate in einer Umgebung, welche zweifellos Benutzung des Soranus erkennen lässt. So mag denn wohl auch die Hindeutung des Aristoteles auf jene Schläfer bei den sardinischen Heroën dem Tertullian durch Vermittelung des Soranus bekannt geworden sein.

Welchem seiner beiden Gewährsmänner aber auch Tertullian jene Notiz entlehnt haben mag: gewiss scheint, nach den oben gegebenen Erläuterungen, dass dieser Gewährsmann neben dem Texte des Aristoteles einen Commentar (etwa des Aspasius, oder des Adrastus) benutzt hatte, in welchem die Andeutungen des Aristoteles im wesentlichen bereits durch die gleichen Ausführungen erläutert waren, welche dann (eben aus jenem älteren Commentar) Alexander von Aphrodisias und aus dessen Commentar wieder Simplicius weiter überliefert haben.

können sie wohl auch gelegentlich als Alp einen Feind bedrücken. Vgl. namentlich Horat. epod. 5, 91 ff. mit Dilthey's Bemerkung, Rhein. Mus. XXVII 400. <Vgl. aber die magische Herstellung eines wächsernen Ἔρως als Zaubermedium etc.: Pap. Leid. ed. Dieterich, Jahrb. f. Philol. Suppl. XVI, 1888, p. 794 ff.>

[1] Dunkel bleibt die Anspielung cap. 46: *ridebo qui se existimarit persuasurum, quod prior omnibus Saturnus somniarit: nisi si et prior omnibus vixit Aristoteles, ignosce ridenti.* Den Sinn der Hereinziehung des Aristoteles hat vielleicht Fr. Junius (Oehler II p. 631) richtig errathen: aber sollte wirklich Aristoteles vom Träumen des Kronos geredet haben? Ist es übrigens zufällig, dass diese Notiz an jene, von Plutarch ausgeschmückte Sage vom schlafenden und träumenden Kronos erinnert? Vielleicht besteht irgend ein Zusammenhang.

XXIX.

Der Tod des Aeschylus*).

Dass Aeschylus durch eine Schildkröte, welche ein Adler 22
ihm auf den Kopf fallen liess, getödtet worden sei, scheint eine
sehr a l t e Sage gewesen zu sein: man darf das daraus schliessen, dass niemand eine andere Todesart des Dichters angiebt. Ob sie gerade auf Chamaeleon zurückgehe, wie Göttling, Opusc. p. 230 ganz ohne Gewähr behauptet, mag dahingestellt bleiben. Bisher konnte man die Erzählung nicht über die bekannten Verse des Sotades hinauf verfolgen. Es scheint aber noch Niemand aufmerksam geworden zu sein auf einen merkwürdigen Bericht, der eine Erwähnung der Sage aus viel früherer Zeit einschliesst.

Zu den Worten des Aristoteles phys. auscult. II 4 p. 196a
14 ὁ παλαιὸς λόγος ὁ ἀναιρῶν τὴν τύχην bemerkt Simplicius
(fol. 74a Zeile 13 v. u.): τὸ δὲ „καθάπερ ὁ παλαιὸς λόγος ὁ
ἀναιρῶν τὴν τύχην“ πρὸς Δημόκριτον ἔοικεν εἰρῆσθαι. ἐκεῖνος 23
γὰρ κἂν ἐν τῇ κοσμοποιίᾳ ἐδόκει τῇ τύχῃ χρῆσθαι, ἀλλ' ἐν τοῖς μερικωτέροις οὐδενός φησιν εἶναι τὴν τύχην αἰτίαν, ἀναφέρων εἰς ἄλλας αἰτίας· οἷον τοῦ θησαυρὸν εὑρεῖν τὸ σκάπτειν, ἢ τὴν φυτείαν τῆς ἐλαίας, τοῦ δὲ καταγῆναι τοῦ φαλακροῦ τὸ κρανίον τὸν ἀετὸν ῥίψαντα τὴν χελώνην, ὅπως τὸ χελώνιον ῥαγῇ· οὕτω γὰρ ὁ Εὔδημος ἱστορεῖ.

Die ganze Bemerkung ist dem Eudemus entlehnt (wie sie denn L. Spengel in die Φυσικά des Eudemus als fr. XXII p. 35 vollständig aufgenommen hat); schon dadurch gewinnen wir für die Geschichte von Adler, Schildkröte und Kahlkopf

*) <N. Jahrb. f. Philol. CXXI. 1880. p. 22 ff.>

ein höheres Alter als wir ihr bisher mit Sicherheit zusprechen durften. Dass aber das Beispiel von Demokrit selbst gebraucht worden war, versteht sich im Grunde von selbst. Wie sollte denn Eudemus darauf gekommen sein, dem Demokrit zur Unterstützung seiner These seinerseits nicht von Demokrit selbst gebrauchte Beispiele zu liefern? Es kommt aber hinzu, dass für das erste der zwei angeführten Beispiele Simplicius ausdrücklich bezeugt, dass es von Demokrit selbst herrühre: er sagt fol. 76[a] (Z. 23 v. u.) ἔοικε δὲ καὶ ὁ Δημόκριτος . . συμφέρεσθαι ταῖς περὶ τύχης ἐννοίαις. φησὶ γὰρ οὐκ ἀπὸ τύχης εὑρεῖν τὸν (add. εὑρόντα?) θησαυρόν, ἀλλ' ὅτι ὤρυττε φυτεῦσαι ἢ ὕδωρ εὑρεῖν, ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον u. s. w. Was aber von dem ersten Beispiel gilt, wie sollte es nicht auch von dem zweiten gelten? Demokrit also kannte bereits die Geschichte. Dass er sie als auf Aeschylus bezüglich kannte, ist damit freilich noch nicht gesagt; nur folgt auch das Gegentheil nicht etwa aus der unbestimmten Bezeichnung τοῦ φαλακροῦ. Denkbar wäre aber immerhin, dass die Geschichte zu seiner Zeit noch als Fabel frei umhervagirte und erst später (vor Sotades) sich nach Art solcher Fabeln an einen besonders berühmten Kahlkopf heftete. Diese Moral aber mag man schliesslich aus der Anwendung des Beispiels bei Demokrit ziehen, dass alle tiefsinnigen Deutungen der Sage verschwendete Mühe gewesen sind. Bald soll die Erhabenheit (Adler) des Aeschylus ihm seine eigne Schwerfälligkeit (Schildkröte) auf den Kopf werfen, bald soll die χελώνη, im Rebus, statt des Aeschylus χέλυς gesetzt sein (welche dann freilich recht unfreundlich der Adler dem Sänger auf den kahlen Schädel fallen lässt), oder wie es sonst lautet. Die Auseinandersetzung des Demokrit kann lehren, dass man sich im Alterthum nur fragte, ob man reinen Zufall oder irgend einen natürlichen Grund in dem Herabwerfen der Schildkröte durch den Adler erkennen solle. Demokrit will offenbar (das lässt auch des Simplicius allzu kurzer Bericht erkennen) den Grund in der Absicht des Adlers, die Schale der Schildkröte auf einem harten Gegenstande zu zertrümmern, und in der Verwechselung des glänzenden Kahlkopfes mit einem Felsen sehen: denn dies letzte darf man aus der bestimmten Angabe τοῦ φαλακροῦ schliessen,

welche Worte nicht umsonst stehen können. Dem Demokrit
also sind Valerius Maximus und Aelian in ihrer völlig glei-
chen Deutung des Vorfalls gefolgt. Wie man darauf kam, 24
gerade an Aeschylus diese Fabel zu heften, hat Lehrs höchst
einfach erklärt, indem er eben auf das tertium comparationis
zwischen dem Helden der Fabel und Aeschylus hinwies: den
kahlen Schädel. Das ist als allzu trivial und oberflächlich
verworfen worden. Mich dünkt aber, dass durch die Stelle
des Demokrit hinreichend bestätigt wird, dass die Alten an
kein sonderliches Geheimniss bei der ganzen Geschichte ge-
dacht haben. Nicht alle Fabeln sind geistreich: wer heisst
aber uns geistreicher sein in der Deutung der Fabel als der
Fabulist in deren Erfindung war? Es dürfte nicht schaden,
wenn man sich dieses Beispiel für ähnliche Fälle merkte.

XXX.

Ein griechisches Märchen*).

303 Wenige Märchengestaltungen sind so weit über die ganze Erde verbreitet wie die Erzählungen von der Verwandlung eines dämonischen oder menschlichen Wesens in Thiergestalt. Liebesverbindung des also verwandelten Wesens mit einem Menschen und endlicher Entzauberung des Verwandelten. Auch auf griechischem Boden hat man manche Sagenbildungen nach diesem Typus längst wahrgenommen und aus den Märchen naiver gebliebener Völker erläutert.

Einer alterthümlichen Vorstellungsweise fällt es nun aber um nichts schwerer, sich Thiergestalt nicht als vorübergehend angenommene, sondern als dauernde und ursprüngliche Erscheinungsform dämonischer Wesen zu denken. Mehr sogar als der Mensch scheint ihr das geheimnissvoll sprachlose, nach unfehlbar sichern Trieben lebende und handelnde, vor den Menschen durch schärfere, und wohl gar durch mehr Sinne[1] ausgezeichnete Thier die rechte Hülle eines 'Geistes'. Wo eine solche Vorstellung lebendig war, hat sich, als Parallele zu der am Anfang erwähnten, eine Märchenform herausgebildet, nach der ein Dämon, seine Thiergestalt mit Menschengestalt vertauschend, in Liebesgemeinschaft mit einem Menschen tritt. aber alsbald in die thierische Gestalt zurückverwandelt wird, wenn irgend ein Vorgang ihn in Berührung mit

*) <Rhein. Mus. XLIII. 1888, p. 303 ff.>

[1] Plut. plac. phil. IV 10, 4: Δημόκριτος (λέγει) πλείους (als fünf) εἶναι αἰσθήσεις περὶ τὰ ἄλογα ζῷα. Das konnte leicht Volksglaube sein. Das Thier sieht Geister. die dem Menschen verborgen bleiben. Vgl. Tylor, *Primitive Culture* II 179.

dem Element oder den Gewohnheiten seines thierischen Lebens bringt.

Bekannt ist die Geschichte von der Tochter des Froschkönigs, die im Mahâbhârata erzählt wird (übersetzt von Benfey, Pantschat. I 257—260). In menschlicher Gestalt vermählt sich die Tochter des Froschkönigs einem Könige, aber sie erklärt, man dürfe sie kein Wasser sehen lassen. Durch listige Veranstaltung eines Hofmannes kommt sie einst dennoch einem Teiche zu nahe, taucht hinein und kehrt nicht zurück: statt ihrer findet man in dem abgelassenen Teiche einen Frosch.

Bei dem Indianerstamme der Odschibwä's[1] erzählte man 304
ein Märchen von Otterherz, dem Jäger, der ein schönes Mädchen, das er an seinem Feuer beschäftigt fand, in seinen Wigwam aufnahm als seine Frau, und im Frühling, als alle Gewässer anschwollen, auf ihre Bitte ihr Brücken baute über jeden Fluss und Bach. 'Denn, wenn meine Füsse das Wasser berühren, das könnte Ursach zu grossem Kummer für dich werden', sagte sie. Ein winziges Rinnsal vergass er zu überbrücken; als aber das Weib zu diesem kam und das Wasser ihren Fuss berührte, nahm sie alsbald ihre alte Gestalt, die eines Bibers an, und musste darin verharren. (S. Andrew Lang, *Custom and Myth.* p. 79. 80[2].)

Nun halte man neben solche Geschichten folgenden Bericht aus griechischen Quellen. Schon Strattis der Komiker hatte eines Sprüchwortes gedacht: οὐ πρέπει γαλῇ κροκωτόν, zu welchem die Paroemiographen folgende Erläuterung geben: γαλῆ κατὰ πρόνοιαν Ἀφροδίτης γυνὴ γενομένη ἐν χιτῶνι κροκωτῷ οὖσα ἐπέδραμε μυΐ (Zenob. II 93; vgl. Diogenian III 82. Plutarch. prov. Al. II 1. Macar. VI 65 etc.). Vollständiger findet sich die Geschichte unter den Aesopischen Fabeln, N. 88 Halm (schlechter erzählt bei Babrius 32): ein Wiesel (γαλῆ) verliebt sich in einen schönen Jüngling, Aphrodite verwandelt das Thierchen auf seine Bitte in ein Mädchen, welches der Jüng-

[1] Nach der Sage der Odschibwäs sind die Thiere zuerst erschaffen, durch Zauberei aber wurden von ihnen einige in Menschen verwandelt. J. G. Müller, *Gesch. d. amerik. Urrelig.* p. 109.

[2] Lang beruft sich auf ein mir unzugängliches Buch, dem er dieses Märchen entlehne: Kohl, *Kitchi Gami* p. 105.

ling lieb gewinnt und heirathet. Als beide im Brautgemache sind, läuft eine Maus daher, das Wiesel in Mädchengestalt springt auf und will die Maus fangen, um sie zu fressen — und muss alsbald seine Thiergestalt wieder annehmen.

Es scheint mir klar, dass dieses Märchen (welches sich gleich vielen andern seinesgleichen unter die äsopischen Lehrfabeln gerettet hat) denselben Typus wiedergiebt wie die vorher erwähnten Geschichten aus Asien und Amerika. Unter leichter, durch die spätere griechische Vorstellungsart geforderter Verhüllung lässt es die gleichen Grundzüge wie jene erkennen: Liebe eines in Thiergestalt lebenden dämonischen Wesens zu einem Menschen, Verwandlung in Menschengestalt, um dem Geliebten sich nähern zu können, Rückverwandlung in das Thier, sobald ein Zufall (oder eine bösliche Veranstaltung) dem Verwandelten einen Gegenstand nahe bringt, der die natürlichen Triebe seiner Thiernatur in Thätigkeit setzt.

Und dieses Märchen war in seiner griechischen Gestalt bereits im 5./4. Jahrhundert vor Chr. so verbreitet und volksbekannt, dass man in einem Sprüchwort darauf anspielen konnte.

Ein indisches Märchen des Pantschatantra-Kreises vergleicht mit der griechischen Erzählung Benfey, Pantschat. I
305 375 f. Aber die Aehnlichkeit ist gering. Treffend dagegen verweist derselbe auf eine Parallele aus griechischer Ueberlieferung. Nach fab. Aesop. 149 (Halm) macht Zeus den Fuchs zum König der Thiere. Als dieser aber, auf einem φορεῖον dahergetragen, plötzlich aufspringt und einen dahinfliegenden Scarabäus (κάνθαρος) zu fangen versucht, sieht Zeus erzürnt, dass sein Sinn der alte geblieben sei und versetzt ihn wieder in seinen alten Stand. Der Fabel von der γαλῆ weit näher kommt der Bericht bei dem Anonymus Wissenburgensis (= Phaedri fab. nov. 17 p. 94 Ml.): Juppiter hat die Füchsin in ein Weib verwandelt, sie springt aber vom Lager auf, als sie einen Scarabäus herankriechen sieht, um ihn zu fangen, und muss wieder ein Thier werden. — Ob diese Fassung aus der ersten erst nach Analogie des Wieselmärchens weiter entwickelt ist (wie Benfey annimmt) oder der andern Gestaltung der Fabel gleichberechtigt zur Seite steht, und dann eine selbständige Variante zu jenem Märchen bildet, lasse ich dahin-

gestellt. Schliesslich aber will ich darauf hinweisen, dass eine ähnliche Sage vom Fuchs, der von seiner Art nicht lassen konnte, vielleicht schon dem Pindar bekannt war und in Gedanken lag, bei den Worten (Ol. XI [X] 19 ff.) τὸ γὰρ | ἐμφυὲς οὔτ' αἴθων· ἀλώπηξ | οὔτ' ἐρίβρομοι λέοντες διαλλάξαιντο ἦθος. Pindar muss doch einen besonderen Grund gehabt haben, gerade des Fuchses (und des Löwen, seines Gegenfüsslers) zu erwähnen. Uebrigens liesse sich denken, dass Pindar eher die in den äsopischen Fabeln erhaltene Form der Erzählung im Sinne hatte; man verstünde bei dieser Annahme besser, warum er den Fuchs mit dem wahren König der Thiere in Gegensatz bringt.

XXXI.

Das von der „Kynanthropie“ handelnde Fragment des Marcellus von Side

von W. H. Roscher.

Abhandlungen der philosophisch-historischen Klasse der Kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften 1896. Bd. XVII. Heft 3*).

---

270 Die Betrachtung hebt an von den Fabeln vom Geschick der Pandareostöchter, von denen statt oder neben dem gewöhnlich Erzählten (Entraffung durch die Harpyien zum Dienst bei den Erinyen) in einer vereinzelten Ueberlieferung (Schol. Odyss. XX 66) berichtet wird: οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ νόσον αὐταῖς ἐμβάλλει Ζεύς, καλεῖται δὲ αὔτη κύων. Hierunter versteht Roscher die sonst κυνάνθρωπος (ἢ λυκάνθρωπος) νόσος genannte Form melancholischen Irrsinns, die er auf Grund der Auszüge aus Marcellus Sidetes bei Aëtius dem Arzt (Tetrabibl. II 2, 11, p. 307 a ed. Lugd.; griechisch bei Schneider hinter Plutarch de pueror. educ., Strassb. 1775) und anderen ärztlichen Schriftstellern genauer betrachtet. Er stellt dann diese Art des Irrsinns in eine Reihe mit den an vielen Stellen der Erde vorkommenden, oft endemisch auftretenden Wahnvorstellungen, in denen die Betroffenen sich (und vielfach auch anderen) in Thiere, allermeist in Wölfe oder Hunde, verwandelt zu sein schienen. Mit solchen „Werwolf“sagen, deren ältestes Beispiel die arkadische Legende von Lykaon und den anderen
271 Mannwölfen in Arkadien darbietet, will Roscher, im Gegensatz zu Welcker (Kl. Schr. III 181 ff.), die Erscheinungen der lykanthropischen oder kynanthropischen Krankheit

---

*) <Berl. philol. Wochenschr. 1898 p. 270 ff.>

in einen historischen und ursächlichen Zusammenhang gebracht wissen. Auch die Krankheit sei als eine Art von religiösem Wahnsinn zu betrachten: die Kranken wähnten sich in solche Thiere verwandelt, die als Verkörperungen unterirdischer Dämonen und der vom Körper frei gewordenen „Seelen“ gelten. Den Mittelpunkt seiner Abhandlung nimmt (S. 25 ff.) eine ausführliche Nachweisung der „Beziehungen des Hundes zu den Dämonen des Totenreiches“ (Hades, Hekate, Erinyen [„Keren“ S. 46 ff. doch nur, soweit mit dem Worte Erinyen bezeichnet werden]) und Seelen ein, für die mit dem regen Spürsinn, den man aus anderen Arbeiten des Verf. kennt, von überall her das Material aufgetrieben wird. Ein folgender Abschnitt (S. 50 ff.) bringt für „die Beziehungen des Wolfes zu den Dämonen des Totenreiches“ weniger reiche, aber doch auch einige bedeutsame Belege. Zuletzt lenkt R. wieder zu dem Mythus von den Pandareostöchtern zurück; er möchte nun zwischen der gewöhnlichen Erzählung, nach der jene in das Reich der Unterirdischen entrafft wurden, und der von ihm hervorgezogenen, nach der, wie er meint, Zeus den Unglücklichen die Kynanthropie über den Hals geschickt habe, einen genaueren Zusammenhang finden: zu Hunden würden die Mädchen, in ihrer Einbildung oder gar (worauf freilich gar nichts hindeutet) in Wirklichkeit, eben weil und indem sie zu ἐπωπίδες der Unterweltsgötter würden (wobei übrigens S. 65 das: Ἐρινύσιν ἀμφιπολεύειν Od. XX 78 eine unmögliche Deutung erfährt. Vgl. Psyche I² 72,1).

Dies kann nicht richtig sein. Denn in Wahrheit hat mit der κυνανθρωπία der Fall der Pandareostöchter nichts zu thun. Die jedenfalls spät (und — wie auch R. bemerkt — zu Gunsten einer aetiologischen Verknüpfung des Hundediebstahls des Pandareos mit der Bestrafung seiner Töchter) ersonnene Fabel von jener Krankheit „κύων“, die (man sieht nicht, ob vor der Entraffung durch die Harpyien — wie sich Roscher S. 8 denkt —, oder nach ihr, oder auch anstatt ihrer) — über die Pandareostöchter verhängt worden sei, meint ganz unfraglich die einzige Krankheit, die wirklich κύων genannt wurde, eine Art Maulsperre. Roscher S. 11 giebt zwar auch der „Kynanthropie“ den Namen κύων; aber dafür fehlen die

Belege. Die Pandareostöchter und alles, was R. ihrem Mythus
272 abgewinnt, haben also in Wahrheit mit dem Gegenstand seiner Abhandlung keinen Zusammenhang. Dies ist schon von W. Kroll, Rhein. Mus. LII 341 ff., treffend bemerkt.

Im übrigen ist R. ohne Frage im Recht, wenn er der Welckerschen Behauptung, dass der arkadische und sonst weit verbreitete „Aberglaube“ von somatischer Wandlung eines Menschen in einen Wolf mit der von Marcellus beschriebenen „Krankheit“ der Lykanthropie oder Kynanthropie „nichts gemein habe“ (so W. p. 184), sich widersetzt. Dieser „Aberglaube“ und diese „Krankheit“ sind ja ganz ersichtlich nur zwei Erscheinungsformen einer Sache; man kann sie unmöglich ganz von einander trennen. Wie er sich den Zusammenhang der beiden Erscheinungen denke, finde ich freilich bei R. nirgends deutlich ausgesprochen. Welcker, schwankend wie oft, meint (anders als S. 181 und 184) S. 183: aus dem (arkadischen) „Aberglauben“ habe wohl nachträglich „eine wirkliche lykanthropische Narrheit“ entstehen können. Es wird aber vielmehr umgekehrt zugegangen sein. Die an das arkadische Heiligthum des Zeus Lykaios geheftete Cultsage von der Wolfsverwandlung des Opfernden (Plato Rep. VIII 565 D; Polyb. VII 13, 7; Varro bei Augustinus C. D. XVIII 17; aus Varro Plinius n. h. VIII 80—82; Pausan. VIII 2, 3; 6) konnte sich gar nicht bilden, wenn nicht ein allgemeiner Glaube an „Werwölfe“ bereits vorhanden war, zu dem die Sage nur einzelne Exempel bot. Die Sage hat den Glauben nicht erzeugt, sondern nur fixirt, in die Religion des lykäischen Zeus auf eigenthümliche Weise verflochten. Selbst ist dieser Glaube nicht aus der arkadischen (im ganzen in alter Zeit wenig bekannt gewordenen) Cultlegende entstanden, in Griechenland sowenig wie bei den skythischen Neuren, von denen Herodot (IV 105) erzählt (vgl. Pompon. Mela II 14; Solinus p. 92, 6 f.), bei den italischen Stämmen, bei so vielen nördlichen Völkern (nicht nur germanischen Stammes), auch bei einzelnen semitischen Stämmen: bei denen allen der Werwolfglaube seit alten Zeiten festgewurzelt war und erst mit den Wölfen selbst allmählich in Abgang gekommen ist. Welcker (S. 169—175) konnte freilich behaupten, dass der Werwolf-

glaube nur bei den Arkadern und Neuren spontan entstanden, von Arkadien zu den Italikern, von den Neuren zu nördlichen Völkern äusserlich übertragen worden sei. Sieht man aber schon nicht ein, warum dieser Glaube, wenn er an zwei verschiedenen Stellen selbständig entstehen konnte, nicht ebenso 273
gut an fünfzig Stellen von selbst habe aufschiessen können, so hat überhaupt die Annahme solcher mechanischen Verpflanzung tiefgegründeter Phantasmen und daraus entsprossener Sagen und Gebräuche von Volk zu Volk heutzutage stark an Credit verloren. Wie ohne alle äussere Einwirkung fremder Ueberlieferung bei allen oder vielen Völkern der Erde neben vernünftigen Erkenntnissen auch die unvernünftigsten Wahnvorstellungen ganz spontan, immer wieder gleichgestaltet, aufschiessen und unausrottbar fest einwurzeln können, lehrt aus schon zahllosen Beispielen die anthropologische und ethnologische Wissenschaft erkennen und daran den eng gezogenen Kreis, in dem sich überall menschliches Denken und Phantasiren bewegen muss, ermessen. Nichts deutet darauf hin, dass es mit dem über die ganze Erde verbreiteten Glauben an wunderbaren Wechsel von menschlicher und thierischer Gestalt (bei Göttern und auserwählten Menschen), insbesondere mit dem Glauben an Lykanthropie sich anders verhalte. Er ist an vielen Stellen selbständig entsprungen: auch griechische Stämme hatten ihn in uralter Zeit bei sich entwickelt; die arkadische Cultsage stellt nur eine eigene Figuration dieses längst vorhandenen Wahns dar, der seinerseits die Cultsage im Glauben des Volkes überlebte, zuletzt freilich nur als der Irrwahn einzelner Individuen sich erhielt, an denen das Wesen der λυκάνθρωπος ἢ κυνάνθρωπος νόσος von Aerzten als das beobachtet wurde, was es an den thatsächlich diesem Aberglauben Verfallenen von jeher gewesen war: ein periodisch ausbrechender Wahnsinn.

Ob nun dieser Wahn von jeher (auch ausserhalb seiner Verbreitung mit der arkadischen Cultsage) einen religiösen Sinn oder Zug hatte? Roscher ist dies zu zeigen besonders angelegen: und wenn man „religiös“ alles nennt, was den Menschen mit einer unsichtbaren Welt der κρείττονες, der Götter und Geister, in Verbindung setzt, so kann man in der That

einen „religiösen“ Untergrund des Werwolfglaubens, wenigstens in Griechenland, wohl anerkennen. Hält man sich vor Augen, wie im griechischen Glauben Hund und Wolf die gewöhnlichsten Formen der Verkörperung unterweltlicher Dämonen und der „Seelen“ (wilder, unruhiger Seelen) sind, so wird der Uebergang der λυκάνθρωποι und κυνάνθρωποι eben in diese Thiere, und nur in diese, sich kaum anders verstehen lassen,
274 denn als einen Uebergang des Menschen zu den Dämonen des Seelenreiches. Dieser Uebergang ist eigentlich nicht eine Verwandlung, sondern ein Ausfahren des inneren Menschen aus seiner gewöhnlichen Hülle. Wenn er, bei Leibesleben oder nach dem Tode, frei wird, verkörpert sich der innere Mensch, die „Seele“, solcher Unseligen als Hund oder Wolf: sie erscheint sichtbar als das, was sie ungesehen allezeit wesenhaft ist. Der Vorgang ist völlig der gleiche wie in indischen Sagen vom „Tigermenschen“ und „Schlangenmenschen“ (Nāgas), Wesen, die hier gewöhnlich als Menschen erscheinen, innen aber Tiger oder Schlangen sind und als solche auch erscheinen, sobald sie ihrer äusseren Hülle ledig sind (vgl. Oldenberg, Rel. d. Veda S. 84); auch in Indien giebt es eine Geisteskrankheit der Tigroanthropie (vgl. Roscher S. 19). Ich lese gerade in einem Briefe von Justinus Kerner (Briefe II, 106) folgende wundersame Lehre: „Es giebt Menschen, deren Geistiges durchaus das einer Sau ist. Fällt ihr Körper weg, so kommt die Sau, der Saugeist heraus, der sich auch dann als Sau figurirt und auch so für Einen, der Geister sehen kann, sichtbar wird“. So und nicht anders meinte es auch griechischer Volksglaube, wenn er von Menschen redete, die sich, wenn ihre Menschenerscheinung wegfiel, als Wölfe oder Hunde figurirten. Es fehlt in Griechenland nicht an analogen Vorstellungen. Von Menschen, deren „Seele“ als Schlange erschien, erzählt man ja Geschichten genug; als Aristeas von Prokonnesos erstarrt dalag, flog seine „Seele“ als Rabe gestaltet aus seinem Munde. Germanische Sagen bieten sehr viel Verwandtes.

Weil der Werwolf oder der κυνάνθρωπος nicht eigentlich seine Menschengestalt in Thiergestalt wandelt, sondern nur mit der Thiergestalt aus der Menschenhülle ausfährt, muss seine

menschliche Kleidung, als ein Symbol des σάρκινος χιτών, aus
der er zeitweilig ausgeschlüpft ist, bis zu seiner Rückkehr be-
wahrt werden: Plin. n. h. VIII, 82; ebenso in der Werwolf-
geschichte bei Petron 62; vgl. auch den, aus dem cod. Laurent.
57, 30 von Furia herausgegebenen und unter die „Aesopischen“
Fabeln (Halm n. 196) aufgenommenen byzantinischen Schwank
vom κλέπτης καὶ πανδοχεύς [1]. Der Sinn ist deutlich: „wenn
die abgelegte Kleidung weggenommen wird, so ist keine Wieder- 275
herstellung der verlassenen Gestalt möglich“ (Grimm D. Mythol.[4]
919). Wie oft wird in Sagen und Märchen der in eine fremde
Gestalt Gefahrene durch Beseitigung oder Verbrennung der
abgelegten Hülle gezwungen, in der fremden Gestalt zu wohnen
(vgl. Grimm. D. Mythol.[4] 354 ff.; 920, 1; Benfey, Pantscha-
tantra I 260 ff.). Meist ist es eine Thierhülle, die so verbrannt
wird: aber bisweilen auch der starr daliegende Menschenleib, aus
dem die „Seele“ (als Thier oder sonstwie gestaltet) ausgefahren
ist: indische Beispiele bei Benfey, Pantsch. I 123; 253; II
532 f.; aber auch Griechen war die gleiche Vorstellung ge-
läufig, wie die Geschichte des Hermotimos von Klazomenae
(vgl. Psyche II[2] 94 ff.) zeigt. So musste also auch der λυκάν-
θρωπος oder κυνάνθρωπος Wolf oder Hund bleiben, wenn er
seine alte Menschenhülle bei seiner Rückkehr nicht mehr an-
traf. Stets aber handelt es sich bei solchen Sagen um ein
Ausfahren aus dem alten Leibe, nicht um eine Umwandlung
dieses Leibes (der dann ja zeitweilig gar nicht mehr vorhanden
wäre, also auch nicht verbrannt werden könnte) in einen an-
deren. — Bisweilen begegnet die Vorstellung, dass, um Wolf
oder Hund zu werden, der Verzauberte seine Menschenhaut
nicht ablegen, sondern nur umstülpen (wenden) müsse: auf
der inneren Seite hat er das thierische Fell. Noch ganz kürz-
lich las man in öffentlichen Blättern von der grausamen Schin-

[1] Dort muss der von der Sucht, Wolf zu werden, Ergriffene dreimal g ä h n e n (e come io sono per diventar lupo, io comincio a s b a d i g l i a r e e a tremer forte — Sacchetti in der aus gleicher Quelle entlehnten Geschichte in nov. 122). Das „Gähnen“ ist echt wölfisch (vgl. das Sprichwort: λύκος ἔχανεν): aber v o r dem Eintreten der Umwandlung in einen Wolf wird das Gähnen wohl eher, wie im Aberglauben oft, das Freimachen und Ausfahrenlassen des eigenen πνεῦμα (oder das Einfahren eines fremden πν.) bedeuten sollen.

dung eines Mannes in der Walachei durch Bauern, die sich überzeugen wollten, ob jener wirklich, wie die Sage ging, als Werwolf innerhalb seiner Haut ein Wolfsfell trage. Es scheint doch, dass auf dieser Vorstellung auch beruhe die lateinische Bezeichnung des Werwolfs als versipellis oder, substantivisch, versipellio (Gloss. latinogr. bei Goetz, Corp. Gloss. II 207a 6: versipellio χαμαιλέων; versipellio χαμαιλέων καὶ λυκάνθρωπος; ibid. 356, 50: κυνάνθρωπος· versipillo [d. i. versipellio]: ibid. 596, 58 ist wohl herzustellen: versipellio, qui interdum <lupus, interdum> homo). Mit dem
276 Namen versipellis, versipellio ist doch eigentlich bezeichnet einer, der sein Fell nicht umwandelt, sondern es nur „wendet“, das Innere nach aussen umstülpt, um „Wolf“ zu werden. — Auch in diesen Fällen ist nicht an eine Verwandlung, sondern nur an ein Herauskehren der in seinem Innern vorhandenen Wolfs(- oder Hunds-)natur gedacht.

Das Ausfahren des als Wolf oder Hund gestalteten „inneren Menschen“ ist also ein Uebertritt ins Geisterreich: das als Wolf oder Hund Figurirte ist der „Geist“, der δαίμων, die „Seele“ des Menschen. Sie eilt denn auch alsbald zu ihresgleichen: in Arkadien der „Wolf“ zu den andern „Wölfen“ im Walde; in der von Marcellus Sidetes beschriebenen Krankheitsform οἱ τῇ νόσῳ κατεχόμενοι zu den μνήματα der Toten[1]. Was sie dort suchen, ist klar genug; περὶ τὰ μνήματα καὶ τοὺς τάφους verweilen die Seelen der Abgeschiedenen: περὶ ἃ δὴ καὶ ὤφθη ἄττα ψυχῶν σκιοειδῆ φαντάσματα Plato Phaedon 81 C. D. Sie werden auch wohl als Schlangen dort sichtbar (s. Psyche I² 244): zu ihnen eilt nun auch der aus seinem Leibeskerker entflohene wolfs- oder hundegestaltige Seelengeist des Verzauberten. Er ist dort bei den Seinigen. Er eilt dorthin, sagt Marcellus, κατὰ τὸν φεβρουάριον μῆνα, d. h., wie Roscher 64 f. ganz richtig bemerkt, in dem Monat der Todtenfeste der Parentalien und Feralien, dem μὴν καθάρσιος,

---

[1] μέχρις ἡμέρας περὶ τὰ μνήματα διατρίβουσιν. So Oribasius Synops. 8, 10 und die anderen ähnlich. Roscher S. 80 schreibt: τὰ μνήματα μάλιστα διανοίγουσι mit Galenus; dem Sinn zuwider, wie schon Böttiger, Kl. Schr. 1, 135, bemerkt; es liegt auf der Hand (wie Kroll a. O. 341, 2 hervorhebt), dass das nur verschrieben ist aus: περὶ τὰ μν. μ. διάγουσιν.

in dem Pluton regiert (Lyd.), in dem die ganze Welt der „Seelen" in unruhiger Bewegung ist, die auch die arme Seele des κυνάνθρωπος sympathisch ergreift und an sich zieht.

Die hier gegebene Auffassung des Kynanthropismus (seinem ersten und eigentlichen Wesen nach: denn natürlich hat spätere Zeit manches Trübende und Entstellende hinzugebracht) liegt in derselben Richtung, die auch Roscher in seinen schätzbaren Zusammenstellungen und Ausführungen eingeschlagen hat. Es liess sich aber in dieser Richtung noch etwas weiter und bis ans Ziel gelangen.

XXXII.

Paralipomena*).

1 1. Harpyien (*Psyche* 67 <I^2 73>). Die Natur der Harpyien ist nicht leicht zu verkennen. Odyss. υ 77 τὰς κούρας Ἅρπυιαι ἀνηρείψαντο will vollkommen dasselbe besagen wie kurz vorher die Worte (66): Πανδαρέου κούρας ἀνέλοντο θύελλαι. Die Harpyien sind die in Sturmwinden, θύελλαι, wirksamen Geister[1]. Winde geben das deutlichste Beispiel der Thätigkeit unsichtbarer Kräfte, d. h. nach mythologischer Vorstellungsweise, unsichtbarer οὐσίαι, Wesen oder Personen. Die Sinne (selbst der Geruchssinn) spüren ihre Anwesenheit; man sieht ihre Wirkungen, man hört ihre Stimmen im Säuseln der Luft, wo Winde leise Flügel schlagen, schreckhafter im Brausen, Fauchen und Schreien des Sturmes, der plötzlich auffahrenden Bö. Unheimliche Geister, deren Wirkung der Wirbelwind, der Sturm ist, sind die Ἅρπυιαι, die Raffgeister, die
2 Fortreissenden[2]. Wie dies Homer deutlich ausspricht[3], so ist

*) <Rhein. Mus. L, 1896, p. 1 ff.> Es wird hier ein Anfang mit der Veröffentlichung einiger Excurse gemacht, die in meiner 'Psyche' in Aussicht gestellt worden waren, dort aber nicht ausgeführt werden konnten (s. Vorr. p. VI).

[1] Wie aus den homerischen Versen sich entnehmen lasse (mit Milchhöfer, *Anf. d. Kunst* 64, dem Engelmann, *Lex. d. Mythol.* I 1845, 55 sich anschliesst), dass die Harpyien 'Sturm w o l k e n' seien, ist nicht einzusehn. — Von den Combinationen eines Aufsatzes im *Journal of Hellenic studies* 1893 p. 103—114 über Art und Heimath der Harpyien kann ich mir nichts aneignen.

[2] Die Etymologie und Bildung des Wortes blieb auch den Alten ganz durchsichtig. Herodian. Lentz. I 281, 19 ff. Ἀρέπυιαι (Etym. M. 138, 20; Beischrift auf einem Gefäss aus Aegina, *Myth. Lex.* I 1843/4 abgebildet), mit 'Vocalentfaltung' nach ρ.

[3] Auf die homerischen Stellen beruft sich hierfür Schol. Apoll. Rhod. I 1016.

es Dichtern und auslegenden Grammatikern des Alterthums allezeit völlig gegenwärtig geblieben. Ἅρπυιαι ἄνεμοι καταιγιδώδεις, δαίμονες ἢ ἄνεμοι ἁρπακτικοί, τῶν ἀνέμων συστροφαί: so und ähnlich wird ihr Wesen bezeichnet (Schol. Od. α 241: Eustath. *Il.* 1051, 4: *Od.* 1414, 38 ff.; Hesych. s. Ἅρπυιαι; Etym. Gud. 80, 17; Lex. de spirit. 212 Valck.).

Nun aber haben in homerischer Dichtung diese Geister des Sturmwindes die ganz eigenthümliche Function, einzelne Menschen aus dem Bereich der Lebenden zu entraffen, an einen unbekannten Ort zu entführen, oder, wie die Töchter des Pandareos (υ 77. 78), in die Unterwelt zu entrücken, Leib und Seele zugleich[1]. Geradezu als Todesdämonen, die Seelen 3

[1] Aus Odyss. α 234—243; υ 61—82 lässt sich, wie *Psyche* 65 f. <I^2 71 f.> ausgeführt ist, keine andere Vorstellung entnehmen, als dass die Harpyien Lebende mit Leib und Seele aus dem Bereich der Menschen entrücken. Dieterich, *Nekyia* 56 findet dort vielmehr ausgesprochen, dass die Harpyien schnellen T o d bringen und die S e e l e n der Todten zum Hades entraffen. Dass aber die Harpyien T o d bringen, muss man in jene Verse erst hineinlesen, um es darin zu finden. Es ist durchaus nur gesagt, dass sie den Menschen u n s i c h t b a r machen (ἄϊστον ἐποίησαν α 235; οἴχετ' ἄϊστος ἄπυστος α 242; ὡς [wie die Harpyien die Pandareostöchter] ἔμ' ἀϊστώσειαν — υ 79); ihn e n t r a f f e n (νῦν δέ μιν ἀκλειῶς Ἅρπυιαι ἀνηρείψαντο α 241, υ 77: ἀναρπάξασα — υ 63; ἀνέλοντο 66); dass sie ihn tödten, ist mit keiner Sylbe angedeutet; und wenn sie nur seine ψυχή entführten, so könnte von 'Unsichtbarwerden' des Menschen, dessen sichtbares ἐγώ, sein Leib, ja am Orte bliebe, nicht geredet werden. Nein, es ist ganz unverkennbar von einem vollständigen ἀφανισμός des Leibes und der Seele die Rede (wie es auch Eustathius richtig versteht). Der T ö d t u n g durch Artemis wird die Entraffung durch die Harpyien entgegengesetzt υ 61 ff.: 79. 80 (ἢ ἔπειτα 63 kann ja hier nicht bedeuten: 'oder nachher', wie D. umschreibt, sondern nur: 'oder sonst' εἰ δὲ μή —). α 236 bedeutet: ἐπεὶ οὔ κε θανόντι περ ὧδ' ἀκαχοίμην: ich würde nicht so betrübt sein, selbst wenn er gestorben w ä r e (nicht: wiewohl er gestorben i s t); er, den θεοὶ ἄϊστον ἐποίησαν ist also n i c h t gestorben. — Der durch die Harpyien Entraffte ist 'entrückt', wie so viele Gestalten der Sage, von denen mein Buch Erwähnung thut. Entrückung durch θύελλαι blieb eine nicht undenkbare Sache; wenigstens als Redensart erhielt sich der Wunsch: möchte ich — n i c h t sterben, sondern vom Winde fern fortgeführt werden. S. die, *Psyche* 692 <I^2 71, 1> angeführten Stellen der Tragiker. Der neugriechische Volksglaube schreibt die Fähigkeit, lebende Menschen εἰς διεστηκότας τόπους zu entraffen, den Neraïden als Geistern des Wirbelwindes zu: B. Schmidt, *Volksl. d. Neugr.* 1, 123 f. (der 125 durchaus treffend an die Harpyien erinnert). — Nur entraffen die Harpyien gleich ganz aus dem Bereich der lebenden Menschen in den Hades; und so kommt, was das Verhältniss des Entrafften zum Reiche der Lebendigen betrifft, ihre Gewaltthat der eines Todesdämons gleich.

Sterbender entraffend, erscheinen sie bei Marcellus Sidetes in dem Gedicht auf Regilla (Kaib. *ep. lap.* 1046), v. 14. Der gelehrte Dichter folgt hier theils homerischen Versen, theils vielleicht alter volksthümlicher Vorstellung, wie sie auf einzelnen Vasen bildlich wiedergegeben ist (s. Jahrb. d. archäol. Instit. I 211). wenn anders die dort abgebildeten Gestalten (und ebenso die sehr ähnlichen vier Flügelgestalten auf dem sog. Harpyienmonument von Xanthos) wirklich Harpyien vorstellen sollen, und nicht etwa Keren oder Sirenen oder andere Todesgeister.

In die Unterwelt entraffen die Harpyien jedenfalls als an ihren eigenen Aufenthaltsort. Dort sucht sie Pherekydes der Theologe, nach dem der Tartarus bewacht wird von den Harpyien. des Boreas Töchtern, und von der Thyella (Origen. *c. Cels.* VI 42, p. 378 Lomm.)[1]. Am Eingang zur Unterwelt lagern mit anderen Ungethümen auch die Harpyien: Virg. *Aen.* 6, 289. Aus den *Stygiae undae* kommen sie hervor: 3, 215. Celaeno sagt von sich selbst *Furiarum ego maxima* 3, 252. Mit den Erinyen, den wahren Höllengeistern, vergleicht die Harpyien schon Aeschyl. *Eumen.* 50 ff.

Die Harpyien sind also Geister des Sturmes, des Wirbelwindes, die aber in nächster Verbindung mit dem Seelenreiche stehen und selbst dort ihren Aufenthalt haben. Windgeister in naher Beziehung zum Seelenwesen begegnen auch sonst bisweilen <vgl. Psyche I² p. 248, 1>. Orphische Verse, in denen erzählt wurde, wie die 'Seele' in den Menschen komme, herbeigetragen von den Winden, kannte Aristoteles (*de anim.* 1, 5. S. *Psyche* 415, 3 <II² 122, 2>). Einer der orphischen
4 Hymnen (38), der die Kureten. den ἐν Σαμοθρῄκῃ ἄνακτες sie gleichsetzend, als Windgeister fasst, feiert diese als ζφογόνοι

[1] Auch wenn Akusilaos die goldenen Hesperidenäpfel von den Harpyien bewachen liess, Epimenides τὰς αὐτὰς εἶναί φησιν ταῖς Ἑσπερίσιν (τὰς Ἁρπυίας): Philodem. π. εὐσεβ. p. 43, so wird die ferne Geisterwelt des Westens, πέρην κλυτοῦ ὠκεανοῖο, als Aufenthalt der Harpyien gedacht; denn dort ist der Garten der Götter. dessen Aepfel die Hesperiden bewachen (deren Natur am deutlichsten darin sich anzeigt. dass sie, nach Hesiod. *Th.* 211 ff., als Kinder der Nyx Geschwister sind des Moros, Thanatos, Hypnos, der Ὄνειροι. des Μῶλος καὶ Ὀϊζύς, der Moiren. Keren, des Γῆρας und der Eris).

πνοιαί (2), πνοιαὶ ψυχοτρόφοι (22). Die in Attika verehrten Tritopatoren, bei der Eheschliessung und bevorstehenden Menschwerdung einer neuen Seele angerufen, sind, nach den bestimmten Angaben der Alten, Windgeister und Ahnenseelen zugleich (s. *Psyche* 227, 1. 700 <I^2 248, 1>). Die Winde sind es, die οὐ τὰ φυτὰ μόνον ἀλλὰ καὶ πάντα ζῳογονοῦσι: *Geopon.* 9, 3. Aus alten Sagen ist in phantastische Zoologie der Alten das oft wiederholte Märchen von den brünstigen Stuten, in denen der Wind, sie schwängernd, ein neues Leben und Seele niederlege, übergegangen (Varro, *r. rust.* II 1, 19. Virg. *G.* 3, 279 ff. u. a., s. Leopardi, *saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, *Opere* IV 234 ff.). Ein mythisches Beispiel hierfür sind schon die zwei Rosse des Achill, τοὺς ἔτεκε Ζεφύρῳ ἀνέμῳ Ἅρπυια Ποδάργη, βοσκομένη λειμῶνι παρὰ ῥόον Ὠκεανοῖο Il. Π 150 f.[1]. Wobei der weibliche Windgeist, die Harpyie, jedenfalls auch als Stute gestaltet gedacht ist und ihre Abkömmlinge, Xanthos und Balios, nicht als Pferde gewöhnlicher Art, sondern als menschenartig beseelte, rossgestalte Dämonen (Xanthos fängt ja nachher nicht nur zu reden, sondern gar die Zukunft vorauszusagen an: Τ 404 ff.). Solche geisterhafte Pferde werden von Dämonen der Unterwelt (deren ja auch die Harpyie einer ist) hervorgebracht: das Ross Arion ist geboren von einer Harpyie (oder einer Erinys): Schol. Il. Ψ 346: Hesych. s. Ἀρίων; die Mutter des Pegasos ist die Gorgone Medusa[2].

In solchen Sagen bringen die Windgeister Leben und Beseelung. Sie entreissen, wie die Harpyien nach ihrem Namen und in ihrer gewöhnlichen Function, Seelen dem Reiche der Lebenden in der Volkssage, deren Plato gedenkt (*Phaed.* 70 A u. ö., s. *Psyche* 556, 1 <II^2 264, 1>), nach der die ausfahrenden Seelen der Sterbenden von Wind und Sturm ergriffen und fortgeführt werden.

Es ist offenbar, dass der Volksglaube einen genauen Zu-

---

[1] Nachahmung bei Nonnus, *Dionys.* 37, 155 ff., wo Boreas die Rosse Xanthos und Podarge erzeugt mit der Σιθονίη Ἅρπυια (d. h. der thrakischen, wie Boreas selbst Thraker ist).

[2] Ein Pferd auf Todtenmahlreliefs (selbst wo die Todten Weiber oder Kinder waren) vielfach dargestellt, wird viel wahrscheinlicher (von Milchhöfer u. a.) als Symbol der nun in das Geisterreich eingetretenen Verstorbenen gedeutet, denn als Wahrzeichen ritterlichen Standes.

5 sammenhang und verwandtschaftliche Beziehung zwischen den Geistern des Windes und den 'Seelen' erkannte. Die ψυχή bekundet diese Verwandtschaft schon in ihrem Namen: nicht minder deutlich da, wo sie (wie seit Xenophanes so vielfach) als πνεῦμα benannt und definirt wird, d. h. als b e w e g t e Luft, als der Träger und sozusagen der Körper des Windes[1]. Die mit der Hekate dahinfahrenden Seelen der ἄωροι heissen ἀνέμων εἴδωλον ἔχοντες, wie wilde Winde ἄγρια συρίζοντες (Pariser Zauberbuch Z. 2734 f., p. 89 Wess.). Gleich den Seelen, die. in nordischen Sagen, im 'wüthenden Heere' dahinbrausen. sind sie von Sturmgeistern nicht mehr unterschieden. So sind die Τριτοπάτορες zugleich Seelen der Vorfahren und Windgeister. Man kann wohl fragen, ob nicht auch die Harpyien ihrer ursprünglichen Natur nach dem Seelenreiche angehören als unselige, unruhige, wild dahinstürmende 'Seelen'. Von den K e r e n heisst es, dass sie die Verstorbenen davontragen zum Hause des Hades: τὸν Κῆρες ἔβαν θανάτοιο φέρουσαι εἰς Ἀΐδαο δόμους (Od. ξ 207; Il. B 302: vgl. B 835: Λ 332). Die Keren aber sind ihrer ursprünglichen Art nach Seelen der Abgeschiedenen, körperfreie Seelen (s. *Psyche* 219, 2 <I² 239, 2>). Es bestand also die Vorstellung, dass umherschwebende 'Seelen' andere Seelen, wenn sie aus ihrem Leibe entweichen, zum Hades entraffen, wie es auch die Harpyien thun. Keren einer besonderen Art, grimmige und unheilbringende Keren möchten auch die Harpyien ursprünglich zu bedeuten haben. Sie sind bei Homer zu eigenen Dämonen geworden. nicht anders als die Keren auch. deren Seelennatur sich, deutlicher als die der Harpyien. in einzelnen, uns zufällig erhaltenen Spuren in späterem Cultus und Sprachgebrauch verräth.

Wie leicht der Uebergang im Winde fahrender Seelen in Windgeister sich vollziehen konnte, lassen, nächst einigen oben erwähnten Beispielen aus griechischem Glauben, die nicht wenig zahlreichen Fälle ermessen, in denen unser heimischer Volksglaube einen solchen Uebergang ganz unverkennbar auf-

[1] πνεῦμα = ἀέρος ῥύσις. Doxogr. 374 a. 23. Hero. *mechanic.* in dem aus Strato entnommenen Abschnitt (p. 121. 15 ff. ed. Diels [Ber. d. Berl. Akad. 1893]): — διὸ δὴ ὑποληπτέον σῶμα εἶναι τὸν ἀέρα· γίνεται δὲ πνεῦμα κινηθείς· οὐδὲν γὰρ ἕτερόν ἐστι πνεῦμα ἢ ἀὴρ κινηθείς.

weist (s. Mannhardt, *German. Mythen* 269 f. u. ö. <Mogk, *German. Mythol.* I 1002 (Roscher, *Kynanthropie* 58, 168>).

2.

'Und sieht man genau hin, so schimmert noch durch die 6
getrübte Ueberlieferung eine Spur davon durch, dass die Erinys eines Ermordeten nichts anderes war als seine eigene zürnende, sich selbst ihre Rache holende Seele, die erst in späterer Umbildung zu einem, den Zorn der Seele vertretenden Höllengeist geworden ist'. *Psyche* p. 247 <I² 270.> — Die in diesen Worten ausgesprochene Vorstellung hat, wie mir vorkommen will, für solche, denen die Entwicklung des Seelencultes und des, im griechischen Religionswesen damit Zusammenhängenden anschaulich klar geworden ist, etwas ohne Weiteres und vor aller besonderen Nachweisung Einleuchtendes [1]. Die Nachweisung ihrer Richtigkeit kann sich gleichwohl nur in der Verfolgung halbverwischter Spuren bewegen. Unsere älteste Ueberlieferung zeigt ja bereits ein von dem in jenen Worten als das ursprüngliche vorausgesetzten ganz verschiedenes Bild der Erinyen. In den homerischen Gedichten begegnen sie uns als von der 'Seele' des Verletzten unterschiedene, ihm gegenüberstehende, von ihm herbeigerufene Dämonen. Bei Hesiod sind die Erinyen ein eigenes Dämonengeschlecht, Töchter der Nyx [2], oder Töchter des Uranos, aus dessen Blutstropfen entstanden, eine Folge der ersten Frevelthat des Sohnes am Vater [3].

---

[1] Daher auch Kenner dieser Dinge, wie Dieterich, *Nekyia* 55, Gomperz, *Griech. Denker* 106 meiner oben wiedergegebenen Behauptung zugestimmt haben. — Inzwischen hat auch Crusius. *Mythol. Lexik.* II 1163, 56 ff. eine der meinigen sehr ähnliche Ansicht vom ursprünglichen Wesen der Erinyen aufgestellt und theilweise begründet. Doch schien es nützlich, meine Vorstellung mit der Begründung, wie ich sie mir zurechtgelegt hatte, genauer auszuführen.

[2] Denn die Κῆρες νηλεόποινοι, αἵ τ' ἀνδρῶν τε θεῶν τε παραιβασίας ἐφέπουσι κτλ., *Theog.* 217. 220 ff. sind ja jedenfalls die Erinyen (vgl. Schoemann. *Opusc.* 2. 143 f.), wiewohl der Verfasser oder Zusammensteller der Theogonie das vielleicht nicht bemerkte oder (durch den Namen: Κῆρες) verstecken wollte, weil er die Erinyen schon aus den μήδεα Κρόνου hatte entstehen lassen (V. 185). Die Erinyen als Töchter der Nyx kennt Aeschylus, *Eum.* 322; 416, Lykophron 437, vielleicht auch Euphorion (s. Meineke, *Anal. Al.* 94).

[3] *Theog.* 185.

Doch sind bei Homer die Erinyen noch weit entfernt von der Verblasenheit der Vorstellung, in der neuere Darstellungen
7 den 'Begriff' ihres Wesens wiederzugeben beanspruchen. Sie sind durchaus concrete Wesen, deren Inhalt unter einen Begriff überhaupt nicht gefasst werden kann, Dämonen einer ganz eigenen Art. Zwar auch wohl im Auftrag der Unterweltsgötter[1], oder ohne besonderen Auftrag, eigenmächtig, hemmend oder antreibend unter Menschen thätig[2]; ganz besonders, aber, und in homerischer Welt von allen Dämonen sie allein, Menschen zu furchtbarem Dienst gewärtig. Sie können durch den F l u c h eines Menschen aus dem Erebos an's Licht heraufgezwungen werden[3]. Die ἀρά wirkt mit zauberhaftem Zwange auf sie, wie in späterer Zauberpraxis ἀνάγκη, κατάδεσμοι, βιαστικαὶ ἀπειλαί auf die Geister der Unterwelt[4]. Nicht jedem beliebigen steht solche ἀρά, die Möglichkeit einer ἐπαγωγή, ἐπιπομπὴ[5] Ἐρινύος zu. Die Mutter, der Vater kann dem gegen sie oder ihn frevelnden Sohne die Erinys schicken[6], nicht der Sohn dem Vater oder der Mutter; πρεσβυτέροισιν Ἐρινύες αἰὲν ἕπονται (Il. 15, 204), d. h. dem älteren Mitglied der F a m i l i e[7]. Denn dass a u s s e r h a l b der Blutsverwandtschaft Jemanden, dass etwa jedem in seinem Rechte Gekränkten die Erinys zur Verfügung stünde, davon zeigt sich keine Spur. Es kann daher auch nicht (wie oft geschehen) gesagt werden, dass nach homerischer Auffassung 'Gewissensangst' die Erinys aufrufe. Von Gewissensangst lässt sich in dem Umkreise homerischer Cultur, wenn man dem Worte seinen vollen Sinn lassen und nicht der Erbaulichkeit die that-

[1] Il. 9, 453 ff. (vgl. Aristonic. zu 9, 569. 571). Aber auch da ist ἀρά und Beschwörung der Erinyen durch den beleidigten Vater vorangegangen.

[2] Il. 19, 418; Od. 15, 234. Vgl. Il. 19, 87 ff.

[3] Il. 9, 453 ff. 566 ff. Od. 2, 134 ff. Vgl. auch Il. 21, 412 f.

[4] *Psyche* 379 <II^2 87>.

[5] *Psyche* 249, 1: 378, 2; 379 Anm. <I^2 273, 1; II^2 87 f., 3.>

[6] Der Vater: Il. 9, 453 ff.; die Mutter: Il. 9, 566 f.; 21, 412 f.; Od. 2, 134 ff.: 11, 279 f.

[7] Warum rächt nie die Erinys eine Beschädigung des Sohnes durch den Vater? Es war nichts zu rächen, wo dem Vater volle patria potestas über die Kinder zustand. Von der, als einst auch griechischem Rechte wohl bekannt, selbst das spätere Familienrecht noch in deutlichsten Spuren Kunde giebt (auch wenn man von dem solonischen περὶ τῶν ἀκρίτων νόμος [Sext. Empir. *Pyrrhon. hypot.* 3, 211 u. a.] absehn will).

sächliche Wahrheit opfern will, nur mit Vorbehalt reden. Warum sollte sie aber, wenn überhaupt, sich nicht beim Morde eines nicht der eigenen Familie angehörigen Mannes in dem Mörder regen? Und doch überfällt nach solcher That keine Erinys den Mörder. Sie überfällt aber überhaupt nach homerischer (hierin von der tragischen verschiedener) Auffassung den Frevler nicht, wie es doch die 'Gewissensangst' thun müsste, spontan, in nothwendiger Folge seiner Uebelthat: es bedarf nach einer solchen That durchaus des Rachebefehls des beschädigten Familienmitgliedes, dem die Erinys zur Verfügung steht, damit diese wirksam werde. W a r u m sie in dieser Weise nur dem von dem nächsten Blutsverwandten Beschädigten, nicht dem ausserhalb der Familie des Uebelthäters Stehenden zur Verfügung steht? Dafür lässt sich schwerlich ein anderer Grund erdenken, als dass eben dort die Erinys rächend eingreift, wo ein menschlicher Rächer, ein Bluträcher, wie innerhalb der Sippe dessen, den ein Stammfremder erschlagen hat, nicht gefunden werden kann (s. *Psyche* 246 <I^2 270>)[1]. — Der Mutter, dem Vater, lebend oder im Tode beschädigt oder gekränkt vom eigenen Sohne, kommt also die Erinys zu Hülfe, aufgerufen aus der Tiefe des Erebos[2], wo ihr Sitz ist. Sie bringt dem Verfluchten Tod (entrafft auch ihn in den Hades)[3], oder Kinderlosigkeit[4], oder sonst Unheil[5]. Im Eidschwur, dessen Bekräftigungen, ihrem wahren Wesen nach, eventuelle Selbstverfluchungen, ἀραί, sind, wünscht der Schwörende sich selbst, falls er meineidig werde, Bestrafung durch die Erinyen im Hades, nach seinem Tode[6].

Die spätere Zeit lässt wohl an einzelnen Stellen eine

---

[1] Als dämonische Beschützerinnen dessen, dem kein Beschützer und Rächer unter Menschen lebt, sind die Erinyen auch gedacht, wenn einmal πτωχῶν Ἐρινύες fingirt werden (Odyss. 17, 475). Ebenso: εἰσὶ καὶ κυνῶν Ἐρινύες, *Append. proverb.* II 20. Ἐρινὺς ἱκεσίη, Apollon. Rhod. 4, 1042 (anders gemeint sind die ξενικαὶ Ἐρινύες, Plat. *epist.* 8, 357 A.).

[2] Il 9, 568 ff. (mit Aufschlagen der Hände auf die Erde, als auf die Decke der Unterwelt. *Psyche* 111, 2. 693 <I^2 119, 2>). Sie sind im Hades: Od. 20, 78; Il. 19, 259 f.

[3] Il. 9, 571. Od. 17, 475 f.

[4] Il. 9, 454 f.

[5] ἄλγεα πολλά: Od. 11, 279 f.

[6] Il. 19, 259 f. Vgl. 3, 279 f. *Psyche* 60 <I^2 64>.

stark erweiterte Vorstellung von Wesen und Amt der Erinyen zu Worte kommen; zumeist aber bleibt sie — was auf diesem
9 Gebiet des Glaubens nichts überraschendes hat — der engeren und ursprünglichen Anschauung, die diese unheimlichen Gestalten gebildet hatte, näher als die homerischen Gedichte.

Die Erinyen werden hier gedacht als Rächerinnen nicht sowohl anderen Frevels als speciell des Mordes[1], des widerrechtlichen Todtschlags; nicht gleichmässig jeden Mordes, sondern der Ermordung von Blutsverwandten[2], daher nicht der Ermordung des Gatten durch die Gattin, wohl aber der Ermordung der Mutter durch den Sohn: wie aus den Erörterungen der Tragödie über die Greuelthaten im Hause der Pelopiden bekannt ist[3]. Die berühmtesten, vorbildlichen Sagenbeispiele, die Geschichten von Orest, von Alkmaeon, stellen die Rache der Erinyen an dem Muttermörder vor Augen. Die Mutter, mehr als der Vater, bedarf der dämonischen Bluträcher, da menschliche Bluträcher am eigenen Sohne ihr nicht leben[4]. Immer treten sie ein, nicht n e b e n dem irdischen

---

[1] βροτοκτονοῦντας ἐκ δόμων ἐλαύνομεν Aesch. *Eum.* 421. πράκτορες αἵματος für ungerecht Getödtete; *Eum.* 319. 336 f. (speciell aber πατὴρ ἢ τεκοῦσα νεοπαθής rufen sie an. *Eum.* 507 ff.). αἵματος τινύμεναι φόνον. Eurip. *Orest.* 321 ff. αἵματος τιμωρίαι *ibid.* 400. αἳ τοὺς ἀδίκως θνήσκοντας ὁρᾶτε. Eurip. *El.* 112.

[2] πρὸς Ἐρινύσιν αἷμα σ ύ γ γ ο ν ο ν ἕξει. Eurip. *Herc. fur.* 1077.

[3] S. *Psyche* 523 <II^2 231>. — In lockerer Auffassung wird auch der Gattin, die den Gatten getödtet hat, die Erinys in Aussicht gestellt: Soph. *El.* 276. 488 ff., *Trach.* 809.

[4] *Psyche* 523, 1 <II^2 231, 2>. Für den Vater findet sich auch nicht immer ein berufener Bluträcher am eigenen Sohne und seiner Sippe. Daher auch für ihn vielfach die Erinys eintritt. — Das vom Staate geordnete Blutrecht späterer Zeit nimmt auf diese uralten Rechtsgedanken nur insoweit Rücksicht, als es sie wie einen religiösen Hintergrund seiner Satzungen bestehen lässt (s. *Psyche* 243 <I^2 267> ff.). Dass aber z. B. Solon den Vatermord nicht unter gesetzliche Strafe gestellt habe (sondern etwa gar die Strafe hier der πατρὸς Ἐρινύς überlassen habe) — wie noch kürzlich als eine Thatsache verkündigt worden ist — ist vollkommen undenkbar. Die Bezeugung dieser angeblichen Thatsache ist die möglichst schlechte: sie findet sich in einem fingirten Apophthegma des Solon (Laert. D. 1, 59; Cic. *pro Rosc. Am.* § 70; daraus Orosius V 16 u. s. w.), das vermuthlich auf nichts anderem als dem S t i l l s c h w e i g e n solonischer Gesetze von einer besonderen, über die sonstige Bestrafung einer Mordthat noch hinausgehenden Bestrafung der That eines πατροφόνος aufgebaut ist.

Rächer, sondern da, wo er fehlt. Man kann auch sagen: nicht als das 'Gewissen' des Mörders treten sie in die Erscheinung und in Thätigkeit, sondern anstatt des Gewissens[1]. Die Angst, die Furcht des Thäters (wenn nicht ausdrücklich der zauberhaft zwingende Fluch des Verletzten) rufen sie herauf, nicht das Gewissen, das Bewusstsein der Verletzung eines allgemeinen Gesetzes. Sie vertreten nicht das allgemeine Gesetz; die einzelne jedesmal thätige Erinys vertritt ganz ausschliesslich ihren Clienten und dessen Anliegen. Sie kümmert sich allein um diesen einzelnen Fall. Eine ganz persönliche Rachebefriedigung sucht und gewährt sie. Wie völlig die im einzelnen Fall thätige Erinys dem Einzelnen diene, ihm allein angehöre, drückt sich in auffälliger Bestimmtheit darin aus, dass der Name des Einzelnen im Genitivus (partitivus, oder possessivus) mit dem Begriffe Ἐρινύς verbunden wird.

Eine Anzahl von Beispielen möge diesen Sprachgebrauch erläutern. 1) Il. 21, 412: οὕτω κεν τῆς μητρὸς Ἐρινύας ἐξαποτίνοις. 2) Epikaste erhängt sich; τῷ δ' (dem Oedipus) ἄλγεα κάλλιπ' ὀπίσσω πολλὰ μάλ' ὅσσα τε μητρὸς Ἐρινύες ἐκτελέουσιν Odyss. 11, 279 f. 3) Nur ein anderer Ausdruck für μητρὸς Ἐρινύες sind μητρὸς ἔγκοτοι κύνες Aesch. *Choeph.* 924 (τὰς τοῦ πατρὸς δὲ — 925). 1054. 4) Orest in Arkadien zum Gericht getrieben ὑπὸ Ἐρινύων τῶν Κλυταιμνήστρας Pausan. 8, 34, 4. 5) Aesch. *Sept.* 886 f.: nach dem Wechselmorde der beiden Brüder: κάρτα δ' ἀληθῆ πατρὸς Οἰδιπόδα πότνι' Ἐρινὺς ἐπέκρανεν. 6) *Sept.* 720 ff.: πέφρικα — πατρὸς εὐκταίαν Ἐρινὺν τελέσαι τὰς περιθύμους κατάρας Οἰ-

[1] Deutlich ist dies noch in Aeschylus' Behandlung der Orestessage. Von einem innen wirksamen Drucke des Gewissens, einem den Orest beherrschenden Schuldbewusstsein, ist da nichts zu spüren. Die Erinyen, als μητρὸς σύνδικοι (*Eum.* 764), verfolgen ihn; sobald durch die ἰσοψηφία des Gerichts deren Ansprüche abgewiesen sind, ist er ganz frei und von allen Qualen entbunden; völlig erleichtert geht er nach dem Richterspruch ab. Wie wäre es möglich, dass ein Richterspruch ihn von den Forderungen seines eigenen 'Gewissens' losspräche, und zwar ohne Reue und Busse von ihm zu fordern? Die Erinyen sind eben auch hier nichts, was unsern Begriff des 'Gewissens' symbolisirte. — Schon anders ist es bei Euripides, der in der That in den Μανίαι, μητρὸς αἵματος τιμωρίαι nichts anderes mehr sehen kann als Personificirungen der ξύνεσις des Orest, ὅτι σύνοιδε δείν' εἰργασμένος (*Or.* 396). Aber damit sind die Erinyen ihres lebendigen Daseins beraubt und zu allegorischen Schemen herabgesetzt.

διπόδα. 7) *Sept.* 70: unter den von Eteokles angerufenen Dä-
11 monen: — Ἀρά τ' Ἐρινὺς πατρὸς ἡ μεγασθενής (vgl. 695 ff.: πατρὸς Ἀρά = Ἐρινύς). 8) Soph. *O. C.* 1434: der Heimweg des Polyneikes wird schlimm sein πρὸς τοῦδε πατρὸς τῶν τε τοῦδ' (τοῦ πατρὸς) Ἐρινύων. 9) πατρὸς οὐ φεύξεσθ' Ἐρινῦς Eurip. *Phoen.* 624. 10) Here: οἶδα πόθεν μεθέπω τάδε πήματα· πατρὸς (des Kronos) Ἐρινὺς ὕβριν ἀπαιτίζει με βιαζομένοιο τοκῆος. Nonn. *Dion.* 31, 262 f. 11) Hesiod. *Theog.* 472 f.: Rhea, im Begriff, den Zeus zu gebären, sucht, wie sie ihn vor Kronos verberge. und τίσαιτο δ' Ἐρινῦς π α τ ρ ὸ ς ἑοῖο π α ί δ ω ν θ' (dies zugesetzt, mit Schömann, *Opusc.* II 408) οὓς κατέπινε μέγας Κρόνος ἀγκυλομήτης. 12) Eurip. *Med.* 1390 f.: Iason zur Medea: ἀλλά σ' Ἐ ρ ι ν ὺ ς ὀλέσειε τ έ κ ν ω ν φονία τε Δίκη (Med.: τίς δὲ κλύει σου θ ε ὸ ς ἢ δ α ί μ ω ν: Er. also ganz persönlich, ein Dämon). 13) Aesch. *Agam.* 1432 f.: Klytaemnestra spricht: μὰ τὴν τέλειον τῆς ἐμῆς π α ι δ ὸ ς — Ἐ ρ ι ν ύ ν. 14) Orph. *frg.* 281, 5 Ab.: δειναὶ γὰρ κατὰ γαῖαν Ἐ ρ ι ν ύ ε ς εἰσὶ τ ο κ ή ω ν (als Rachedämonen für die, die γονέων θέμιστας gekränkt haben). — Besonders merkwürdig 15) Herodot 4, 149. Als den Aegiden häufig die Kinder starben, ἱδρύσαντο ἐκ θεοπροπίου Ἐ ρ ι ν ύ ω ν τῶν Λ α ΐ ο υ τε καὶ Ο ἰ δ ι π ό δ ε ω ἱρόν: welchen Cult auch die Aegiden auf Thera fortsetzten. (Hier sind die Erinys 'des Laïos' und die 'des Oedipus' dämonische Cultpersonen). 16) Pausan. 9, 5. 15: τῶν δὲ Ἐρινύων τῶν Λαΐου καὶ Οἰδίποδος Τισαμενῷ (dem Enkel des Polyneikes) μὲν οὐκ ἐγένετο μήνιμα, Αὐτεσίωνι δὲ τῷ Τισαμενοῦ (so dass Aut. auswanderte). 17) In diese Reihe gehört auch noch das: Ἅιδου καὶ θεῶν Ἐρινύες bei Soph. *Antig.* 1075. Die Götter, speciell Hades, sind hier die Gekränkten: θεῶν Ἐρινύες also ganz so wie sonst τοκήων, πατρὸς, μητρὸς Ἐρινύες. 18) So auch Δίκης Ἐρινύς Heraklit, Briefe 9, 3 p. 287 Herch. 19) Dies (v. 17. 18) freiere Weiterbildungen der üblichen Ausdrucksweise. So auch πτωχῶν, κυνῶν Ἐρινύες (s. oben <p. 231, 1>); εἰσὶ καὶ ἱμείροντος Ἐρινύες Nonn. *Dion.* 16, 294. 20) Ἐρινὺς αἵματος ἐμφύλοιο (δεδουπότος Ἀψύρτοιο) ὑστερόπους ἕπεται (der Medea und dem Iason): Orph. *Argon.* 1162 f. (die Argonauten überlegen sich, ob sie nicht die beiden tödten sollen, ἀποστρέψωσι δ' Ἐρινύν 1175).

Noch sind einige Beispiele zu beachten, in denen ein

Possessivpronomen zu dem Worte 'Ερινύς sich stellt. 21) τὴν σὴν 'Ερινύν (Polyneikes zu Oedipus) Soph. *O. C.* 1299. 22) Apoll. Rhod. 4. 386. (Medea zu Iason): ἐκ δέ σε πάτρης αὐτίκ' ἐμαί σ' ἐλάσειαν 'Ερινύες. 23) 'Ερινύας ἡμετέρας Quint. Smyrn. 3, 169. — (Anders τεὰς 'Ερινύας Nonn. *Dion.* 31, 59. Vgl. 44, 256).

In einzelnen der hier aufgezählten Beispiele ist 'Ερινύς 12
unverkennbar als Appellativum verstanden, den Zorn, den Fluch, die Rache des Gekränkten bezeichnend (so nr. 11: wohl auch 1: 21: 8)[1]. Nichts so sehr, wie gerade dieser Sprachgebrauch, nach dem 'Ερινύς, mit einem Genitivus possessivus (oder partitivus) verbunden wird, musste dazu führen oder verführen, das Wort: 'Ερινύς, als die Bezeichnung einer Eigenschaft oder Thätigkeit des Menschen, dessen Namen im Genitiv hinzugesetzt war, zu verstehn. Aber dies ist ein, nicht sehr häufig auftretender metonymischer *abusus*. In der überwiegenden Mehrzahl der Fälle lässt sich 'Ερινύς, mit dem Genitiv eines anderen Substantivs verbunden, nur als Benennung einer concreten Person, eines einzelnen Dämons, verstehn. In diesen Fällen haben wir also die eigenthümliche Erscheinung vor uns, dass ein Dämon als zugehörig zu einem bestimmten Menschen, als diesem angehörig, als ein Theil oder ein Besitz eines Menschen und nur dieses einzigen Menschen bezeichnet wird. Sinn und Grund dieser Erscheinung werden wir am leichtesten aus einer Analogie durchsichtigerer Art erläutern können [2]. Man liest hie und da von einem προσ-

---

[1] Ganz deutlich appellativisch: λόγου τ' ἄνοια καὶ φ ρ ε ν ῶ ν ἐρινύς Soph. *Antig.* 603. — Ohne hinzugefügten Genitiv steht 'Ερινύς noch mehrmals in appellativischer Bedeutung. Merkwürdig Apoll. Rhod. 2, 220 f.: ἐπ' ὀφθαλμοῖσιν (des Phineus) 'Ερινὺς λὰξ ἐπέβη, am nächsten vergleichbar mit dem Ausdruck des Eurip. *Phoen.* 950: Menoekeus, für Theben sich opfernd, wird den Argivern schlimme Heimkehr bereiten, μέλαιναν κ ῆ ρ' ἐπ' ὄ μ μ α σ ι ν βαλών.

[2] Eine andere Analogie böte der Ausdruck: ὁ ἀλάστωρ τινός, z. B. ὁ παλαιὸς δριμὺς ἀλάστωρ 'Ατρέως (der, in Klytaemnestrens Gestalt, den Agamemnon getödtet hat). Aesch. *Ag.* 1501 f. ἀλάστωρ Πελοπιδῶν, Xenarch. comic. III 614 Mein. ὁ σὸς ἀλάστωρ. Eurip. *Phoeniss.* 1556 (1593. *Med.* 1333. ἀλάστωρ οὑμός Soph. *O. C.* 788). Der ἀλάστωρ ist nicht wesentlich verschieden von der 'Ερινύς. Z. B. deutlich Pausan. 8. 24, 8: Alkmaeon fliehend τὸν 'Εριφύλης ἀλάστορα, d. h. ihre Erinys. μὰ τοὺς παρ' Ἅιδην νερτέρους ἀλάστορας Eur. *Med.* 1059, d. h. die Erinyen als Quälgeister im

13 τρόπαιος (δαίμων) eines Ermordeten: ὁ προστρόπαιος τοῦ ἀποθανόντος, ὁ Μυρτίλου προστρόπαιος u. a. (s. *Psyche* 241. 252 <I^{2} 264. 276>). Der προστρόπαιος des Ermordeten ist der Dämon, der sich dieses einzelnen Todten annimmt, für ihn die Rache eintreibt. Hier versteht man aber besser, wer der προστρόπαιος ist, als dessen Inhaber der einzelne Ermordete dadurch bezeichnet wird, dass sein Name im Genitiv hinzugesetzt wird. Es wird bisweilen deutlich ausgesprochen, dass der Ermordete selbst, dass seine 'Seele' der προστρόπαιος ist, als solcher sich ihre Rache holt. ὁ τεθνηκὼς τοῖς αἰτίοις προστρόπαιος ἔσται. Ἠριγόνην προστρόπαιον τοῖς Ἀθηναίοις γενέσθαι u. s. w. (*Psyche* 241 <I^{2} 264>. Wie die ψυχή je nur Einem Menschen angehört, so auch nur diesem Einen der προστρόπαιος, zu dem die beleidigte Seele geworden ist. Daher die Verbindung mit dem Genitivus des Namens dieses Menschen. Die Erinys nun ist dem προστρόπαιος auf das nächste verwandt. ἡ τύχη παρέστησεν (Φιλίππῳ) Ἐρινῦς καὶ Ποινὰς καὶ Προστροπαίους (Polyb. 23, 10, 2): alle drei Bezeichnungen sind synonym[1]. Was bei dem προστρόπαιος heller hervortritt, lässt sich auch für die Erinys noch mit hinlänglicher Deutlichkeit erkennen. Auch ihr Wesen, die Möglichkeit, sie untrennbar eng verbunden zu denken mit

---

Hades. νοσεῖν ἐξ ἀλαστόρων Soph. *Trach.* 1235 = μαίνεσθαι; was die Erinyen bewirken. ἀλάστωρ, der umirrende Geist (ein πλάνης δαίμων, vgl. Lobeck. *Paralip.* 450 Anm.), von ἀλᾶσθαι benannt, ist nächstverwandt den Seelen der ἄταφοι, βιαιοθάνατοι, die auf Erden umirren müssen (s. *Psyche* 374 <II^{2} 413>). Von sich selbst sagt die als εἴδωλον erscheinende Seele der Klytaemnestra, einer βιαιοθάνατος: αἰσχρῶς ἀλῶμαι. Aesch. *Eum.* 98. Die Entwicklung des Begriffs ist dann eine sehr ähnliche wie bei dem der Ἐρινύς. Die irrende, unruhige Seele wird zu einem eigenen, dem Ermordeten beistehenden δαίμων; ἀλάστωρ bedeutet dann einen κακὸς δαίμων überhaupt: das Wort wird bald auch appellativisch gebraucht, im Sinne von Unheil, Fluch, Verderben (σαυτῇ προσβαλεῖς ἀλάστορα Eurip. *fr.* 874. ἀλάστορα προστρίβεσθαί τινι. u. ä. Spätere: s. Wyttenbach ad Plut. *Quaest. gr.* 25 p. 397 A). Und so wird es allmählich zur Bezeichnung eines abstracten Begriffs, von dem man nur nicht ausgehn darf, um sein ursprüngliches Wesen zu erfassen. (Etym. Gud. 32, 28: ἀλάστωρ· ὁ νεκρός, ὁ φονεύς [gedacht ist wohl an Stellen wie Aesch. *Eum.* 236], καὶ ὁ ἐφορῶν τοὺς φόνους Ζεύς [s. die sehr merkwürdigen Worte des Aesch. *Suppl.* 415]).

[1] Ποιναὶ καὶ Ἐρινύες (ποίνιμοι Ἐρινύες Soph. *Ai.* 843) öfter als Synonyma verbunden: Arr. Epictet. 2, 20. 17 und sonst (s. Hemsterhus. Lucian. Bipont. III p. 347).

dem Einen beleidigten Menschen und sonst mit Niemanden, versteht man erst, wenn man sie als das eigenste Eigenthum dieses Einzelnen erkennt, als dessen anderes Ich, als die Seele des Ermordeten, des Gekränkten, die sich selbst ihre Rache holt.

Die Seele selbst wird zur Erinys. Es fehlt nicht ganz an solchen Stellen, an denen das ohne Umschweife ausgesprochen wird. Bei Apollonius Rhod. III 703 f. droht Chal- 14
kiope der Schwester: schwöre mir, zur Rettung meiner Kinder mitzuwirken, ἢ σοί γε φίλοις σὺν παισὶ θανοῦσα εἴην ἐξ Ἀΐδεω στυγερὴ μετόπισθεν Ἐρινύς. Deutlich ist hier gesagt, dass die Gekränkte nach ihrem Tode selbst zur Erinys werde. — Aeschyl. *Sept.* 975—977, und, wiederholt 986—88, in der Klage um die im Wechselmord gefallenen Söhne des Oedipus, heisst es: ἰὼ Μοῖρα βαρυδότειρα μογερά, | πότνιά τ' Οἰδίπου σκιά, | μέλαιν' Ἐρινύς[1], ἦ μεγασθενής τις εἶ. Hier wird die σκιὰ Οἰδίπου, d. h. das εἴδωλον des Oedipus[2], der μέλαινα Ἐρινύς gleichgesetzt: die Seele des unseligen Vaters ist selbst zur Erinys geworden. — Man kann wohl auch die Verse des 'Agamemnon' hier in Betracht ziehen, in denen Kassandra, in grässlicher Anschaulichkeit, redet von dem κῶμος der Erinyen, der sich im Hause der Pelopiden, πεπωκὼς βρότειον αἷμα festgesetzt habe, ein κῶμος, δύσπεμπτος ἔξω, συγγόνων Ἐρινύων (*Ag.* 1190). Es scheint ja, als ob die σύγγονοι, die im Tode vorangegangenen Mitglieder des Geschlechtes der Pelopiden, hier selbst als Erinyen bezeichnet werden sollen. Erinyen also die zürnenden Seelen jener Vorfahren selbst heissen[3].

---

[1] So nach Porson die meisten neueren Ausgaben; μέλαινα τ' Ἐρινύς die Hs. Das τ' zu streichen, macht ja das Metrum nothwendig. Entstanden wird es sein aus gedankenloser Nachahmung des Anfangs des vorhergehenden Kolon: πότνιά τ' (weitergehende Aenderungen — Streichung des σκιά u. a. sind nicht gerechtfertigt).

[2] Anders lässt sich das: σκιὰ Οἰδίπου (der ja in den *Septem* als todt gilt) nicht verstehn. σκιαί die Schattenbilder der vom Körper gelösten 'Seelen'. τοὶ δὲ σκιαὶ ἀΐσσουσιν Odyss. 10, 495. Anrufung des Verstorbenen: ἄρηξον, ἐλθὲ κἂν σκιὰ φάνηθί μοι. Eur. *Herc. fur.* 494. Eines Todten ἀνδρὸς οὐκέτ' ὄντος ἀλλ' ἤδη σκιᾶς Soph. *Ai.* 1257. σκιὰν ἀνωφελῆ: den Todten. Soph. *El.* 1157. Die σκιαί im Hades, ihre ehemaligen Doppelgänger, die lebenden Menschen, verklagend: Luc. *Necyom* 11. 13.

[3] So versteht die Stelle Crusius, *Mythol. Lexik.* II 1163. 59 ff. Möglich freilich, vielleicht wahrscheinlicher, ist es, dass συγγόνων nur als ein Epitheton zu Ἐρινύων gefasst werden soll. Wie in συγγόνῳ φρενί *Sept.*

15 Aus solchen Aussprüchen scheint ein Bild der Erinyen wider, wie es einer uralten, in homerischer Dichtung zeitweilig verhüllten, später aber deutlicher wieder hervorbrechenden Vorstellung entspricht: nach der, wie der Verletzte sich selbst, ohne Anrufung einer allgemeinen Rechtsgewalt, sein Recht nimmt, oder der überlebende Genosse einer Familie, eines Geschlechts für den ruchlos erschlagenen Verwandten Recht und Rache einzufordern die Pflicht hat [1], so da, wo ein irdischer Bluträcher nicht lebt, die in ihrem Zorne mächtige 'Seele' des Verletzten, nicht um einer allgemeinen Rechtsordnung willen, sondern nur um ihre eigensten Ansprüche auf Rache und Vergeltung gewaltsam zu befriedigen, sich selbst Genugthuung von dem Mörder holt, und in ihrer Rachgier zur blutlechzenden Erinys wird. Es ist nur der παλαιὸς τῶν ἀρχαίων μῦθος, der hier Gestalt gewinnt, jener μῦθος, nach dem der Ermordete selbst, ὁ θανατωθεὶς βιαίως, θυμοῦται τῷ δράσαντι νεοθνὴς ὤν, den Mörder δειμαίνει, καὶ ταραττόμενος αὐτὸς ταράττει τὸν δράσαντα, und diesen zwingt, aus dem Lande zu fliehen, ὑπεξελθεῖν τῷ παθόντι τὰς ὥρας πάσας τοῦ ἐνιαυτοῦ. Hat man in diesen Worten Platos (*Leg.* 9, 855 D. E) nicht eine anschauliche Beschreibung dessen vor sich, was die Dichterfabeln von den Wirkungen der Erinys eines Ermordeten zu berichten wissen? [2] Aber statt der Erinys wird hier unver-

1034; συγγόνοισι τέχναις Pind. Dann wären die Erinyen nicht selbst σύγγονοι, sondern den σύγγονοι eigen, und die σύγγονοι Ἐρινύες nichts anderes als Ἐρινύες Ταντάλου, Πέλοπος, Θυέστου, Ἀτρέως. Immer noch schiene die Identität der Seelen dieser σύγγονοι mit den Erinyen durch.

[1] Ist ein zur Blutrache Berufener am Leben, säumt aber, seine Pflicht zu thun, so treibt ihn die Erinys des Ermordeten (der Ermordete selbst vermittelst der Erinyen: Eur. *Or.* 580 ff.) an: Aesch. *Cho.* 283 ff. Vgl. Antiphon *Tetral.* 3 α. 4.

[2] Besonders die Flucht aus dem Lande, in dem die Uebelthat geschehen ist, in den Sagen so oft als Wirkung der Erinyen dargestellt, hier sehr bestimmt als ein Ausweichen des Thäters vor dem παθών bezeichnet, lässt erkennen, dass der παθών und die Erinys identisch sind. Die alte Vorstellung ist offenbar die, dass der Groll des Ermordeten und seiner Erinys nur innerhalb der Grenzen der Gemeinde, des Landes, denen er angehört, mächtig ist: daher der δράσας dem παθών sich entzogen hat, sobald er jenseits der Grenze ist; dort, ausserhalb des Machtbereiches der beschädigten Seele, kann er daher auch (wovon zahlreiche Sagen und Geschichten Beispiele geben) gereinigt werden, καθαρσίου τυγχάνειν, und wieder in menschliche Gemeinschaft eintreten. — Von der

hohlen der Gemordete selbst, als eigener Rächer seines πάθημα, genannt. Nicht die Erinyen sondern direct τὰς τῶν ἄδικα παθόντων ψυχάς nennt Xenophon, *Cyrop.* 8, 7, 18 als die welche die grössten φόβους τοῖς μιαιφόνοις ἐμβάλλουσιν. Aeschyl. *Choeph.* 323 ff.: φρόνημα τοῦ θανόντος οὐ δαμάζει πυρὸς μαλερὰ γνάθος, φαίνει δ' ὕστερον ὀργάς κτλ. Soph. *El.* 1417 beim Tode der Klytaemnestra: τελοῦσ' ἀραί (die Flüche des ermordeten Agamemnon) ζῶσιν οἱ γᾶς κάτω κείμενοι, παλίρρυτον γὰρ αἷμ' ὑπεξαιροῦσι τῶν κτανόντων οἱ πάλαι θανόντες. Die θανόντες eben, so weit sie zu Erinyen geworden sind. Die Erinys des Gekränkten verfolgt den Uebelthäter bis in den Hades und quält ihn auch dort, θανὼν δ' οὐκ ἄγαν ἐλεύθερος. Aber auf dem Hadesgemälde des Polygnot in Delphi erschien die Seele des Vaters selbst, den Vatermörder würgend (Pausan. 10, 28, 4). Sie eben ist πατρὸς Ἐρινύς[1]. Die Erinyen sind es, die den Fluch des Gekränkten ausführen[2]: sie selbst werden, wo die Anwendung ihres Namens schon zur Metonymie neigt, den Ἀραί gleichgesetzt[3]. In Wahrheit sind sie ganz persönlich 16

Verdrängung des Mörders aus dem Lande seiner That durch die Erinys des Ermordeten wird ein weiterer Schritt zu der Geleitung jedes, der seiner Heimath den Rücken kehrt, bis an die Grenze des Heimathbereiches, durch die Erinyen (als ἐπίσκοποι), gemacht in dem merkwürdigen pythagoreischen σύμβολον: ἀποδημῶν τῆς οἰκίας (vielmehr wohl: τῆς οἰκείας) μὴ ἐπιστρέφου· Ἐρινύες γὰρ μετέρχονται (s. *Psyche* 377 <II^{2} 86> Anm.). Anders weiss ich diese Vorstellung nicht abzuleiten.

[1] Man könnte auch an das Münchener Vasenbild, das den Mord der Kinder der Medea darstellt (Baumeister. *Denkm.* Abb. 980) erinnern, auf dem nicht die Erinys, sondern das εἴδωλον Αἤτου erscheint, der unnatürlichen Tochter den Οἶστρος schickend, der, einer Erinys ähnlich gebildet und ausgerüstet, auf dem Schlangenwagen erscheint. Bei Aeschylus, *Prom.* 567 ff. ist der Οἶστρος (hier nicht = Bremse) identisch mit dem εἴδωλον Ἄργου, ὃν οὐδὲ κατθανόντα γαῖα κεύθει, ἀλλὰ τὰν τάλαιναν ἐξ ἐνέρων περῶν κυναγετεῖ. Also das εἴδωλον des Ermordeten selbst, als rasend machender Rachegeist (von der Erinys nur im Namen verschieden) jagt auch hier die Frevlerin.

[2] S. oben die homerischen Beispiele. Ganz spät noch [Orph.] *Lith.* 598: ἀραί τ' ἀγνάμπτοισιν Ἐρινύσι πάγχυ μέλουσαι. Dionys. Hal. *antiq.* 8, 53: βαρεῖαν ἀρὰν καὶ δεινὰς Ἐρινύας ἀντ' ἐμαυτῆς καταλιποῦσά σοι (dem Sohne) τιμωρούς. Apoll. Rhod. 3, 712: ἀράς τε στυγερὰς καὶ Ἐρινύας. Neben einander angerufen Ἀρά und Ἐρινύες: Soph. *El.* 111. 112.

[3] Ἀραὶ — κεκλήμεθα. Aesch. *Eum.* 417. Personificirte Ἀραί, statt der Ἐρινύες eintretend: Aesch. *Cho.* 406: *Sept.* 953 f., Soph. *O R.* 417 f. Ἀρὰ Ἐρινὺς πατρός: A. *Sept.* 70. (Ein eigenes Ἀρᾶς ἱερὸν Ἀθήνησιν, Hesych.).

gedachte Fluchgeister (Ἀράντιδες: s. Hesych. s. ἀράντισιν). Die
17 Erinys ist der rechte ἀραῖος (δαίμων). Der ἀραῖος aber, der noch aus der Unterwelt den Beleidiger treffen kann, ist der Beleidigte selbst, die 'Seele' des Beleidigten: wie in manchen Stellen der Tragiker deutlich gesagt ist (s. *Psyche* 241 <I^2 264 f.> Anm. 534. 3 <II^2 242, 4>)[1]. Vor allem ersteht, als ein solcher ἀραῖος, γονεὺς ἐκγόνοις, ὡς οὐδεὶς ἕτερος ἄλλοις (Plat. *Leg.* 11, 931 C). Dieser ἀραῖος, zu dem der gekränkte Vater dem Sohne wird, was ist er anders als πατρὸς Ἐρινύς?

Als Verkörperung der finstersten Gedanken alten Seelenglaubens wird die Erinys noch in dunkeln aber unverkennbaren Spuren späterer Zeit uns anschaulich und verständlich. Es ist mit ihr nicht anders als mit den Keren, deren Seelennatur, bei Homer ganz verdunkelt, in einigen Andeutungen späterer Zeit wieder hervortritt[2]. Früh ist auch die ursprüngliche Art der Erinyen von fremden Elementen überwachsen. Die alten Seelengeister werden dämonisirt, zu geisterhaften Mächten gemacht, die von dem einzelnen, seinem Leben und seiner willkürlichen Verfügung unabhängig und abgetrennt sind. Auch für den Einzelnen treten, und nun auch schon bei seinen Lebzeiten, statt der einen, ihm allein zustehenden Erinys, die Erinyen im Allgemeinen und wie eine untrennbare Schaar gleichartiger Wesen, ein[3]. Ihre Anzahl, von Anfang unbegrenzt, wie die Zahl individueller Seelengeister, deren jeder eine Erinys werden kann,

---

[1] Hierher gehören auch die 'Heroen', die sich selbst unmittelbar Rache holen (*Psyche* 177 <I^2 189> ff.).

[2] Nicht grundlos werden oft Keren und Erinyen zusammen genannt (z. B. Mosch. 4, 14; Quint. Smyrn. 12, 547 f.), ja einander gleich gesetzt. Κῆρες Ἐρινύες Aesch. *Sept.* 1055. Κῆρες statt der Erinyen den Mörder verfolgend: Soph. *O. R.* 472; Eurip. *El.* 1252 f. (Vgl. Crusius, *Mythol. Lex.* 2, 1146).

[3] Eigentlich kommt je einem Menschen nur Eine Erinys zu. Und so denn: πατρὸς Ἐρινύς, τῆς ἐμῆς παιδὸς Ἐρινύς u. ä., in den oben p. 10. 11 <233 f.> aufgezählten Beispielen: Nr. 5. 6. 7 10. 12. 13. 18. 20. 21; vgl. auch Il. 9, 571; 19. 87: Odyss. 15. 234. Dann aber Ἐρινύες nicht nur mehrerer vereinter Subjekte (wie in Nr. 11. 14. 15. 16) sondern eines einzelnen Menschen: μητρὸς Ἐρινύες u. a.: Nr. 1. 2. (3) 4. 8. 9. 19. 22. 23 (der eine ruft Ἐρινῦς an: Il. 9. 454: Od. 2. 135). — Ganz analog ist es, wenn von Keren, davon eigentlich auch dem Einzelnen nur je Eine zukommt, eine unbestimmte Mehrzahl einem Einzelnen zuertheilt wird: wie schon bei Homer vielfach

zieht sich, da sie einmal von den menschlichen Individuen gänzlich abgetrennt und aus individuellen Sonderwesen zu eng umgrenzten Typen verwandelt sind, auf die heilige Drei zusammen 18 (ganz ähnlich wie man nun drei Tritopatoren verehrt, oder statt der alten Moira, der rechten *dea Morta*, drei Moiren, auch drei Horen, Chariten u. s. w.). Sie haben nun nicht mehr dem Rachegelüste des Einzelnen zu dienen; sie werden zu Schützerinnen eines allgemein verbindlichen Rechtes; Πραξιδίκαι heissen sie darum. Im Dienste des Zeus wahren sie überall die Ordnung seines κόσμος, in der sittlichen Welt, als aller κακῶν πανουργημάτων ἄφυκτοι κύνες, und selbst in der unbeseelten Natur, in der sie πάντα τὰ παρὰ φύσιν zurückhalten. Im höchsten Sinne fasst ihr Amt Heraklit auf, dem sie als Gehilfinnen der Dike gelten, die inmitten des πόλεμος, der alle Mannichfaltigkeit der Welt bildet und umbildet, Recht und Regel behütet.

Aber in aller Ausweitung ihres Wesens bewahren sie unverkennbar die Grundzüge ihrer uranfänglichen Anlage. Sie bleiben allezeit mit dem Seelenreich, aus dem sie entsprungen sind, in engster Verbindung. Ihr Wohnsitz ist der Hades[1], in dem die Seelen hausen. Bis in den Hades verfolgen sie den von ihnen Gejagten[2]. Im Hades strafen sie die Unseligen, als ἐνέρων ἱερίαι[3]. Sie dringen aus der Unterwelt in das Reich der Menschen herauf, gleich anderen Seelen[4]. Als Hunde er-

---

[1] Die Erinyen im Erebos, im Tartaros dauernd hausend: Il. 9, 571 f. 19, 259 f. Od. 20, 78. Aesch. *Eum.* 72 f.: κακὸν σκότον νέμονται Τάρταρόν θ' ὑπὸ χθονός 115. 395 f. Orph. hymn. 69. Unter den καταχθόνιοι θεοί auch die Erinyen genannt, *C. I. A.* III 1423. 1424. Oft, seit Virgil, bei römischen Dichtern. Unter anderen Unterirdischen angerufen die Ἐρινύες ὑποχθόνιοι in Defixionen, in Grabflüchen (Def. auf Cypern: *Psyche* 654. 1 <II^2 424>: Grabfl. in Cilicien: *Psyche* 632 <II^2 342.> Vgl. noch Londoner Zauberbuch 195; Pariser Zauberb. 1418. Ins. aus Euböa Ἐφημ. ἀρχαιολ. 1893 p. 175, Z. 33. 34. Ins. aus Kreta: *Athen. Mittheil.* 1893. p. 211).

[2] Aesch. *Eum.* 267 ff. 337. 422 f. Vgl. Eurip. *Orest.* 265. [Plat.] *Axioch.* 371 E.

[3] ἐνέρων ἱερίαι Eurip. *Orest.* 260. Strafe der ἐπίορκοι, ὑπὸ γαῖαν, durch die Erinyen: Il. 19, 259 f. Auf Vasenbildern Sisyphos, Ixion im Hades durch Erinyen gepeinigt: s. Rosenberg, *Die Erinyen* (1874) p. 72—76. Die ἀκάθαρτοι im Hades von den Erinyen gefesselt: pythagor. μῦθος nach Alex. Polyh. bei Laert. D. 8, 31.

[4] Umgehen der Erinyen auf Erden, am fünften Monatstage: Hesiod,

19 scheinen sie auf der Oberwelt, wie die unruhigen Seelen im Schwarme der Hekate[1]. Erbarmungslos treiben sie ihr Wild um, erregen den Unglücklichen Wahnsinn, gleich den umgehenden Seelen und Heroen[2]. Wie Vampyre denkt sie sich Aeschylus, die dem Lebenden das rothe Blut aussaugen[3]. Hier

Op. 803 (vgl. auch Psyche 66 f. A. 3 <I^2 72, 2>). Pythagoreisches σύμβολον: *Psyche* 377 <II^2 86> A. Als in der Nähe befindlich können sie dem Epimenides helfen, nach der merkwürdigen Sage bei Iamblichus *V. Pyth.* 222. Sie werden gedacht als umgehend und die Thaten der Menschen erspähend (um von Frevelhaftem alsbald Meldung zu thun). Auf solchen Glauben baute Menedemus der Cyniker, der Ἐρινύος ἀναλαβὼν σχῆμα περιῄει, λέγων ἐπίσκοπος ἀφῖχθαι ἐξ Ἅιδου τῶν ἁμαρτανομένων, ὅπως πάλιν κατιὼν ταῦτα ἀπαγγέλλοι τοῖς ἐκεῖ δαίμοσιν. (Laert. D. 6, 102. Vgl. übrigens Lucian Καταπλ. 7 extr.). Chrysipp sprach von umwandelnden φαῦλα δαιμόνια, οἷς οἱ θεοὶ δημίοις χρῶνται καὶ κολασταῖς ἐπὶ τοὺς ἀνοσίους καὶ ἀδίκους ἀνθρώπους; mit solchen ἐ ρ ι ν υ ώ δ ε ι ς τινὲς καὶ ποίνιμοι (Ποιναί = Ἐρινύες: s. oben <p. 236, 1>) δαίμονες, ἐπίσκοποι βίων καὶ οἴκων, vergleicht Plutarch, *Quaest. Rom.* 51 (wenig treffend) die römischen *Lares.* Diesen auf Erden umwandelnden Erinyen (ἐ π ί σ κ ο π ο ι γάρ εἰσιν [αἱ Ἐρινύες] τῶν παρὰ φύσιν. Schol. B Il. T 418; πάνθ' ὁρῶσαι Soph. *O. C.* 42. *El.* 1342; *Ai.* 836) ist der ἐπίσκοπος δαίμων, von dem Babrius *fab.* 11. 4 spricht, nächstverwandt (ἐπισκόπους ἔχοι Ἐρινύας [der Grabschänder] auf der wunderlichen jüdisch-griechischen Grabschrift aus Euböa, Ἐφημ. ἀρχ. 1893 p. 175). Auf Erden umwandelnde Seelen: an den Anthesterien: s. *Psyche* 216 <I^2 237> ff. μορμόνες π λ ά ν η τ ε ς δαίμονες Hesych. (s. *Psyche* 372 A. <II^2 407 f.>). Namentlich ἄωροι, βιαιοθάνατοι (die unter Umständen zu Erinyen werden) gehen um; auch ἄταφοι; *Psyche* 201. 240, 1. 374 <I^2 217. 264, 1. II^2 409>. Solche ἀλάστορες sind auch die Erinyen. Mit der Ausdehnung ihrer Functionen auf einen Schutz der allgemeinen Rechtsordnung wird aus ihrem Umirren auf Erden ein ἀμφιπολεύειν als ἐπίσκοποι der grossen Götter, zur Wahrung des Rechtes. Wie völlig auch dies zu der alten Seelennatur der Erinyen passt, leuchtet ein, wenn man sich des hesiodischen Berichtes von den Seelen der Menschen des goldenen Geschlechts erinnert, die πάντῃ φοιτῶντες ἐπ' αἶαν Recht und Unrecht beachten *Op.* 124 ff. (Seelen, wie vielfältig auf Vasenbildern, um die Lebenden flatternd: πωτωμένην ψυχὴν [πατρὸς] ὑπὲρ σοῦ — Eur. *Orest.* 675 f. u. a. *Psyche* 552, 2 <II^2 250, 4>.

[1] Erinyen als Hunde (bellend: Eurip. *Iph. T.* 293 f.) oft bei den Tragikern (namentlich Eurip. *El.* 1352 ff.): Ruhnken., *Epist. crit.* 1, 94. Die 'Seelen' mit der Hekate als Hunde umschweifend: *Psyche* 375, 1 <II^2 83, 3>.

[2] Wahnsinn erregen die Erinyen ihren Opfern durchweg; es bedarf keiner Beispiele (darum selbst Μανίαι genannt. Paus. 8, 34, 1. Vgl. Eurip. *Orest.* 400. Ἐρινύες ἠλιθιῶναι Kaib. *ep. lap.* 1136). Wahnsinn bringen Ἑκάτης ἐπιβολαὶ καὶ ἡρώων ἔφοδοι: s. *Psyche* 376, 1 <II^2 84, 3>.

[3] Die Erinyen (das Blut der, als Opfer der Rache Erschlagenen schlürfend: Aesch. *Choeph.* 577 f., *Agam.* 1188 ff. So trinken die S e e l e n das Blut der Opfer: schon Odyss. λ; Eurip. *Hec.* 537 ff., und sonst

ist ihre alte Seelennatur noch kaum verhüllt: Vampyrismus ist 20
in dem Volksglauben aller Zeiten die Sache unruhig umgehender Seelen[1].

Sie fordern auch einen Cult, der in allem dem Cult der χθόνιοι und der Seelen gleich ist[2]. Man nennt ihren Namen ungern; sie sind ἀνώνυμοι, wie unruhige Seelen[3]. ἀμεταστρεπτί geht man an ihren Heiligthümern vorüber; so wendet man beim Seelencult den Blick zur Seite[4]. Vorsichtig nennt man sie mit begütigenden Worten, Ἀβλαβίαι, Σεμναί[5]. Solcher Euphemismus ziemt sich im Cult der χθόνιοι[6]. Die finstere Seite ihres Wesens und Wirkens ist, wie bei allen χθόνιοι, der Phantasie besonders gegenwärtig, bisweilen erscheinen sie als reine Teufel, die ohne vorausgegangenen Frevel dem Menschen Böses anthun[7]. So sind verbreiteter Vorstellung die ἥρωες, die auf 21

[*Psyche* 222, 3 <I[2] 243, 2>]), trinken den Lebenden das Blut aus Aesch. *Eum.* (s. *Psyche* 246, 2 <I[2] 270, 1>). — εἰαροπῶτις, die bluttrinkende Ἐρινύς: alte Variante (statt ἠεροφοῖτις) Il. 19, 87 (Schol. Townlei.).

[1] Tylor, *Primit. culture* 2, 175 ff. Zu solchen bluttrinkenden Vampyren werden namentlich Seelen von βιαιοθάνατοι und ἄταφοι: B. Schmidt, *Volksl. d. Neugr.* 1, 161 f. (βιαιοθάνατοι einer eigenen Art sind auch die Erinyen). Sie halten sich zunächst an Mitglieder ihrer eigenen hinterlassenen Familie: Schmidt *a. O.* 164.

[2] Nächtliche Opfer, ganz verbrannt; als χοαί, νηφάλια, μελίκρατα (s. Stengel, *Griech. Cultusalterth.* 86), ὄμπαι, eine Art Honigkuchen (wie auch sonst für Seelen und χθόνιοι): Callimach. *fr.* 123 (über die Bereitung dieser πέμματα, Philo, *q. o. prob. lib.* 20, p. 467 M.), πέλανοι, wie sonst den Todten (s. Stengel, *Hermes* 29, 287), πόπανα καὶ γάλα in Töpfen ihnen hingestellt, ähnlich wie bei Opfern für Todte und Heroen: *Psyche* 218, 2 <I[2] 238, 2>.

[3] ταῖς ἀνωνύμοις θεοῖς Eurip. *I. Taur.* 944 (ἃς τρέμομεν λέγειν Soph. *O. C.* 129). d. h. den δυσωνύμοις, ungern mit Namen angerufenen. So ὄρνις ἀνώνυμος die στρίγξ, der Todtenvogel: *Carm. popul.* 26 Bgk. (τὴν ἀνώνυμον κέρκον Herondas 5, 45. Vgl. Anthol. Pal. 12, 332, 1). So aber auch, auf den cyprischen Defixionen, οἱ ὧδε κατῳκημένοι ἄωροι καὶ ἀνώνυμοι (*Psyche* 654, 1 <II[2] 424>), von den unruhigen Seelen gesagt. Umschreibend: αἱ ἀπαραίτητοι θεαί, Ins. aus Lesbos, Collitz *Dialektins.* 255, d. h. die Erinyen <vgl. Psyche I[2] p. 174, 1>.

[4] ἃς παραμειβόμεσθ' ἀδέρκτως Soph. *O. C.* 130. Vom Opfer für die Er. muss man ἀφέρπειν ἄστροφος: ibid. 490. So bringt man Opfer für Seelen durchweg ἀμεταστρεπτί dar: *Psyche* 377 <II[2] 86> Anm.

[5] Ins. aus Erythrae, Dittenb. *Syll.* 370, 68 (p. 538). Eigentlich sind sie Βλάβαι und heissen auch so: Soph. *Antig.* 1104 (vgl. Aesch. *Eum.* 491).

[6] *Psyche* 192. 696 <I[2] 207>.

[7] S. Lobeck ad *Aj.*[3] p. 86. So im Grunde schon Odyss. 15, 234 (auch Il. 19, 87). Dann Sophokl. *Aj.* 1034; *Trach.* 1051; *fr.* 519, 4;

die Oberwelt einwirkenden Seelen, wesentlich κακωτικοί[1]. Aber wie die Seelen so gut Heilsames senden und bewirken als Schlimmes, so können auch die Erinyen Bringerinnen des Guten sein. Als Εὐμενίδες helfen sie beim Ackerbau, bei der Geburt der Kinder[2]: sie wirken Gutes genau in dem Umfang wie die Seelen der Todten[3].

Alle diese Züge, die hervorstechendsten in dem Bilde der Erinyen, kann man nicht verstehn noch ableiten, wenn man die weiteste Entfaltung ihres Wesens, als Hüterinnen des Rechtes schlechtweg, als Symbole einer im Inneren des gegen dieses Recht Frevelnden sich regenden Gewissensunruhe, als Schutzgeister des κόσμος in Natur und Menschenwesen, zum Ausgang der Betrachtung nimmt, und hier die Wurzel ihres Wesens sucht. Hat man diese Wurzel in der Natur der Erinys als einer, sich selbst Rache und Genugthuung holenden 'Seele' eines tödtlich Verletzten aufgefunden, so versteht man nicht nur alle jene wesentlichen Züge ihrer Erscheinung ohne weiteres leicht und vollständig, sondern findet auch ohne Mühe den Weg auf dem, von dem Quellpunkt ihrer Art aus, Begriff
22 und Gestalt der Erinys sich zu der Breite und Fülle ausgedehnt hat, in der sie dichterisch-religiöser Phantasie sich zuletzt darstellte.

Eurip. *Med.* 1260. (Spät z. B. Heliod. *Aeth.* II 4, p. 41, 19 Bk.) πάντα γὰρ τὰ τεράστια καὶ παράλογα δοκεῖ ὑπ' Ἐρινύων γίνεσθαι Schol. AD Il. T 418. Daher auch böse Menschen gleichnissweise eine Erinys genannt werden (Lob. a. O.): Helena bei Aesch. *Ag.* 749; Eurip. *Orest.* 1390; Aegisth und Klytaemnestra bei Soph. *El.* 1080 διδύμα Ἐρινύς.

[1] S. *Psyche* 225 <I^2 246>, 4. So wird der ἀλάστωρ, eigentlich eine unselig umirrende Seele eines βιαιοθάνατος, oft geradezu als Teufel und bösartiger Quälgeist gedacht, und ebenso wie (Ἐρινύς mit der der ἀλάστωρ fast identisch ist) als eine Bezeichnung teuflisch böser lebender Menschen verwendet. Vgl. Aesch. *Pers.* 354. Soph. *Ai.* 371. Eurip. *El.* 979 f. ἀλάστωρ ἄνθρωπος: Menander, *Fr. com.* Mein. IV 186, Bato *ib.* IV 499 (v. 5): Demosth. *de cor.* 296; *fals. leg.* 305. Dionys der Jüngere war ἁπάσης Σικελίας ἀλάστωρ: Klearch v. Soli bei Athen. 12, 541 C. (Philipp ἀλάστωρ [τῆς Ἑλλάδος. Aristid. I 730. 1 Dind.). Spätere brauchen das Wort vielfach so; s. Jacobs ad Philostr. *Imag.* p. 629 f.

[2] Beides mehrfach erwähnt im Epilog der 'Eumeniden' (καρπὸν εὐθενοῦντα. καὶ τῶν βροτείων σπερμάτων σωτηρίαν 907. 909. Opfer an die Eumeniden πρὸ παίδων καὶ γαμηλίου τέλους 835).

[3] Die Seelen bringen dem Ackerbau und der ehelichen Fruchtbarkeit Segen. S. *Psyche* 226 <I^2 247>.

3.

Noch ein Anhang zur 'Psyche', eine Abwehr.

In dem zweiten Bande seiner 'Geschichte des Alterthums' (Stuttg. 1893) bringt Eduard Meyer auch einen Abriss griechischer Religionsgeschichte. In dem, was hierin von altgriechischem Seelencult gesagt wird, ist dem Verfasser mein Buch (d. h. dessen erste, ihm damals allein vorliegende Hälfte) unleugbar von erheblichem Nutzen gewesen. Dafür hängt er denn seiner Darstellung in Anmerkungen eine Anzahl von Censuren an, die meine Arbeit als möglichst wenig nutzbringend erscheinen lassen sollen.

Auf Seite 93 wirft er mir 'unhistorische Auffassung und Isolirung Homers' vor; 'völlige Isolirung Homers' abermals S. 425. — Nun wenn das den Homer 'völlig isoliren' heisst, dass ich seine Gedichte durch Beachtung der in ihnen enthaltenen *survivals* älteren Seelencultes und Seelenglaubens an Brauch und Glauben einer dunklen Vorzeit nach Möglichkeit anzuschliessen suche, und durch alle Folgezeit den, im Wettstreit mit anderen Einflüssen ununterbrochen tief einwirkenden Einfluss der homerischen Vorstellungen von Götterreich und Seelenreich überall nachweise — dann habe ich Homer 'isolirt'.

Allerdings aber habe ich den homerischen Gedichten, wenn ich sie auch in keiner Weise isolirt habe, doch ihre Sonderstellung gegenüber der Vorzeit sowohl als dem volksthümlichen Glauben und diesem entsprechenden Cult der späteren Zeiten mit stärkerem Nachdruck und schärferer Betonung gewahrt, als das sonst üblich ist. Der Dichter, die disparaten Vorstellungen des Volksglaubens sichtend, ordnend, verschmelzend, εἰς μίαν ἰδέαν συνορῶν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα, vergleichbar darin dem platonischen Dialektiker, schafft sich ein Gesammtbild von einem Götterreiche, ein anderes von einem Seelenreiche, nach einheitlichen Typen, das sein (und seiner Kunstgenossen und Nachfolger) Eigenthum ist, und von dem eine ungebrochen gerade Linie der Entwicklung zu dem, was uns in den mannichfaltigen Gebilden späteren Volksglaubens entgegentritt, nicht führt noch führen kann. Dies — nicht erfunden, sondern an den vorliegenden Thatsachen mit unbefangenem Blicke wahrgenommen

und mit Bestimmtheit ausgesprochen zu haben, soll ein Fehler
23 sein? Ein Fehler darum, weil es dem neuesten συγγραφεύς gefällt, die richtige Einsicht in die eigenartig selbständige Stellung Homers, ohne deren Beachtung der Gang griechischer Religionsentwicklung überhaupt nicht begriffen werden kann, nach Kräften wieder zu verdunkeln? —

Ja, aber meine 'unhistorische Auffassung'! Als ich schrieb, war freilich, wie hier 'historisch' aufzufassen sei, noch nicht offenbaret. Jetzt haben wir die Geschichte des Alterthums, Band II. Ihr Verfasser, und dieser allein, befindet sich im glücklichen Vollbesitz der 'historischen Auffassung': jede seiner Meinungen und Behauptungen ist ihr maassgebender Ausdruck[1]. Worin ich von diesem κανών geschichtlicher Wahrheit abgewichen bin, soll in § 76 und 277 enthüllt werden. In § 76 werden einige spärliche Bemerkungen über griechischen Seelenglauben vorhomerischer Zeit gegeben. 'Im Allgemeinen' wird hiefür auf mein Buch hingewiesen. Dann aber wird meiner Vorstellung von einem starken und lebendigen Seelenglauben jener ältesten Zeit die historische Auffassung entgegengestellt. Darnach ist der Todte, nach dem Glauben schon jener frühesten Vorzeit, kein mächtiges, 'lebendiges Wesen', 'nur der Todtencult verhilft ihm künstlich zu einer Scheinexistenz'. 'Pietät und religiöse Sitte' allein rufen den Todtencult hervor: Furcht vor der Macht der abgeschiedenen Seelen, sich zu rächen, ist nur 'etwas secundäres': denn — 'wo findet sich davon eine Spur bei Homer?' — Hier muss ich nun doch über die Unklarheit der einzig historischen Auffassung mich einigermaassen wundern. Ich hebe aufs stärkste hervor, wie nichtig und ohnmächtig dem homerischen Dichter die Seelen der Abgeschiedenen sich darstellen, und entnehme dann dem Contrast, in dem zu dieser Auffassung der gewaltige Pomp alten Seelencultes steht, der in einzelnen *survivals* noch im Homer sich erkennen lässt, dass dieser alte gewaltige Seelen-

[1] Wer durchweg πάσης τῆς ἱστορίας ὅρον ἑαυτὸν ποιεῖ, der wird freilich an anderen Historikern wenig Geschmack finden können. Immer überrascht doch die kühle Respektlosigkeit, mit der hier (z. B. p. 30) auch von den bedeutendsten Vorgängern geredet wird, selbst von einem Manne wie George Grote, ὃν οὐδ' αἰνεῖν τοῖσι κακοῖσι θέμις.

cult nicht aus der völlig verblassten homerischen, sondern aus einer ganz anderen höchst lebendigen Vorstellung von Kraft und Macht der Seelen entsprungen sein müsse, die bei Homer verschwunden sei. Gegen diese Argumentation soll es ein Einwand sein, dass doch von der für älteste Zeit von mir 24
vorausgesetzten Vorstellung von der Macht der Seelen, sich für Vernachlässigung zu rächen, keine Spur sich finde bei — Homer!

Der Historiker seinerseits gelangt zu der Annahme eines von jeher ganz schattenhaften Seelenglaubens einfach dadurch, dass er die homerischen Vorstellungen von der nichtigen Wesenlosigkeit der hilflosen εἴδωλα καμόντων in die ältesten Zeiten des Griechenthums überträgt[1]. Neu ist ja diese Annahme (für die irgend eine Begründung niemals versucht worden ist, auch hier nicht versucht wird) nicht: alle unsere Handbücher tragen sie vor. Aber die Verfasser der Handbücher wussten noch nichts oder allzuwenig von den jener Vorstellung widersprechenden Thatsachen: die Reste grossartiger Grabtempel aus mykenäischer Zeit[2] kannten sie kaum: die *survivals* eines älteren Zustandes des Glaubens und Brauches, die Homer erhalten hat, hatten sie als solche nicht beachtet. Wer heute noch an der Handbücherlehre festhalten will, muss sich mit jenen Thatsachen auseinandersetzen. Sie (wenn auch möglichst abgeschwächt) zuzugestehn (wie hier

[1] Nachher, § 276, versichert der Verf. doch. bei Homer sei 'die alte Vorstellung von der Wesenlosigkeit des Daseins der Psyche nach dem Tode womöglich noch gesteigert'. Wie die Wesenlosigkeit der Vorstellung, die er § 76 der ältesten Zeit vindicirt, noch gesteigert werden könnte, und worin sie die homerische Dichtung noch gesteigert habe, hätte er doch erzählen sollen — wo möglich.

[2] Da für meinen Versuch, dem griechischen Seelencult und Seelenglauben vorhomerischer Zeit nahe zu kommen, die Ueberzeugung, in den mykenäischen Grabbauten Ueberreste griechischer Urzeit vor Augen zu haben, wesentlich bedeutend ist, wollte ich (p. 31 <= I^2 33>) die, diese Ueberzeugung bekräftigenden Gründe in einem Excurs des 'Anhanges' ausführen. Das ist jetzt nicht mehr vonnöthen. Die Meinung, dass die mykenäische Cultur einem ungriechischen Stamme angehöre, hat gegenwärtig wohl kaum noch Vertreter; die Gründe, die als Träger dieser (wie stark immer durch fremdländische Einflüsse bestimmten) Cultur einzig griechische Stämme (etwa des 14. und der bis zum 11. folgenden Jahrhunderte) zu denken gestatten, sind mehrfach, am überzeugendsten zuletzt von E. Reisch, *Verhandl. d. Wiener Philologenvers.* p. 99—122 ausgeführt worden.

geschieht, p. 119; 182f.), dann aber die Nothwendigkeit, aus ihnen die geeigneten Schlüsse zu ziehen, einfach zu ignoriren (wie hier überall geschieht): das ist nicht erlaubt, am wenigsten einer ernsthaft so zu nennenden historischen Auffassung. Für alle übrigen Völker und Stämme würde der Schluss von einem starken, sinnlich reichen Seelencult (wie der des vorhomerischen Zeitraums unleugbar war) auf die entsprechende Stärke und sinnliche Lebendigkeit des Seelenglaubens, aus dem jener entsprungen[1] sein müsse, ohne weiteres zugegeben werden. Bei den Griechen allein muss es anders sein: sie müssen mit abstracten, gedankenhaft farblosen Vorstellungen gleich in der Urzeit angefangen haben, bei denen andere Völker erst spät, wenn viele Schlangenhäute sinnlich bunter, naiv handgreiflicher Phantasmen abgeworfen sind, anzulangen pflegen. Eine rein geistige, nur im Wohlwollen wurzelnde, für sich selbst nichts erwartende 'Pietät' muss es sein, die diesen ältesten Griechen eingab, mit Hinschlachtung von Menschenopfern und dem Blut der Stiere und Schaafe die Seelen der Vorfahren zu erquicken, Pferde und Hunde ihnen zu opfern; prächtige,

[1] Entsprungen: darum handelt es sich. Was Meyer p. 119 § 76 vorbringt, um seine unbewiesene Behauptung, dass schon in ältester Zeit die Vorstellung von der völligen Nichtigkeit der abgeschiedenen Seelen geherrscht habe, zu empfehlen: ein Widerspruch zwischen religiösem Glauben <und Cult> (wie hier zwischen dem hochgesteigerten Seelencult der Urzeit und dem angeblich ebenso uralten Glauben an die Wesenlosigkeit der so verehrten Seelen) komme oft vor: das trifft gar nicht die Frage, um die es sich handelt. Fortbestehn kann ein starker, sinnlich reicher Brauch neben einem farblos gewordenen Glauben: zahlreiche Beispiele, auch des griechischen Religionslebens, lehren es. Aber entsprungen kann ein solcher Brauch nicht sein aus einem solchen, ihm völlig incongruenten Glauben. Es wäre ja ganz thöricht, zu meinen, dass ein religiöser Brauch jemals und irgendwo entstehen könne aus nichts, oder aus etwas anderem als einem Glauben, der in ihm seinen nothwendigen, die Empfindungen und Anschauungen der Zeit, die den Brauch erfand, adaequat nach aussen darstellenden Ausdruck fand. Die Griechen, die in ältester Urzeit jenen lebhaften Seelencult entstehen liessen, und diesen bis zu der Höhe des Glanzes und der Furchtbarkeit entwickelten, die uns die mykenäischen Grabbauten und die *survivals* des alten Seelencultes im Homer vor Augen stellen, müssen nothwendiger Weise einen diesem Pomp der Verehrung entsprechenden starken Glauben an Macht, Gewalt und Lebenskraft der also verehrten 'Seelen' gehabt haben. Nachher konnte der Brauch stehn bleiben, während der Glaube sich verschob: aber darum handelt es sich hier gar nicht.

erzfunkelnde Gewölbe errichtete eine Zeit, die den Göttern noch keine Tempel erbauen mochte, den Seelen der Ahnen, ihnen allein zu Besitz und Aufenthalt; sie häufte kostbarsten, den Lebenden entzogenen Besitz in den Behausungen der Seelen an — und das alles in der Ueberzeugung, dass die 26
so verehrte und zum Genuss ausgerüstete abgeschiedene Seele 'kein reales Wesen' mehr sei, bewusstlos, des Genusses unfähig, kraftlos und machtlos. Bei den Griechen allein müsste hienach eine Wirkung ohne zureichenden Grund, ja ohne jeden Grund eingetreten sein. Die Gesetze der Logik sind aber auf der ganzen Erde die gleichen; die religiöse Logik operirt überall in gleicher Weise. Das vor allem lehrt die vergleichende Betrachtung primitiver Religionsformen unter allen Völkern der Erde, aus der nichts zu lernen der allerdings sicher ist, der ihre Arbeiten und Ergebnisse nicht beachtet. Ich habe vielfach Gelegenheit genommen, griechischen Volksglauben und heiligen Brauch mit gleichen oder analogen Erscheinungen bei anderen Völkern der Erde (am liebsten solchen, die mit den Griechen weder Urgemeinschaft hatten, noch durch Zuwanderung in Ideenaustausch treten konnten) zu vergleichen, um auch aus solchen Analogien hervortreten zu lassen, dass das religiöse Leben der Griechen nicht auf dem Isolirschemel gestanden hat, auf dem es wohlmeinende Schulmeisterei einer immer noch nicht ganz vergangenen Zeit festhalten möchte[1].

[1] Der Historiker des Alterthums bringt griechischen Seelenglauben mehrfach in Parallele mit dem aegyptischen. Das ist nicht glücklich: ein voll und eigenartig entwickelter Glaube eines Volkes, wie der Seelenglaube der Aegypter (den übrigens auch erst Maspero's Forschungen in das richtige Licht gerückt haben) bietet kein geeignetes Objekt zur Vergleichung mit dem seinerseits auch schon weit von seinen Ursprüngen fortgeschrittenen Glauben eines andern Volkes. Nur die Wurzeln der Glaubensbäume der verschiedenen Völker haben gemeinsamen Grund, in den allgemeinen Trieben des Menschensinnes, und können daher mit Nutzen miteinander verglichen und auseinander erläutert werden. Die weitere Ausbildung differenzirt, nach besonderer Anlage und besonderen Lebensbedingungen, die einzelnen Gewächse so stark, dass eine Vergleichung werthlos wird und vielmehr individualisirende Betrachtung allein angebracht ist. Verständiger Weise benutzt man daher auf religionsgeschichtlichem Gebiete zu Vergleichungen und darauf gebauten Analogieschlüssen nur die Glaubensmeinungen und Cultsitten solcher Völkerschaften, die in den Anfängen religiöser Entwicklung hängen geblieben sind, und aus dem Glauben und Brauch civilisirter Völker nur

Die gegenwärtig mit Eifer betriebenen Studien der niederen, d. h. der wahrhaft volksthümlichen Mythologie lehren an tausend Beispielen dasselbe. Wir lernen immer mehr auch
27 auf griechischem Boden die aus ältester Zeit erhaltenen Ueberreste einer stark sinnlichen, von aller abschwächenden Symbolik freien Auffassung des Geisterreiches beachten: man wird auch die spätere Entwicklung zu einer geistigeren und abstracten Auffassung nicht recht verstehn noch nach Verdienst würdigen können, wenn man sie mit ihren Anfängen schon in eine Urzeit zurückverlegt, der sie gänzlich fremd war.

Meine 'unhistorische Auffassung' soll sich weiter (nach § 277) zeigen in der 'Ablehnung gesicherter Ergebnisse der Homeranalyse (z. B. S. 46 ff.)'. 'Gesichert' sind nämlich solche Ergebnisse dieser sonst so unsicheren Analyse denen die souveräne 'historische Auffassung', ohne sich mit Begründungen weiter aufzuhalten, ihr *Placet* ertheilt: diesesmal die von mir allerdings gänzlich verworfene Kirchhoff'sche Annahme, dass die Nekyia in λ zu den ältesten Stücken der Odyssee gehöre (M. p. 104. 405). Im Lichte der historischen Auffassung wird der 'Kern der Nekyia'[1] gar zu dem 'ältesten Stück der Odyssee' überhaupt. Wie arg sie sich mit dieser Behauptung compromittirt, bemerkt die historische Auffassung nicht. Dass die Nekyia, auch ihren ältesten Bestandteilen nach, spät erst in die Odyssee hineingedichtet ist, das gerade ist seit langem so gut 'gesichert' wie nur irgend etwas in homerischen Dingen

die auch in ihnen nirgends fehlenden Ueberreste eines primitiven, wurzelhaft ursprünglichen Religionszustandes.

[1] Dieser 'Kern der Nekyia', in dem wir 'die ältesten Bestandtheile der Odyssee' zu verehren haben, besteht, wie p. 104. 405 gelehrt wird, in Od. λ 102—104. 121—224; hoffentlich doch nicht allein in diesen Versen, die für sich gar keinen Bestand haben. Dass die Verse 121—137 in einem der Nekyia erst spät eingefügten Stück stehen, ist zwar längst mit sehr beachtenswerthen Gründen erhärtet worden: aber die brauchen ja nicht widerlegt zu werden, wo die 'historische Auffassung' entscheidet. Mir gelten (nicht nur 119—137, wie vielen Homerforschern, sondern) 116—137 für interpolirt; der ursprüngliche Kern der Nekyia wurde, nehme ich an, gebildet durch die (im einzelnen später etwas erweiterten) Unterredungen des Odysseus mit Elpenor, Tiresias, Antikleia, Agamemnon, Achill, sein Zusammentreffen mit Patroklos, Antilochos, Aias. Noch der Dichter der Verse in φ 322—325 scheint die Nekyia nur in diesem Umfang gekannt zu haben.

gesichert sein kann, gesichert nicht durch improvisirte Einfälle, sondern durch handfeste Gründe, die man nicht beseitigt hat, wenn man sich erlaubt, sie zu ignoriren, oder sie wirklich nicht kennt[1]. — Mit Schlagbäumen so schwächlicher Construc- 28
tion wird es kaum gelingen, mir 'den Weg zu versperren' (§ 276 Anm.). —

Auch vom Heroencult wird einiges gesagt, § 277. Die von alters herkömmliche Meinung, dass die wahren Heroen depotenzirte Götter und eben als solche eines Cultes theilhaftig seien, wird hier aufs Neue ausgeführt, ohne neue Argumente, aber mit verstärkter Entschiedenheit der Behauptung. Mir hatte sich aus der Betrachtung der Thatsachen die Anschauung bestätigt, dass der Heroencult seinen Ursprung und seine Wurzeln in altem Ahnencult habe. 'Von einem Ahnencultus finde ich hier keine Spur', wird eingewandt. Langen Suchens hätte es doch dazu nicht bedurft. Den Griechen gelten die ἥρωες (in nachhomerischem Sprachgebrauch) als verstorbene und nach dem Tode zu höherer Verklärung aufgestiegene Menschen, die an ihren Gräbern einen gesteigerten Seelencult geniessen. Geschlechter und fürstliche Familien feiern als den ἀρχηγέτης ihres Stammbaumes, nach dem sich Familie und Geschlecht benennen, einen solchen verstorbenen heroisch verehrten Menschen der Vorzeit. Wie man die Verehrung eines solchen ἥρως ἀρχηγέτης anders nennen soll als Ahnencult, ist nicht abzusehn. Dass der Ahnencult nur die, ihre ganze Art allerdings bestimmende Wurzel der Heroenverehrung ist, nicht ihren ganzen Umfang ausmacht, habe ich ja wohl deutlich genug ausgeführt. Immer blieb der Heroencult die Verehrung einst (in Wirklichkeit oder nur der Sage nach) auf Erden lebendig gewesener Menschen, eine höhere Art des Seelencultes, und insofern in vollem Umfang dem Gebiet meiner Untersuchung angehörig. Nach der 'historischen Auffassung' sind die Heroen vielmehr depotenzirte Götter. Eine Aufzäh-

[1] Die Stellen, an denen Lauer, Köchly, Kammer, Bergk, Niese und manche Andere die nirgends widerlegten Gründe für die unleugbare Thatsache späterer Eindichtung der Nekyia in die Odyssee entwickelt haben, brauchen Kennern dieser Dinge nicht erst bezeichnet zu werden. In der Regel wird ja nur ein solcher über homerische Angelegenheiten öffentlich das Wort zu nehmen sich für berufen halten.

lung solcher, aus Göttern zu Heroen herabgesetzter Gestalten schliesst (p. 429) der jubelnde Ausruf: ‘alle diese Zusammenhänge hat Rohde verkannt’. ‘Verkannt’ — ich glaube wahrhaftig, das ist ernsthaft gemeint. Ich habe diese, aus verbreiteten Handbüchern jedermann bis zum Ueberdruss bekannten ‘Zusammenhänge’ nicht hervorgehoben, weil sie allesammt, nicht nur die Ueberzahl der von modernen Mythologen nur fingirten, sondern auch die wirklich nachweisbaren Fälle
29 eines Ueberganges von Göttern zu menschlichen Helden, mit meinem Thema nichts zu thun hatten[1]. Dem griechischen Glauben sind die Cultheroen — οἳ καὶ τὰς τελετὰς ἐσχήκασιν ἡρώων, nur von diesen hatte ich zu reden — alle ohne Ausnahme früher Menschen gewesen, die auf Erden gelebt haben. Mögen unter den Helden, die später heroischen Cult genossen, auch einige sein, die in der That ältestem Glauben als Götter

[1] Die Entstehung mancher Heldengestalt griechischer Sage aus älterer Göttergestalt hat zuerst K. O. Müller recht beachtet; aber schon er hat diesem bemerkenswerthen Vorgange vielfach eine viel weitere Ausdehnung zugesprochen, als sich nach unserer Kenntniss mit gutem Gewissen behaupten lässt. Seine Nachahmer haben die Uebertreibung gesteigert; und gegenwärtig ist seine Lehre, zu einer öden Schablone ausgebildet, mancherorten herrschende Modeopinion: in die denn auch der Historiker des Alterthums sich vollständig verstrickt hat. Selbst die alte Schnurre von Odysseus als einem verkappten Sommergott (oder ‘sterbenden Naturgott’ p. 103) wird uns hier nicht geschenkt. Man könnte etwa noch mit Iason, der ‘Hypostase’ eines Fünfmonatgottes aufwarten, der, nach der prächtigen Entdeckung eines Mythenforschers von Gewicht, sein Signalement in den fünf Buchstaben seines Namens mit sich herumträgt, die ja offenbar die Anfangsbuchstaben der Monate: Juli, August, September, October, November, bedeutsam vereinigen. — Warum ich auch die wirklich vorhandenen Beispiele einer Herabsetzung alter Göttergestalten ins Menschliche in meiner Betrachtung ausser Acht zu lassen hatte, ist *Psyche* p. 68, 2; 148 f. <I² 74, 2; 158 f.> wohl hinreichend angedeutet. So würde ich mich auch bei der oft gehörten, auch in dieser Gesch. d. Alt. p. 117; 429 wiederholten Behauptung, dass die nach Elysion entrückten Helden und Heldenfrauen eigentlich Gottheiten seien, nicht aufgehalten haben, selbst wenn sie mehr wäre als eben eine Behauptung, ein unbeweisbarer und nicht im mindesten wahrscheinlicher Einfall. Die Griechen haben unter den also Entrückten niemals etwas anderes sich vorgestellt als menschliche Helden, die durch Göttergunst auf eine eigene Art dem Loose menschlicher Vergänglichkeit enthoben seien. <Die ἥρωες sind nicht gesunkene Götter, sondern gesteigerte Menschen; das ist sehr zweierlei!> Den griechischen Glauben aber hatte ich darzustellen. Das Einmengen moderner Theorien hätte diesen nur verdunkeln und verzerren können.

gegolten hatten, so hat das auf die Vorstellung, die man sich von ihrem Uebergang in den Heroenstand, und von dem Wesen, von der Entstehung der Cultheroen überhaupt machte, nicht den geringsten Einfluss. Niemals wird ein Gott unmittelbar zu einem Cultheros, sondern jedesmal nur nach seinem Durchgang durch die Menschennatur, nach dem Tode in sterblichem Menschenleibe. Ein solcher, einst zum Menschen herabgesunkener Gott wird ganz auf dieselbe Weise aus einem sterblichen Menschen zum Cultheros, und zu einem Cultheros völlig 30
derselben Art und Classe, wie andere, von sterblichen Müttern geborene, ganz und von jeher irdische Menschen auch. Sein Cult als ἥρως ist daher auch völlig der gleiche wie bei allen Heroen: ein gesteigerter Todtencult. Der Heroencultus ist eben ganz und gar eine Art des Seelencultes, ein Cult seltener *magnae animae*, der Heroenglaube eine eigene merkwürdige Phase griechischen Seelenglaubens, der Glaube an das Aufsteigen auserwählter Menschenseelen nach dem Tode zu höherem, mächtigerem Leben. Heros kann nur werden, wer Mensch gewesen ist; was er vor seinem Menschenleben vorgestellt haben möchte, ist für den griechischen Glauben gleichgültig, und so denn auch für den, der griechischen Glauben, nicht die Meinungen und Behauptungen moderner Mythologielehrer, darzustellen hatte. —

Genug von diesen kritischen Bemängelungen meiner Arbeit. Sie verfehlen ihr Ziel. Ich denke nicht, dass sie Schaden zu thun vermögen. Aber sie bringen auch keinen Nutzen. Es giebt ja auch eine productive Art der Kritik, die aus eigener positiver Arbeit das Material unserer Kenntniss vermehrt, unser Verständniss in dem Feuer neuer fruchtbarer Gedanken läutert und vertieft, und so ein eigenes, besser treffendes Bild an Stelle des von den Vorgängern aufgestellten zu schieben vermag. Von dieser aufbauenden, wahrhaft förderlichen Kritik ist in der Darstellung dieser neuesten Geschichte des Alterthums, was den Gegenstand meines Buches betrifft[1], keine

[1] Es geht freilich auch anderswo ähnlich. Wo z. B. der Historiker sich anschickt, einen Abriss der griechischen Litteraturgeschichte der von ihm behandelten Zeit einzulegen, thut er alle seine Vorgänger auf diesem Gebiete mit der Note 'sämmtlich unkritisch' summarisch ab (p. 588).

Spur. Schade; gern schiede man ja, auch von dieser unliebsamen Begegnung, πολλὰ διδασκόμενος.

Wer hiernach erwarten sollte, dass nun in der eigenen Darstellung des überlegenen Kritikers die Litteraturgeschichte ein ganz anderes Ansehen gewinnen werde als bisher, der würde sich arg getäuscht sehn. Zu einer constructiven Kritik will es auch hier nicht langen.

XXXIII.

Nekyia*).

Die Lektüre des anregenden Buches von P. Cauer, 'Grundfragen der Homerkritik' mahnt mich an die Ausführung der, 600
in der 'Psyche' p. 45. 56 angekündigten genaueren Betrachtung der Composition der homerischen Nekyia in λ der Odyssee. Wenn ein unbefangenes und sachliches Urtheil, durch keine missgünstige Parteisucht gefälscht, in den Motiven der andeutenden Darlegung meiner Auffassung jener Composition (*Psyche* p. 45—59 <I^{2} 49—63> sich so wenig zurechtzufinden weiss, wie in dem genannten Buche geschieht, so wird es Zeit sein, in deutlicherer Erklärung den Faden vor Augen zu legen, an dem ich durch das Labyrinth der Thatsachen und Meinungen einen gangbaren Weg finden zu können hoffe. Die Pfade laufen verwirrend durcheinander; so selbstgewiss auch dieser oder jener Führer versichert, ganz allein den Weg zum Ziele zu kennen, so ist doch in Wahrheit das eine *itinerarium* nicht zuverlässiger als das andere. Jeder neu Hinzukommende muss selbständig versuchen, einen Weg zu finden den er gehen könne. αὐτὰρ ἐγὼν βασεῦμαι ἐμὰν ὁδόν. —

Odysseus wird von Kirke in den Hades geschickt, mit dem einzigen Zweck, den Tiresias zu befragen: — χρὴ ἱκέσθαι εἰς Ἀΐδαο δόμους —, ψυχῇ χρησομένους Θηβαίου Τειρεσίαο (κ 490 ff.). Tiresias soll ihm sagen ὁδὸν καὶ μέτρα κελεύθου νόστον θ᾽ ὡς ἐπὶ πόντον ἐλεύσεται ἰχθυόεντα (κ 539 f.)[1]. Odysseus zu

*) <Rhein. Mus. L, 1896, p. 600 ff.>

[1] Worte und Motiv entlehnt aus δ 389. 390 (s. *Psyche* p. 49 <I^{2} p. 53, 1>).

Achill, λ 479 f.: ἦλθον Τειρεσίαο κατὰ χρέος, εἴ τινα βουλὴν εἴποι, ὅπως Ἰθάκην εἰς παιπαλόεσσαν ἱκοίμην.

Im Hades giebt dem Dulder Tiresias Antwort. νόστον δίζηαι, sagt er alsbald, nachdem er vom Opferblut getrunken hat λ 100: er spricht ihm von den Heliosrindern auf Thrinakia: werden die beschädigt, so werde Odysseus allein nach Hause zurückgelangen, aber: ὀψὲ κακῶς νεῖαι —.

601 Als nun aber, so geht in unserer Odyssee die Erzählung weiter, Odysseus zur Kirke zurückgekehrt ist, begrüsst die Zauberin zwar die aus dem Hades lebend Wiedergekehrten als δισθανέες, μ 22, fragt den Odysseus nach allem, ἐξερέεινεν ἕκαστα (μ 34), dann aber hebt sie selbst an (wie sie verheissen hat, μ 25. 26), von allen Gefahren des bevorstehenden νόστος zu berichten, von Sirenen, Plankten, Skylla und Charybdis, zuletzt von Thrinakia (μ 39—141). Sie spricht von den Heliosrindern, die dort gehütet werden, genauer als Tiresias gethan hat; sie knüpft mit denselben Worten wie jener (μ 137—141 = λ 110—114) die Warnung vor Beschädigung der Heerde, und die Hinweisung auf die aus dieser für die Rückkehr sich ergebenden Gefahren an. In diesem Bericht der Kirke, in dem mit keinem Worte auf Tiresias und dessen gleichlautende Ankündigung hingewiesen wird, ist offenbar vorausgesetzt, dass Odysseus noch gar nichts vernommen habe von seinem νόστος, insbesondere von den Heliosrindern. Wie Kirke dies voraussetzen kann nach geschehener (und ihr wiederberichteter) Befragung des Tiresias; andererseits, was Kirke bewegen konnte, den Odysseus erst von Tiresias mühsam erkunden zu lassen, was sie, wie sich nun ergiebt, selbst weiss, und genauer als Tiresias zu sagen weiss (als θέσφατα spendende Göttin, μ 155, der alles bekannt ist: vgl. κ 456 ff.) und nun sogar wirklich sagt: darnach fragt man vergeblich[1]. Es giebt darauf keine Antwort. Vielmehr

[1] Schon die Ausleger und Kritiker des Alterthums — denen kaum eine der wirklich vorhandenen Bedenklichkeiten in der Composition der homer. Gedichte unbemerkt blieb — haben sich diese Frage vorgelegt und auf ihre Art beantwortet (Schol. κ 490. 491. 492. Eustath. Od. 1665. 20 ff.; s. Schrader, Porphyr. *Qu. Odyss.* p. 101 f.). Am ersten lässt sich von ihren λύσεις noch hören, was Schol. Hamburg. λ 431 vorbringt: trotz der eigenen Kunde der Kirke müsse Od. zu Tiresias gehen, weil ὁ ποιη-

ist offenbar, dass die Befragung des Tiresias in λ und die Belehrung des Odysseus durch Kirke in μ jeder Beziehung auf einander entbehren; dass unmöglich ein und derselbe Poet beide Belehrungen angelegt und in seinem Gedicht verbunden haben kann. Eine von beiden muss zu der anderen, schon 602
vorhandenen, von fremder Hand nachträglich hinzugesetzt worden sein.

Nun ist die Belehrung durch Kirke in μ die weit umfassendere, auch in dem einzigen Punkte, in dem sie mit der Rede des Tiresias übereinkommt, die genauere. Sie ist im Zusammenhang der folgenden Erzählung unentbehrlich; ohne sie wäre Odysseus in den folgenden Ergebnissen rath- und hülflos; seine πόροι kommen ihm allein aus Kirke's Warnungen: auch beruft er sich stets auf diese: μ 154 ff., 226 ff., 266 ff.[1]. Die Abenteuer bei den Sirenen, bei Skylla und Charybdis konnten ohne das Vorauswissen des Odysseus nicht so, wie sie thun, verlaufen; die Warnungen der Kirke, aus denen dieses Vorauswissen fliesst, müssen stets einen Bestandtheil dieser ganzen Erzählung gebildet haben. Gab aber Kirke auf jeden Fall ihre θέσφατα über Sirenen, Skylla und Charybdis, so ist an sich schon nicht zu verstehn, warum sie von dem letzten der Abenteuer, der Schlachtung der Heliosrinder auf Thrinakia, nicht sollte Bescheid gewusst und gegeben haben. Auch diese letzte Warnung ist ein unentbehrliches Stück der Ge-

---

της ἐπεισοδίῳ χρήσασθαι ἐβουλήθη διὰ τὸ φρικῶδες καὶ ἐκπληκτικὸν τῆς ψυχαγωγίας. Ein poëtischer, nicht ein pragmatischer Grund: das ist ganz richtig empfunden. Nur ist die Absicht, ein Schauergemälde einzulegen, bei der Erdichtung der Nekyia höchstens ein nebensächliches Motiv gewesen.

[1] μ 266—275 giebt die Lesart der besten und meisten Hss ἥ—ἐπέτελλεν 268. 273; ἔφασκεν 275 noch ein deutliches Anzeichen dafür, dass ursprünglich hier nur Kirke als die Warnerin gedacht und genannt war. Wäre von jeher hier neben Kirke Tiresias genannt (267. 272) und die Schreibung gewesen: οἵ—ἐπέτελλον, ἔφασκον, so wäre gar kein Motiv ersichtlich, aus dem irgendwer nachträglich den Singular eingesetzt haben sollte. Dagegen ist sehr begreiflich, dass, nachdem die Nekyia in die Odyssee eingedichtet und mit Beziehung auf sie V. 267 hier eingelegt (268 ursprünglich Κίρκης Αἰαίης —), 272. 273 etwas umgedichtet und erweitert waren, die aus der älteren Fassung stehngebliebenen Singulare in 268. 273. 275 Anstoss erregen und in Plurale umgesetzt werden konnten: wie es in einigen Hss. geschehen ist.

sammtheit ihrer θέσφατα. Neben ihr wird freilich die gleichlautende Prophezeiung des Tiresias sehr überflüssig; Kirke nimmt auf diese keinerlei Rücksicht. Umgekehrt lässt sich die Dürftigkeit und Unvollständigkeit der Belehrung durch Tiresias, der doch von dem νόστος des Odysseus überhaupt und im Ganzen reden wollte und nun ein einziges Abenteuer daraus hervorhebt (um dann, zum Ersatz, noch von anderen Dingen zu reden, die mit dem νόστος nichts mehr zu thun haben), kaum anders erklären, als aus der Rücksicht auf die ihm (d. h. dem Dichter dieser Erzählung) wohl bekannte, weit voll-
603 ständigere Belehrung durch Kirke in μ, die er nicht in ihrem ganzen Umfang wiederholen wollte[1]. Die Prophezeiung des Tiresias ist die jüngere; sie ist in das Ganze der Odysseuslieder erst nachträglich eingelegt, als die Prophezeiung der Kirke darin schon vorhanden war.

Damit ist aber gesagt, dass die ganze Nekyia in der Odyssee ursprünglich fehlte. Denn ohne die Begegnung des Odysseus mit Tiresias kann überhaupt nichts von dem was Odysseus in der Unterwelt hört und sieht und redet in dem Gedichte gestanden haben. Diese Scenen alle bedürfen einer Einführung, einer Veranlassung, ohne die sie nicht vor sich gehen konnten: und es giebt keine andere Veranlassung als die Befragung des Tiresias[2].

[1] So auch Bergk, *Gr. Litt.-Gesch.* 1, 689: dass über die weitere Fahrt des Odysseus Tiresias nur weniges mittheile, beruhe auf Absicht des Dichters: 'da dieser Dichter nicht weitläuftig wiederholen wollte, was in der alten Odyssee der Held aus dem Munde der Kirke vernommen hatte'. Damit will sich freilich Bergks Ansicht, dass die Nekyia ein ohne Rücksicht auf die Odyssee als Ganzes gedichtetes, ursprünglich selbständig existirendes 'Lied' sei, durchaus nicht vertragen. — In ihrer Art erklären, aus ähnlichen Motiven, Schol. λ 492 die Unvollständigkeit der Prophezeiung des Tiresias: Sirenen und den πορθμός übergehe er, εἰδὼς ἐροῦσαν τὴν Κίρκην (eben in μ).

[2] Kammer, *Einh. d. Od.* 531. 536 nimmt an, dass die Hadesfahrt ursprünglich ohne die Scene der Befragung des Tiresias in der Odyssee gestanden habe. Das ist aber ganz undenkbar, wenn doch (woran auch K. festhält) Kirke den Helden in den Hades schickt: sagt sie einmal χρή— (κ 490), so muss auch der Grund für dieses 'Muss' dem Odysseus, der so Unerhörtes (κ 502) unternehmen soll, mitgetheilt werden: eben die Nothwendigkeit der Befragung des Sehers (κ 392 ff., 538 ff.). Hatte übrigens die Nekyia ohne Tiresias schon ihre Stelle im Gedicht gefunden, so begriffe man nicht, wie noch nachträglich Jemand, um die

Es ist denn auch schon längst ausgesprochen und oft ausgeführt worden, dass die Nekyia in dem ursprünglichen Bestand der Odyssee gefehlt haben müsse[1].

Nun ist das, was Tiresias dem Odysseus sagt, was Odysseus erwidert, und Tiresias noch hinzufügt (λ 90—151), so dürftig, neben den Mahnungen und Berichten der Kirke in μ
so überflüssig, poetisch so gehaltlos, dass der Wunsch, diese 604
Scenen zu gestalten, unmöglich als der wirkliche Beweggrund gelten kann, der ihren Urheber in dichterische Thätigkeit gesetzt habe. Die Befragung des Tiresias, pragmatisch genommen die einzige αἰτία für die Hadesfahrt des Odysseus, ist poetisch genommen nur eine πρόφασις, ein leichthin ersonnener und obenhin ausgeführter Anlass zur Einführung anderer Scenen im Reiche der Abgeschiedenen, deren Ausbildung der eigentliche Zweck des Dichters und seiner Dichtung war. Es fragt sich nur, welchen und wie vielen solcher Scenen die Befragung des Tiresias zur Einführung und Ermöglichung zu dienen ursprünglich bestimmt war. Denn, dass in ihrem gegenwärtigen Bestand die Nekyia nicht das einheitliche Werk eines einzigen Dichters darstellt, das wird von Niemanden verkannt. Es sondern sich deutlich von einander acht Abschnitte: 1. Elpenor. 2. Tiresias. 3. Antikleia. 4. Die Heldenfrauen. 5. Intermezzo. 6. Die ἑταῖροι. 7. Die Erscheinungen im Erebos. 8. Finale. Hier sind nun (um von 1, 5, 8 einstweilen nicht zu reden) das 3. und 6., und das 4., und wieder das 7. Stück von einander nach Gehalt und Styl und der sich darin ausprägenden Sinnesart des Dichters stark verschieden. Mit Antikleia und nachher mit den ἑταῖροι (Agamemnon, Achill, Aias) tritt Odysseus in ein wirkliches Gespräch (Aias antwortet beredt genug durch finsteres Schweigen); sie reden von Dingen, die beiden Theilen am Herzen liegen und darum ihnen der Rede werth sind. Das Vergangene, von dem sie reden, liegt nicht starr abgeschlossen vor dem Blick als ein für immer

übrigen Hadesscenen, die dann ja schon thatsächlich eingeführt waren, erst noch einzuführen, die Befragung des Tiresias zu erfinden für nöthig halten konnte: denn nur dem Zwecke einer solchen Einführung dient jene Befragung.

[1] Zuerst, soweit mir bekannt, von Lauer in seinen, im Uebrigen wenig gelungenen *Quaestt. Homericae* (1843) p. 55 ff.

Gewesenes. Aus der Empfindung der Redenden strömt ihm aufs Neue Blut des Lebens ein: wir sehen es als ein Werdendes und Gegenwärtiges vor uns sich entwickeln und regen. Hier ist homerische Art, kann man ohne Umschweife sagen. — Der Frauenkatalog giebt eine lange Reihe von Berichten im Ἡσιόδειος χαρακτήρ aus einem grossen Schatz der Sagenkunde ohne jede Rücksicht auf persönliche Theilnahme des Odysseus an dem Berichteten ausgewählt, in einfach historischem Vortrag, von keiner Regung gemüthlicher Mitempfindung belebt oder beunruhigt. — Die 'Gestalten im Erebos' stellen sich anschauender Phantasie in einer Reihe von meisterhaft fest und knapp umrissenen Bildern dar, sehr merklich verschieden sowohl von dem breit entwickelnden Styl der Gespräche mit Antikleia und den ἑταῖροι als von der, durch Andeutung des Bekannten das Gedächtniss an Vergangenes be-
605 schäftigenden, nicht die lebendige Anschauung des Gegenwärtigen bestimmenden Darstellungsweise des Frauenkatalogs.

Dass die Hand Eines Dichters innerhalb eines einzigen kurzen Gedichts in diesen drei verschiedenen Stylarten sich habe ergehen wollen — auch wenn sie es konnte —, ist nicht zu glauben. Nun wird, nach dem Vorgange des Aristarch, der von den Gestalten im Erebos erzählende Abschnitt (λ 565—627) auch von der neueren Kritik ziemlich einmüthig als eine spätere Eindichtung preisgegeben. Für diese ἀθέτησις giebt es auch einen äusseren, aber sehr bedeutsamen Grund, den die Scholien stark hervorheben[1]. Odysseus erblickt hier Gestalten die, im Innern des Erebos festgehalten, sich ihm nicht entgegenbewegen können, ohne doch selbst seinen Standpunkt an der Grube, die er am äussersten Rande der Unterwelt gegraben hat, zu verlassen (αὐτοῦ μένον ἔμπεδον 628). Dies steht im Widerspruch mit der Vorstellung, die in den anderen Scenen herrscht: nach der Odysseus der Seelen oder εἴδωλα erst gewahr wird, wenn sie zu ihm herankommen, ὑπὲρ Ἐρέβευς 37, sowie sie, von ihm entlassen, wieder entschweben μετ' ἄλλας ψυχὰς εἰς Ἔρεβος νεκύων κατατεθνειώτων 563 f. Da ihm, dieser seiner Stellung entsprechend, schon Tiresias naht (90), die Befragung des

[1] Schol. λ 568, 570. 573. 580. 588. 593.

Tiresias aber ohne alle Frage zu dem ursprünglichen Bestande der Nekyia gehört, die ohne sie gar nicht zu Stande kommen konnte, so müssen die Verse, in denen Odysseus von Vorgängen im inneren Erebos erzählt, die er an seiner Opfergrube stehend wahrgenommen habe, von einer anderen als der Hand des ersten Dichters der Nekyia gebildet sein.

Der Voraussetzung des ursprünglichen Gedichtes entsprechend, kommen zu Odysseus aus der Tiefe heran Tiresias, Antikleia, die ἑταῖροι. Es kommen heran auch die Weiber. Der Bericht von den Weibern ist nicht von demselben Dichter ausgeführt wie die Gespräche mit Antikleia und den ἑταῖροι. Es fragt sich, welcher von diesen beiden Abschnitten dem Gedicht ursprünglicher angehört. — Der Frauenkatalog soll auch als eine Reihe von Gesprächen gedacht werden, in der die einzelnen Frauen dem Odysseus auf seine Fragen Antwort geben: λ 229. 233. 234. Aber nicht an einer einzigen Stelle dieses Katalogs entwickelt sich ein wirklicher Dialog: den Inhalt der Schicksale der Einzelnen als deren eigene Mittheilung zu bezeichnen wird einigemale ein schwacher Ansatz gemacht: 606
φάτο, φῆ heisst es 236; 237: φάσκε 306 (εὔχετο 261); in den meisten Fällen spart sich der Dichter auch so flüchtige Andeutung. 'Ich sah' die und jene, sagt Odysseus immer wieder; was er an Thatsachen aus ihrem Leben mittheilt, kann er ebensogut eigner Erinnerung und sonsther gewonnener Kunde verdanken als ihren eigenen Mittheilungen. Es zeigt sich sehr deutlich: die Form der persönlichen Aussage, oder gar des lebendigen Wechselgesprächs, ist für das in diesem Abschnitt Vorzutragende nicht die wahrhaft angemessene, geschweige denn die nothwendige Form. Nicht für diese Reihe von Berichten würde, wenn *res integra* gewesen wäre, diese Form erdacht und erwählt worden sein. Warum sie, als eine äusserliche Einkleidung wenigstens, dennoch auch diesem Abschnitt gegeben ist, lässt sich nicht verkennen: der Dichter des Katalogs fügt sich einer für den Verkehr des Odysseus mit den Unterirdischen bereits vorgezeichneten Form der Darstellung. Er fand in dem Gedichte, dem er seine eigenen Verse einfügte, solche Abschnitte bereits vor, in denen die dialogische Form voll durchgeführt war, in denen sie nicht willkürlich

von aussenher angenommen, für die sie aus dem Wesen der Sache heraus erfunden war. Als solche Abschnitte können nur die Gespräche des Odysseus mit Tiresias, Antikleia, den ἑταῖροι gelten. Diesen Scenen liegt die dialogische Umkleidung knapp und glatt an, wie eine natürliche Haut. Hier versteht man, aus den Personen, die mit Odysseus in Zwiegesprächen zusammengeführt werden, aus dem Inhalt der thatsächlichen Mittheilungen, die sie mit ihm austauschen, den Empfindungen, die beiden Theilen das Gespräch erregt, die innere Nothwendigkeit einer Form der Darstellung, die diese Abgeschiedenen mit den noch Lebenden in lebendigen Verkehr setzen muss. Man begreift hier vollkommen, warum der Dichter seine Todtenschau durch die Opfer an der Grube, die Heranlockung der Seelen durch die Blutwitterung eröffnet, die dem Heranschweben der Einzelnen, der persönlichen Entwicklung ihrer Art, ihrer Gedanken und Anliegen noch im Jenseits den Anlass, die Ermöglichung geben müssen; warum er nicht etwa mit einem stummen Betrachten des, um den Eingedrungenen unbekümmert weitergehenden Treibens der Abgeschiedenen (wie in den später eingedichteten Bildern aus dem Erebos), oder einem betrachtenden Herumwandeln des Helden, etwa unter der Leitung eines Kundigen (wie in späteren Nekyien
607 vielfach geschieht) sich begnügen wollte. Hier stehen wir auf dem ältesten und ersten Boden der später in mannichfachen Schichtungen angewachsenen Nekyia.

Wenn diese Betrachtungen richtig sind, so verbleiben (von Elpenor, dem Intermezzo, dem Finale einstweilen abgesehen) für die, durch die Befragung des Tiresias eingeleitete älteste Nekyia die Gespräche des Odysseus mit Antikleia, mit Agamemnon und Achill, und die Anrede an den zürnenden Aias. Diese Abschnitte nochmals zu theilen und einige von ihnen an die Befragung des Tiresias anzuschliessen, die übrigen einem Nachdichter zuzuweisen, könnte man sich nur durch sehr dringende Gründe bewegen lassen. Dass die Befragung des Tiresias, selbst nur eine Einleitung zu inhaltreicheren Vorgängen im Todtenreiche, jemals nichts anderes als die Zusammenkunft des Odysseus mit seiner Mutter nach sich gezogen habe, ist ganz unglaublich: der Hebel wäre für eine

so geringe Last viel zu lang und zu stark[1]. Die Unterredungen mit den ἑταῖροι, Agamemnon, Achill, Aias sind unter sich, aber auch mit dem Gespräch mit der Mutter durchaus aus Einem Geiste und aus Einem Gusse[2]. Hier dennoch eine Scheidung vorzunehmen, hat manche Kritiker[3] ein äusserlicher 608
Umstand bewogen. Das Trinken vom Opferblut, das Tiresias (146—149) für das νημερτὲς ἐνισπεῖν der Seelen als nothwendige Bedingung angegeben hat, wird, als das Erkennungsvermögen der ψυχή erweckend, ausdrücklich erwähnt bei Antikleia 153 (ἤλυθε καὶ πίεν αἷμα κελαινεφές· αὐτίκα δ' ἔγνω) und bei Agamemnon 390 (ἔγνω δ' αἶψ' ἐμὲ κεῖνος, ἐπεὶ πίεν αἷμα κελαινόν)[4]. Nach-

[1] Auch weist das generelle ὅντινα —, ᾧ δέ κε — in der Anweisung des Tiresias λ 147. 149 mit Bestimmtheit darauf hin, dass nicht allein die Mutter sich nachher der Opfergrube nahen werde.

[2] Ed. Meyer, *H.* (= Hermes Bd. 30) 251 f. möchte den Unterschied zwischen Tiresias, Antikleia und den ἑταῖροι, die er zwei verschiedenen Dichtern zuweisen will, recht tief ausgraben; er setzt sich förmlich in ästhetische Wallungen, um den 'ungeheuern Gegensatz' zwischen den zwei Abschnitten, den nur ich 'nicht empfinde', gutwilligen Lesern bis zur Erschütterung eindringlich zu machen. Was er da aber von dem 'Grauen vor der Geisterwelt' in dem ersten, den 'behaglichen Zwiegesprächen' in dem zweiten Abschnitt erzählt, das hat er nur aus der Fülle des eigenen Gemüthes; in dem Gedicht selbst (dessen zwei Abschnitte kaum unzutreffender charakterisirt werden könnten) ist nichts von alledem zu spüren. Ein 'Gegensatz' besteht zwischen den beiden Abschnitten in keinem Punkte; nur ist der Verfasser dieses alten Kerns der Nekyia nicht Stümper genug, um Einleitung und Ausführung des Themas ganz in gleichem Ton und Tempo zu halten, um seinen Helden mit der Mutter in völlig derselben Stimmung reden zu lassen, wie mit den ἑταῖροι; so wie er auch wieder in dem Verkehr des Helden mit Agamemnon, mit Achill, mit Aias jedesmal, je nach der Art der dem Odysseus Gegenüberstehenden und nach dem Inhalt der Unterredung den Ton variirt — sehr merklich für den, der solche Klangunterschiede zu 'empfinden' vermag. Aber Eine Hand ist es, die alle diese Töne anschlägt und verbindet.

[3] S. besonders Kammer, *Einh. d. Od.* 495 ff.

[4] Dies ist die völlig sichere Ueberlieferung. In einer einzigen Hs., einem Vindobonensis (C) des 13. Jh.'s, lautet die zweite Hälfte des Verses: ἐπεὶ ἴδεν ὀφθαλμοῖσι. Dies ist nichts als eine unzeitige Reminiscenz aus V. 615, bei der ihrem Urheber selbst nicht geheuer war; denn er schreibt am Rande der Hs.: γρ. ἐπεὶ πίεν αἷμα κελαινόν, ὃ καὶ κρ[εῖττον]. Da mit diesem Irrthum eines einzelnen byzantinischen Schreibers die richtige Ueberlieferung ἐπεὶ πίεν αἷμα κελαινόν doch nicht wohl sich erschüttern liess, hat man gemeint, eine Unterstützung der Schreibweise: ἐπεὶ ἴδεν ὀφθαλμοῖσιν aus einem Scholion Harl. gewinnen zu können, das in unseren Ausgaben zu V. 391 gesetzt wird: πῶς μὴ πιὼν τὸ αἷμα γινώσκει; κτλ. Diese Frage zeige, dass der Scholiast das ἐπεὶ πίεν — hier (390) nicht

her kommt Achill heran, mit ihm Patroklos, Antilochos und Aias. Der Act des Erkennens tritt zunächst bei Achill deutlich ein: ἔγνω δέ ψυχή με ποδώκεος Αἰακίδαο 471. Dass dieser
609 Act durch den Blutgenuss bewirkt wird, ist hier nicht ausdrücklich gesagt. Die anderen Seelen, heisst es dann 542, ἕστασαν ἀχνύμεναι εἴροντο δὲ κήδε' ἑκάστη. Aias endlich, der nicht redet, trinkt auch nicht vom Blute: seine ψυχή steht von ferne, κεχολωμένη εἵνεκα νίκης — 544; mithin weiss sie auch ohne Bluttrunk, wer Odysseus ist.

Dieser Ungleichmässigkeit der Darstellung kann ich so viel Bedeutung nicht beimessen, um nach ihr die innerlich zusammenhängenden Scenen auseinander zu reissen, Antikleia und Agamemnon dem einen, Achill und Aias einem anderen Dichter zuzuweisen. Man ist vollkommen berechtigt, in V. 471 das: ἔγνω, das ja jedenfalls einen momentan eintretenden Act eines bis dahin nicht thätigen Erkennungsvermögens bezeichnet, sich, 'κατὰ τὸ σιωπώμενον' (mit Schol. λ 471) dahin zu erläutern, dass man ein: ἐπεὶ πίεν αἷμα κελαινόν sich in Gedanken ergänzt. Es giebt in homerischer Dichtung der Fälle genug, in denen der Dichter einen Umstand, dessen Erwähnung zur vollständigen Genauigkeit der Erzählung erforderlich wäre, in einer gewissen Lässlichkeit der Ausführung bei Seite lässt, ohne doch damit sein Eintreten in Abrede zu

gelesen habe. So C. W. Kayser, dann Wilamowitz, *Homer. Unters.* 151. 11 u. a. Aber auch diese Stütze ist nur illusorisch. Wer die Scholien im Zusammenhange liest, bemerkt alsbald, dass jenes Scholion zu 391 unmittelbar verbunden werden muss mit Schol. T. V. zu 385: dass aber dies ein irrthümlich hieher verschlagenes Scholion zu V. 568—627 sei, ist längst bemerkt und in der That unverkennbar. Das Schol. H. zu 391 bezieht sich auf V. 615 (die δικάζοντες sind Minos — auch, als κολάζων, Herakles; die δικαζόμενοι Tityos u. s. w., aber doch nicht Agamemnon!): dass das Ganze ebenso wie das Schol. 385 aus Porphyrios stammt und wohin es zu beziehen ist, lehrt ein Blick auf Porph. περὶ Στυγός bei Stob. *ecl.* I p. 423 W. Das alles ist längst erkannt, beide Scholien, das zu 385 und das zu 391 auch (nach Polaks Vorgang) an ihrer richtigen Stelle eingeordnet bei Schrader, Porph. *Quaest. Hom. ad Od. pert.* p. 108. Trotzdem operirt noch Cauer, *Grundfr.* 215 (E. Meyer *H.* 252 ohnehin) mit dem Schol. H. 391 zu Gunsten der Schreibung ἐπεὶ ἴδεν ὀφθαλμοῖσιν. Diese beruht aber, da jenes Scholion mit der Sache gar nichts zu thun hat, lediglich auf einem Irrthum oder willkürlichen Einfall des Schreibers jenes Vindobonensis, und hat also gar keine Beglaubigung. Die richtige Lesart: ἐπεὶ πίεν αἷμα κελαινόν war die einzige wirklich überlieferte.

stellen. Hier wird der Bluttrunk, der, wie alle rein phantastischen Züge der Einkleidung seiner Erzählung, für den Dichter der ursprünglichen Nekyia kein selbständiges Interesse hat, ihm nur als Vehikel für die Vorgänge eines geistig gemüthlichen Verkehrs des Odysseus mit den Seinen dient, nachdem er schon bei Antikleia (153) und Agamemnon (390) nur flüchtig angedeutet war, in dem Fall des Achill (471 f.) nicht mehr ausdrücklich erwähnt, sondern nur noch vorausgesetzt, und vollends in den wenigen Worten, mit denen der Verkehr mit den anderen ψυχαί angedeutet wird (541 f.), nicht mehr besonders hervorgehoben. Das ist nur nicht pedantisch[1].
In dem Falle des Aias musste der Dichter schon eine leichte 610
Ueberschreitung der für die Erwerbung des vollen Bewusstseins der ψυχαί gestellten Bedingungen zulassen, wenn er auf das wundervolle Bild, voll Wucht und Grösse, nicht verzichten wollte, von dem unversöhnten Helden, der von dem Todfeinde, dessen Anwesenheit er wahrnimmt, sich in wortlosem Groll abwendet, seinen Opfertrunk verschmähend. Aias' Bewusstsein ist dabei nur um ein weniges heller gedacht als das der Antikleia, die doch auch nur darum von allen als erste heranschwebt, weil in ihr, bereits vor dem Bluttrunk, eine Empfindung von der Anwesenheit des Odysseus wach geworden ist, die sie zu dem Sohne zieht[2].

[1] Es ist übrigens bemerkenswerth, dass die Wirkung des Bluttrinkens nicht ganz deutlich und fest umgrenzt vom Dichter bezeichnet wird. ἔγνω heisst es bei Antikleia, bei Agamemnon, V. 153. 390. Aber Tiresias sagt dem Odysseus: wen du dem Blute wirst nahen lassen, ὃ δέ τοι νημερτὲς ἐνίψει (148). Das klingt beinahe, als ob durch den Bluttrunk den Seelen wahrsagende Kraft komme: νημερτέα εἰπεῖν, εἴρειν bedeutet wahrhafte Voraussagung der Zukunft im Munde desselben Tiresias, V. 96. 137 (so auch νημερτὲς ἐνίσπες μ 112). Es ist als ob man es hier durchweg mit einer νεκυομαντεία zu thun hätte (vgl. *Psyche* 53 <1[2] 57>), in der die Seelen zum Wahrsagen von Zukünftigem gezwungen werden sollen. Aber wenn auch νημερτὲς ἐνισπεῖν hier nichts weiter als truglos, der Wahrheit gemäss reden, bedeuten soll (wie ja oft: γ 101; δ 314; 331; 842; χ 166), so ist das immer noch etwas ganz andres, und viel mehr als das einfache γνῶναι, das anderswo als Folge des Bluttrunks bezeichnet wird. Die Vorstellung von dieser Folge ist eben nicht ganz präcis ausgebildet; sie lässt für einzelne Fälle einen Spielraum.

[2] Ich traue, wie man sieht, dem Dichter der alten Nekyia zu, dass er ein Motiv, das ihm von vorneherein nebensächlich war, nicht pedantisch durchführe, einmal, um eines wichtigeren poetischen Zweckes willen,

611 Schneidet man aus dem Ganzen der Nekyia den Frauenkatalog und die Erscheinungen im Erebos aus, so lässt der verbleibende Rest einen Sinn des Dichters und der Dichtung erkennen, der sich von der Art anderer Unterweltsdichtungen späterer Zeit merklich unterscheidet. Hier sollen nicht die Zustände im Seelenreiche anschaulich gemacht werden, nicht die drängenden Schaaren der Abgeschiedenen dem Blick vorübergeführt werden; der lebende Held soll mit den Vorangegangenen, der Mutter und den Kriegsgenossen, da, wo es allein noch möglich war, in persönliche Berührung, die seine und ihre Art sich gegeneinander abheben lässt, in einen Austausch von Gedanken und Mittheilungen treten, der, auf dem dunklen Hintergrund des Schattenreiches, doch nur Erscheinungen und Ereignisse der Oberwelt, des einzigen wirklichen Lebensreiches, vorüberziehen lässt. Von diesem dichterischen

ganz ausser Acht lasse. Kenner homerischer Art (und nicht nur der modernen Vergewaltigungen des Homer) werden sagen können, ob damit etwas der Weise und Gewohnheit homerischer Dichtung Ungewöhnliches oder Widersprechendes angenommen werde. — Ed. Meyer (*H.* 252 f.) weiss sich kaum zu fassen vor Unwillen über soviel Widersetzlichkeit gegen die Lehre seiner Meister. Mich rührt das nun gar nicht; aber er selbst sollte sich doch besinnen, ob es für ihn auch gerathen sei, hier so mit dem Bannfluch um sich zu werfen. Kirchhoff schreibt Tiresias, Antikleia, Agamemnon, Achill, Aias Einem Dichter zu und findet es (1879) nicht einmal nöthig, über den Unterschied im Bluttrinken der ψυχαί auch nur eine Bemerkung zu machen. Niese, *Entw. d. Hom. P.* 168 erklärt, er halte diesen Unterschied für unwesentlich: der Dichter lasse eben das Ceremoniell des Bluttrinkens, das bei der Befragung des Tiresias nöthig war, allmählich fallen. Wird nun der Historiker auch über diese beiden Zeter rufen? Cauer, *Grundfr.* 215 f. bemerkt, dass durch meine Ansicht über das Verhältniss homerischer Dichtung zu uraltem Seelencult ich nicht verhindert werde, die Scenen, in denen die ψυχαί Blut trinken (Tiresias, Antikleia, Agamemnon) für älter als die anderen zu halten. Gewiss; wenn ich das dennoch ablehnen muss, so werde ich dafür um so gewisser sachliche Gründe haben. Dass aber meine Ansicht mich n ö t h i g e, in den Scenen mit Antikleia u. s. w. ältere Poesie zu sehn, trifft nicht zu. Das höhere Alter eines irgendwo im Homer repristinirten Glaubenszustandes spricht noch nicht für höheres Alter auch des Abschnittes der Dichtung, in dem jener wieder auftaucht. Gerade die ältesten Theile der Ilias stehn am festesten im homerischen, d. h. in relativ modernem Seelenglauben. — Indessen, wie ich das Fehlen der Erwähnung des Bluttrinkens bei Achill und Aias beurtheile, treffen alle solche Betrachtungen über das Alter der einzelnen Stücke u. s. w. überhaupt auf alle diese Scenen und ebenso auf die von Tiresias u. s. w. nicht zu.

Zweck und Sinn der ursprünglichen Nekyia und den Motiven immer weiterer Ausbildung durch nachträgliche Eindichtung ist in der *Psyche* p. 45 <I^2 p. 49> ff. in genauerer Ausführung gehandelt, die hier nicht wiederholt werden soll.

Ihren eigentlichen Zweck erfüllt die alte Nekyia in dem, was in ihr auch den breitesten Raum einnimmt, in der Ausbreitung des Gesprächs des Odysseus mit Antikleia, Agamemnon, Achill, dem Versuche eines Verkehrs mit Aias. Hiermit tritt sie völlig in die Strömung der durch die Odyssee wirkenden dichterischen Triebe. Es ist ja unverkennbar, wie in den Gesängen dieses Gedichtes der Trieb sich regt, den οἴμας τῶν τότ' ἄρα κλέος οὐρανὸν εὐρὺν ἵκανεν (θ 74), den Sagen namentlich von den letzten, hinter der Ilias liegenden Theilen des troischen Krieges, von den Heimfahrten der Helden, Gestalt zu geben: mitten in dem νόστος des Odysseus wird solchen Ausführungen oder Skizzirungen der Sagen, auf deren Hintergrund jener letzte νόστος steht, Raum geschaffen, in den Erzählungen des Nestor und Menelaos in γ δ, in den Vorträgen des Demodokos in θ, aber auch anderswo. Dass zu dem, was, von gleichem Drange bewegt, der Dichter der Nekyia, an Themen aus der Kriegsgeschichte und den Heimfahrtsabenteuern anschlägt und ausführt, die Berichte in γ δ die An- 612
regung gegeben haben, ist schwer zu verkennen. In dem, was von dem Morde des Agamemnon dieser selbst berichten muss, sind die in γ δ gegebenen Bruchstücke erzählender Ausführung des gleichen Gegenstandes als bekannt vorausgesetzt; sie werden hier vervollständigt, in Einem bedeutenden Motive erweitert, an dessen Ausbildung sich das Fortspinnen der Sage durch die wetteifernde Bemühung der einzelnen Sänger lehrreich beobachten lässt[1].

[1] Durchweg muss das von Agamemnons letzten Schicksalen in γ δ Erzählte dem was hiervon in λ 405 ff. berichtet wird, zur Ergänzung dienen; ohne jene vorausgehenden Berichte verstünde man den hier gegebenen gar nicht. In λ wird nichts gesagt von der Buhlschaft des Aegisth mit Klytaemnestra, d. h. also von dem Grunde seiner Mordthat: das war eben γ 263—275 (α 36) ausgeführt. Nichts von der Heimfahrt und Rückkehr des Agamemnon: das stand schon zu lesen δ 512—537. In λ wird eine einzelne Scene des Mordes ausgeführt (mit sehr richtigem Gefühle eine solche, die nur der selbst Betroffene, Agamemnon — der nur hier zum Worte kommt — schildern konnte, nur so, wie er dabei

613 An dieser Beziehung auf γ δ zeigt sich nochmals sehr deutlich, dass die älteste Nekyia das, als was wir sie allein kennen, eine Eindichtung in das Ganze der Odyssee, von jeher war[1]. Dass jemals die Hadesfahrt des Odysseus als ein, von

empfinden konnte). Der ganze Mord, seine Veranstaltung und seine Ausführung werden als bekannt — dem Leser bekannt, freilich nicht dem Odysseus: aber das ist ganz in homerischer Art — vorausgesetzt: es war davon erzählt in (γ 303 f.) δ 530—537. Die Beziehung auf jene Stelle verräth sich hier auch (was freilich der Theorie von einer sehr späten Entstehung der 'Telemachie' wenig gelegen kommt) in der Entlehnung des Verses λ 411 aus δ 535 (Kirchhoff streicht λ 411 mit keiner anderen Motivirung, als dass er hier 'den Ausdruck unnöthiger Weise beschwere'. Der Vers schliesst sich aber an den vorhergehenden, durch das asyndetisch angefügte δειπνίσσας, das καλέσσας steigernd und ergänzend, trefflich an; er ist sachlich unentbehrlich, ohne ihn wäre nirgends ausgesprochen, dass der Mord beim Mahle stattfand, was doch nicht bloss vorausgesetzt werden durfte. Auch bezieht sich ja das ὥς 412 ganz deutlich auf 411 zurück). Die Rache des Orest kann, selbst als Wunsch oder Ahnung, in λ so gänzlich unberührt bleiben, weil sie in γ 305 ff., α 29 ff. hinreichend eingeprägt ist. Neu hinzugekommen zu den Schilderungen der Mordthat ist das, was in λ 421 ff. von Kassandra erzählt wird. Ob nun in γ δ von ihr und ihrem Schicksal nichts gesagt ist, weil die Dichtung sich mit ihr noch nicht beschäftigt hatte, oder weil dort von ihr zu reden kein Anlass war: auf jeden Fall wird in λ von ihr erzählt, eben weil in γ δ nicht von ihr erzählt war, um die Erzählung zu bereichern und zu vervollständigen. Klytaemnestra wird stärker an der Unthat betheiligt, indem sie Kassandra selbst erschlägt (λ 422 ff.). Ob das ἔκτα σὺν οὐλομένῃ ἀλόχῳ λ 410 eine αὐτοχειρία der Klytaemnestra bezeichnen soll oder nur ihre βούλευσις, ist nicht klar; wahrscheinlich das letztere; dann stünde in dieser Hinsicht die Dichtung noch auf demselben Punkte, wie γ 235, δ 92.

[1] Weil sie sich in das Ganze der Odyssee einordnet, lässt die Nekyia (λ 185 f., 449) den Telemachos als erwachsen erscheinen: das passt nicht wohl zu den Zeitverhältnissen, wenn man genau ausrechnet, in welchem Jahre der Irren des Odysseus die Hadesfahrt vor sich geht, ist aber ersichtlich dadurch veranlasst, dass dem Dichter der Nekyia die Gestalt des Telemachos so vor Augen steht, wie sie in den früheren Büchern, der sog. 'Telemachie' geschildert ist. So sehr richtig Niese, *Entw.* 168; Thrämer, *Pergamos* 151. — Nach Ed. Meyer, *H.* 255 ist es gerade umgekehrt: mit der Schilderung der Lage des Telemachos (oder gar auch des Laërtes λ 187 ff.? vgl., ausser ω, α 189 ff.; λ 193 aus α 193 entlehnt) stelle sich λ in 'schärfsten Widerspruch zu der gesammten Odyssee'. Telemach sei hier 'anerkannter Regent'. Das Gegentheil steht deutlich in V. 184: σὸν δ' οὔπω τις ἔχει καλὸν γέρας, d. h. es ist Niemand Regent, also auch Telemachos nicht. Ganz wie in der übrigen Odyssee. Der allgemein gehaltene Ausdruck (οὔ τις) lässt erkennen, dass auch ein Andrer als Telemach wohl Anwartschaft auf die Königswürde haben könnte, jedenfalls derjenige, der etwa die Penelope ἔγημεν, Ἀχαιῶν ὅς τις ἄριστος (179); völlig so wie sonst in der Odyssee: s. ο 521 f., α 396. 401.

der Odyssee unabhängiges 'Lied' selbständig existirt habe, und
nachträglich erst in die Odyssee eingefügt worden sei — wie
seit Lauer oft behauptet worden ist —, müsste, um glaublich 614
zu werden, mit besonders deutlichen und starken Beweisen [1]
erhärtet werden. An solchen Beweisen fehlt es ganz.

Das wäre also die alte Nekyia. Odysseus erzählt in ihr, wie der Fortsetzer der Odyssee in ψ 322 ff. mit nicht gerade geschickten, aber ganz deutlich den Umfang dieser ältesten,

Telemachos ist im Genuss des Krongutes (nicht allein seines Privatbesitzes, wie er sein wird, wenn statt des Odysseus ein andrer König geworden sein wird: α 396 ff., 401 f.), er geniesst die Mahlzeiten, zu denen ihn die andern laden (jedenfalls, wie üblich, in Verbindung mit einer Berathung: so laden selbst den regierenden König die γέροντες unter Umständen ihrerseits ἐς βουλήν: Od. ζ 54. 55). Hiermit umschreibt der Dichter der Nekyia die Lage des Telemachos, aus eigenen Mitteln, denn im übrigen Gedicht ist sie deutlich nirgends beschrieben, aber ohne jeden ersichtlichen 'Widerspruch' zu dem übrigen Gedicht und mit der unverkennbaren Absicht, die dort vorausgesetzten, dem Dichter im Gedächtniss vorschwebenden Verhältnisse zu formuliren. Die Bedrängniss der Penelope durch die Freier lässt er dabei absichtlich unerwähnt (es wird nur von ferne auf mögliche neue Verehelichung der Königin angespielt: 179), vielleicht auch, wie Cauer, *Grundfr.* 299 annimmt, durch chronologische Beobachtungen bewogen, die abermals die Berücksichtigung der ganzen Odyssee durch den Dichter der Nekyia bestätigen würden. Hauptsächlich aber hat er jedenfalls die vorzeitige Beunruhigung des Odysseus durch so schlimme Kunde fernhalten wollen, anders als der Interpolator der V. 116 ff.

[1] Einen solchen Beweis findet Kirchhoff p. 222 in dem κατέκειτο κ 532, das aus λ 45, wo es passend steht, unpassend wiederholt sei: hieraus ergebe sich, dass λ schon vorhanden war, ehe es durch die entsprechenden Verse in κ in die Gesammterzählung eingehängt wurde. Gewiss ist κατέκειτο κ 532 unpassend aus λ 45 wiederholt, aber nur nach der unzeitigen Reminiscenz eines Schreibers, nicht von dem Dichter jenes Verses. Dieser weiss den für den Auftrag der Kirke geeigneten Ausdruck in allem übrigen so vollkommen zutreffend zu gebrauchen, dass ein so gedankenloses, ja sinnloses Verfallen in die Form einer Erzählung von Vergangenem, wie es in jenem κατέκειτο läge, ihm unmöglich zugetraut werden kann. Wo die beiden Stellen in κ und λ einmal nicht genau im Ausdruck zusammentreffen, κ 526—530, λ 34—37, ist die Partie in κ die frühere und ausführlichere, von der in λ eine abkürzende Fassung gegeben wird: unmöglich kann hier λ dem Dichter in κ den Anstoss gegeben haben. Man wird in κ 532, mit einigen Hss., nach Nauck u. a. neueren Herausgebern κατάκειτ(αι) zu schreiben haben. <Aehnlicher Schreibeirrthum z. B. Il. Θ 109: κομείτην die meisten Hss. (auch Papyr. aegypt. bei Grenfell), nur aus Vorausnahme von V. 113: dort κομείτην richtig, 109 durch falsche Vorausnahme ebenfalls eingesetzt: das richtige κομείτων Aristarch (Ludwich I p. 284).>

auch ihm noch unentstellt vorliegenden Hadesfahrt bezeichnenden Worten sagt, ὡς εἰς Ἀίδεω δόμον ἤλυθεν εὐρώεντα, ψυχῇ χρησόμενος Θηβαίου Τειρεσίαο, νηὶ πολυκλήιδι, καὶ εἴσιδε πάντας ἑταίρους, μητέρα θ' ἥ μιν ἔτικτε καὶ ἔτρεφε τυτθὸν ἐόντα.

Ueber die einzelnen Theile der uns vorliegenden Hadesdichtung noch einige Bemerkungen.

Das Finale, 628—640, gehört unzweifelhaft zum ursprünglichen Bestande der Nekyia. Das Gedicht bedarf eines solchen, hier sehr wirksam gegebenen Abschlusses. Odysseus steht hier, gemäss der Voraussetzung des ursprünglichen Gedichtes, die in der eingeschobenen Partie, 565—627, vergessen oder doch bei Seite geschoben war, wieder an dem Eingang zur Unterwelt, an seiner Opfergrube[1]. An 564 konnte sich 628 unmittelbar anschliessen.

615 Ob die Episode von Elpenor's Tode und Erscheinung am Eingang der Unterwelt (κ 551—560; λ 51—84; μ 9—16 halb) zum ursprünglichen Bestand der Nekyia gehöre, ist schwer mit voller Bestimmtheit zu entscheiden. Sie ist für das Ganze nicht nothwendig, ja man versteht weder Grund noch Zweck ihrer Einlegung in den Verlauf der übrigen Abenteuer und Erlebnisse im Hades[2]. Aber, unter der Voraus-

[1] Kammer, *Einh. d. Od.* 475 meint, die Gefährten, die Odysseus mit zur Opfergrube nimmt, λ 23 ff., seien hier vergessen; Od. sei allein; es bestehe also ein Widerspruch zwischen λ 23 ff. und λ 84 ff., 636. Aber die Gefährten sind zwischen λ 23 und 84 mit den geschlachteten Opferthieren zur Verbrennung fortgegangen: so ist jedenfalls zu verstehen, was λ 44—47 gesagt wird; so versteht es Schol. λ 44, und so hatte es Polygnot verstanden und auf seinem Nekyiabilde in Delphi (Paus. 10, 29, 1) dargestellt: s. R. Schöne, *Jahrb. d. archäol. Inst.* 1893 p. 200. Ganz natürlich ist also seitdem, und auch zuletzt noch, V. 636, Odysseus allein an der Opfergrube.

[2] Auffallend ist die Breite und Wichtigkeit, mit der von der Bestattung und dem Grabmal des Elpenor geredet wird (λ 66—78; μ 11—16). Man hat daher gemeint, die Geschichte diene als αἴτιον für ein auffallendes, auf einen Gefährten des Odysseus bezogenes Grabmal auf einem Vorsprung von Aiaia (Wilamowitz, *Hom. Unters.* 145). Aetiologische Erzählungen dieser Art kennt Homer nicht (wohl merkwürdige σήματα — auch das σῆμα πολυσκάρθμοιο Μυρίνης, Ἴλου σῆμα — aber nicht Geschichten, die eigens deren Entstehung erläutern sollen). Auch ist es unmöglich, das homerische Aiaia anderswo als πόρρω που ἐν ἐκτετοπισμένοις τόποις ἀορίστοις zu suchen. Ein Local der wirklichen Welt wäre es noch nicht, auch wenn es mit dem Aia der Argonautenabenteuer ursprünglich identisch sein sollte (bei Homer ist es jedenfalls davon unter-

setzung einer nachträglichen Einlegung von fremder Hand verstünde man beides um nichts besser; und man müsste doch dann vor allem ein Motiv nachgewiesen sehn, wenn man an eine Eindichtung glauben sollte. Die Episode tritt andererseits weder in den Verlauf der Ereignisse, wie er in der ursprünglichen Nekyia sich entwickelte, störend ein, noch aus dem Kreise eschatologischer Vorstellungen, in die Homer, und auch die älteste Nekyia, sich einschliessen, merklich heraus. Elpenor begegnet, ἀν' εὐρυπυλὲς Ἄϊδος δῶ (wie die ψυχή des unbestatteten Patroklos, Ψ 74) schwebend, zu allererst dem Freunde; als ἄταφος ist er zu den übrigen Schatten noch nicht zugelassen: dass dies die Meinung des Dichters selbst ist, zeigt sein γάρ V. 52. Die ψυχή des Elpenor ist des vollen Bewusst- 616
seins noch nicht beraubt: sie bedarf zu dessen Erweckung des Bluttrinkens nicht; ja sie hat ein erhöhetes Bewusstsein: Elpenor weiss voraus, was Odysseus demnächst thun wird (V. 69. 70); er weiss offenbar auch, dass die Mutter des Odysseus nicht mehr am Leben ist (V. 67. 68). In allem diesen ist nichts dem althomerischen Glauben wiedersprechendes. S. *Psyche* 25. 26. 50 f. <I[2] 26. 27. 54 f.>.

Wo nach keiner von beiden Seiten ausschlaggebende Gründe ziehen, wird man, nach dem Grundsatze: *in dubio pro reo*, zu der Auffassung neigen, dass die Episode ihre Stelle rechtmässig innehabe und zum ursprünglichen Bestand der Nekyia gehören möge[1].

schieden). Und hatte es von jeher eine bestimmte Lage in bekannten Ländern, so hätte man es nicht nachträglich fixiren können, und zwar den Andeutungen des Gedichts ganz widersprechend, bei Circeii an der Küste von Latium. (Die richtige Consequenz der Auffassung dieser Elpenorgrabsage als eines ätiologischen Berichts wäre, diese Fixirung bei Circeii für ursprünglich, der Meinung des Dichters selbst entsprechend auszugeben, wozu sich Müllenhoff, *D. Altert.* 1, 53 f. in der That entschlossen hat.)

[1] Die Wiederkehr einzelner Verse dieser Episode bei gleicher Situation in anderen Theilen der alten Nekyia (λ 55 = λ 87. 395; λ 56 = λ 396; λ 81 = λ 465) beweist natürlich nicht im mindesten, dass jene Verse aus diesen Theilen 'entlehnt' seien. Wie man es sich denken soll, dass λ 62—65 'aus κ 554 ff. genommen' seien (Kirchhoff p. 227), ist mir nicht verständlich: auf jeden Fall stammen doch die verschiedenen Erwähnungen des Elpenor in κ, λ und μ von Einem Urheber (sei dies nun der Dichter der alten Nekyia, oder ein Interpolator): wenn da der Tod

Die Rede des Tiresias, λ 100—137, kann so wie sie vorliegt, nicht von Einer Hand gebildet sein. Mit V. 114. 115: ὀψὲ κακῶς νεῖαι, — δήεις δ' ἐν πήματα οἴκῳ ist der (V. 100) angekündigte Bericht über den νόστος des Odysseus beendigt; der Bericht schliesst wirksam, mit dunkler Andeu-
617 tung eines Unheils, das daheim den Dulder erwarte, ganz ebenso wie der Fluch des Polyphem, ι 534 f., der hier widerklingt. Was von V. 116 an folgt, schon formell durch die ungeschickte Apposition: πήματα, ἄνδρας ὑπερφιάλους als ein unorganisches Anhängsel sich kennzeichnend, kann, als über das Thema der Voraussagungen des Tiresias hinausgehend, nicht ursprünglich von diesen einen Theil ausgemacht haben. Man hat mit Recht darauf hingewiesen[1], dass in den zeitlich hinter der Hadesfahrt liegenden Theilen des Gedichts Odysseus nirgends etwas davon verlauten lässt, dass er von dem, hier ihm angekündigten Treiben der Freier, der Bedrängniss seiner Gattin Kenntniss habe; bis zu seiner Ankunft auf Ithaka handelt er in offenbarer Unkenntniss dieser Dinge, die ihm dort erst Athene (ν 375 ff.) bekannt macht. Hierin läge freilich noch nicht unbedingt ein Anzeichen für spätere Eindichtung dieser Verse in die Nekyia: denn es fehlen in den folgenden Büchern, vor ψ 251 ff.; 322 ff., überhaupt alle sicheren Spuren

des E. in κ und in λ mit ähnlichen Worten beschrieben wird, so hat das eben dieser Eine in λ von sich selbst in κ 'genommen'. — Dass auf die naive Frage des Odysseus an die ψυχή des Elpenor, λ 57 f., diese keine directe Antwort giebt, hat grundlos Anstoss erregt (Beispiele eines ganz ähnlichen Verhältnisses zwischen Frage und Antwort aus anderen Stellen des Homer stellt zusammen C. Rothe, *Die Bedeut. d. Widerspr. f. d. homer. Frage* [1894] p. 26. 27). Elpenor berichtet 60—65, was Odysseus allerdings schon weiss, von seinem Tode: soll das ernstlich im Homer als anstössig gelten? Dieser Bericht ist hier nothwendig als Einleitung zu dem, was dem E. die Hauptsache ist, der umständlich vorgebrachten Bitte um Bestattung, V. 65—78. (Kammer, *Einh. d. Od.* 500 f. schneidet κ 551—560 aus [wo dann die Weisungen des Odysseus in 548 f. und 562 ff. ganz unmotivirt auf zwei direct auf einander folgende Reden vertheilt würden: die Motivirung giebt eben das in 551—560 dazwischen Erzählte], ebenso λ 52—55: Odysseus rede 57. 58 den Elpenor, der ihm doch im Hades begegnet, 'nicht als einen Gestorbenen' an. Hielt er also die ψυχή Ἐλπήνορος (51) für die Erscheinung eines Lebenden? — Das Ueberlieferte ordnet und versteht sich ganz vortrefflich ohne alle Heilexperimente.)

[1] Kammer, *Einh. d. Od.* 492. 494.

einer Kenntniss der ganzen Hadesfahrt[1]. Aber in sich selbst trägt die Nekyia den Beweis, dass V. 116—120 ursprünglich in ihr nicht vorhanden waren. Nach der eben erst von Tiresias erhaltenen Auskunft über die Zustände in seinem Hause, die Freier, ihre vergeblichen Bemühungen um Penelope, kann Odysseus unmöglich fragen, wie es in dem Gespräch mit Antikleia geschieht (177—179), ob Penelope etwa bereits einem anderen vermählt sei. Die Verse, in denen Tiresias jene Auskunft ihm giebt, standen eben ursprünglich, als das Gespräch mit Antikleia gedichtet wurde, noch nicht da[2].

Mit V. 116 beginnt die Interpolation. Sie kann mit der Ankündigung der Freiernoth niemals geschlossen haben, sondern muss auch die Auflösung der Spannung geboten haben: ἀλλ’ ἤτοι κείνων γε βίας ἀποτίσεαι ἐλθών (118). Mit diesem Satze wiederum kann — schon der Form nach, da ein solches ἀλλ’ ἤτοί γε eine längere Rede abzuschliessen ganz ungeeignet ist, vielmehr auf ein Folgendes hinweist — die Rede des Tiresias niemals zu Ende gegangen sein. Das unmittelbar folgende αὐτὰρ ἐπεὶ — —, ἔρχεσθαι δὴ ἔπειτα — lässt sich von dem Voranstehenden nicht abtrennen. Die Verse 116—137, 618
innerhalb deren sich nirgends Halt machen lässt, bilden ein untheilbares Ganze, von einem Dichter hier eingelegt, der hauptsächlich die Wanderung des Odysseus zu den Leuten οἳ οὐκ ἴσασι θάλασσαν skizziren wollte, dazu aber nothwendigerweise sich selbst den Uebergang bahnen musste durch die von den Freiern und ihrer Beseitigung berichtenden Verse[3]. Seine Einlage lässt sich völlig auslösen: die resignirte Antwort des Odysseus 139, nach den so freundlich gefärbten Bildern, mit denen jetzt die Rede des Tiresias schliesst, kaum begreiflich, schliesst sich, wenn man die Einlage, V. 116—137, ausscheidet, an V. 115 passend an.

In allem Wesentlichen weichen die hier entwickelten Ansichten von der ursprünglichen Anlage und weiteren Ausbil-

[1] Auch die Anspielung des Odysseus auf das Loos des Agamemnon, v. 383 f., muss nicht nothwendiger Weise als Reminiscenz an λ gefasst werden.

[2] So schon C. L. Kayser, *Hom. Abh.* 36; 14 f.

[3] Hier ist V. 116, die zweite Hälfte, entlehnt aus ν 396; 119 f. aus α 295 f.

dung der Rede des Tiresias und der Nekyia im Ganzen von dem ab, was bei Wilamowitz in den 'Homerischen Untersuchungen' vorgebracht wird. Dort gilt die Nekyia (nach Ausscheidung derjenigen Stücke, die als Interpolationen angesehen werden) als eine Compilation ausgeschnittener Stücke aus fertig vorliegenden Gedichten, die ein Redaktor durch einige selbstverfertigte Abschnitte mit einander verbunden habe. Von vorne herein wird diese Annahme nur derjenige leidlich finden können, dem für die Erklärung der Entstehung der Odyssee im Ganzen die Compilationshypothese ernstliche Bedeutung zu haben scheint. Ich finde diese Hypothese, so oft sie auch von ihren Anhängern ins Spiel gebracht wird, nirgends als nothwendig oder doch für die Erläuterung der φαινόμενα besonders förderlich erwiesen [1], sehe vielmehr alle Wahrscheinlichkeit auf Seiten der alten Vorstellung, nach der das uns vorliegende Gedicht aus dem Kerne einer einheitlichen, übrigens von allem Anfang schon umfangreichen und sinnreich, ja künstlich aufgebauten Dichtung durch vielfache Aus- und Anwüchse sich entwickelt hat, die sämmtlich, mögen sie stofflich zum Theil aus fremder, ausserhalb des Kreises der Odyssee liegender Sagendichtung sich ernähren, so wie sie sich darstellen
619 einzig für die ihnen bestimmte Stelle im Ganzen des Gedichtes gestaltet worden sind und niemals anderswo als an dieser Stelle vorhanden waren.

Doch es sei: die Hypothese der compilatorischen Entstehung des Gedichtes mag einmal versuchsweise zugelassen werden. In unserem Falle soll der ἡπητής, der die Nekyia aus Schnitzeln anderer Dichtungen zusammenflickte, für den Schluss der Rede des Tiresias, V. 121—137, einen Ausschnitt aus einer älteren Odyssee verwendet haben, aus der er ausserdem noch λ 25—50; 84—103; 121—156; 160 (? so p. 158; doch wohl: 163)—224 in seine Compilation herübergetragen habe. In dieser, aus Trümmern erkennbaren alten Odyssee

[1] Die Contaminationshypothese, nach der die Odyssee eine Originaldichtung überhaupt nicht wäre, ist mit Scharfsinn und Beharrlichkeit durchgeführt in dem Buche von den 'Quellen der Odyssee'. Aber die Durchführung ist zu einer deductio ad absurdum geworden. Es konnte nicht anders sein.

(aus der auch die Abenteuer bei den Lotophagen und dem Kyklopen entlehnt sein sollen) hätte denn Tiresias, von Odysseus, auf Antreiben irgend Jemandes (nicht der Kirke), um seinen νόστος befragt, diesem ausser anderem (das hinter V. 103 weggeschnitten sei) schliesslich das, was V. 121—137 steht, als das Ende seiner Irrfahrten verkündigt (nicht als etwas, was erst nach bereits erfolgter Heimkehr nach Ithaka und nach der μνηστηροφονία kommen solle). Odysseus habe dann noch mit Antikleia das geredet, was V. 138—224 erhalten ist; darnach sei er alsbald, τάχιστα, wie es die Mutter ihm räth, V. 223, aus dem Hades wieder ans Licht gestiegen[1].

Diese weitgreifenden Combinationen, die eine Gestaltung der Odysseussage aufgedeckt zu haben beanspruchen, von der das gesammte Alterthum keine Ahnung hatte, hängen an einem sehr dünnen Faden. Die Hauptsache: die Verlegung der Wanderung des Odysseus zu denen οἳ οὐκ ἴσασι θάλασσαν in die Zeit vor seiner ersten Rückkehr nach Ithaka, wird einzig erreicht durch radicale Abtrennung der V. 121—137 von den vorangehenden, ihnen so eng verbundenen 116—120, und desto engeren Anschluss derselben Verse 121—137 an das Folgende, die Unterredung mit Antikleia 138—224. Diese Unterredung kann (wegen V. 177 ff.) mit dem Bericht des Tiresias von den Freiern, V. 116—120, nicht ursprünglich verbunden gewesen sein, wie auch *Hom. Unters.* p. 145 richtig bemerkt wird. Ist also 121—137 mit 138—224 untrennbar verbunden, so reissen die V. 138—224 mit sich auch 121—137 von 116—120 los.

Aber die Verbindung von 121—137 (*b*) mit 138—224 (*c*) ist keineswegs eine so unlösliche und nothwendige, wie sie sein 620
müsste, um die eben bezeichnete Folge zu haben. Die Antwort des Odysseus in 139 schliesst sich, wie schon bemerkt, nicht einmal passend an die letzten Eröffnungen des Tiresias, in *b*, an; viel besser folgt sie auf V. 115. Die Verse 116—120 (*a*) sind ihrerseits auf das Genaueste verknüpft mit *b*;

[1] Das ist ganz unglaublich. Das generelle ὅν τινα μὲν — ᾧ δέ — 147. 149 in der Anweisung des Tiresias verweist ganz deutlich auf mehr als eine einzige Begegnung des Odysseus mit Bewohnern des Schattenreiches.

nichts berechtigt uns zu der Annahme, dass diese enge Verknüpfung erst nachträglich hergestellt, nicht von jeher vorhanden gewesen sei, d. h. seitdem eine fremde Hand durch den einheitlichen Anhang der V. 116—137 (*a b*) die Prophezeiung des Tiresias ergänzte[1]. — Wiederum: was in *c* steht, hat — Niemand leugnet es — von Anbeginn im Anschluss an die Rede des Tiresias in der Nekyia gestanden. Die Rede des Tiresias kann ursprünglich das, was hinter der vollendeten Beantwortung der Frage des Odysseus nach seinem νόστος noch weiter folgt, V. 116—137 (*a b*) nicht enthalten haben. Also kann auch *c* ursprünglich nicht neben *a b* gestanden haben. Durch ihre enge und nothwendige Verbindung mit der Rede des Tiresias in 100—115 werden die Verse 138—224 (*c*) von *a b*, mit denen sie nur lose verknüpft sind, abgerissen. In den 'Homer. Untersuchungen' werden freilich 104—120 aus der Rede des Tiresias ausgeschnitten. Der νόστος (100) ist dann noch nicht verkündigt; und eben 121—137 sollen ja, nach dieser Anordnung, von dem νόστος, der ersten Heimkehr des Odysseus nach Ithaka, erzählen. Aber diese Ausscheidung von 104—120 ist eine ganz unbegründete[2]; wenn nicht etwa das ein Grund hiefür sein sollte, dass man den Bericht
621 vom νόστος erst in V. 121—137 finden will, 104—120 also, in denen thatsächlich von dem νόστος schon erzählt wird, eben darum ausgeschieden werden müssen. Das wäre ein Cirkelschluss.

Wenn aber kein Grund besteht, zu bezweifeln, dass die

[1] S. 147 heisst es: 'auch die Form bestätigt, dass die Verse 113 [114?]—120 zu 104—113 gehören und nicht zum Folgenden'. Dass 114. 115 vom Vorhergehenden nicht getrennt werden können, leugnet gewiss Niemand. Mit 116 beginnt der Zusatz von fremder Hand: 'die Epexegese ἄνδρας zu πήματα ist recht ungeschickt'; sie war eben ursprünglich gar nicht vorgesehen, sondern mit 115 schloss die Rede des Tiresias. 'Die Form' bestätigt hier nur, dass 116 ff. nicht zum Vorhergehenden gehören; dagegen sind sie mit dem Folgenden aufs engste verbunden.

[2] Dass λ 104 ff. im Inhalt und zum Theil auch in den Worten mit μ 127 ff. übereinstimmen, kann natürlich keinen Grund geben, sie an ihrer Stelle als nachträglich eingelegt zu betrachten. Die Entlehnung dieser Verse aus den θέσφατα der Kirke und ihre Verwendung zu einer Prophezeiung des Tiresias bildet gerade die Urthatsache, den ersten Keim, aus dem die Nekyia entstanden ist. Sie zieht aus dieser Entlehnung ihr Leben, und kann nie ohne sie dagewesen sein.

Rede des Tiresias 100—115 aus Einem Stücke ist, diese Rede aber, und ebenso die mit ihr untrennbar verknüpften Verse 138 bis 224, mit 116—137 ursprünglich nicht verbunden gewesen sein können. so bleibt nichts übrig, als diese Gruppe von Versen (116—137) als das anzuerkennen, als was sie unbefangener Betrachtung sich ohnehin ankündigt: eine mit V. 116 lose an das Voranstehende angehängte, zwischen 115 und 138 ohne Verlust ausscheidbare Einlage, in der ein Nachdichter die Vorausverkündigung der Geschicke des Odysseus, die in der Urnekyia nur bis zu der unbestimmten Andeutung von πήματα, die ihn daheim erwarten, geführt war, bis zum Ende weiter führen wollte, im Widerspruch mit den Absichten des Dichters jener Urnekyia, aber in völliger Uebereinstimmung jedenfalls mit der Dichtersage, wie sie zu seiner Zeit erwachsen war. Er führt also den Bericht, das aus der Odyssee Bekannte nur kurz andeutend (116—120), das Neue, ihm Interessantere, etwas weiter ausführend (121—137), bis zu den letzten Wanderungen und der letzten Rückkehr des Odysseus, die er, wie alle Griechen aller Zeiten, nur als das kannte, als was sie erfunden waren, als eine Fortsetzung des abgeschlossenen Inhalts der Odyssee.

Von dem Frauenkatalog (225—327) ist schon geredet. Ihn gerade an dieser Stelle einzulegen, gab wohl das voranstehende Gespräch des Odysseus mit der eigenen Mutter den äusseren Anlass[1]. Ein innerer Fortgang besteht hier freilich gar nicht, vielmehr wird die angeschlagene Weise mit einem beleidigenden Missklang abgebrochen. Nachdem der schöne poetische Gedanke den lebend bis zum Schattenreiche Vorgedrungenen nur mit solchen Gestalten unter den Vorangegangenen in Verkehr treten zu lassen, die seinem Herzen vertraut und theuer sind, begonnen hat, in dem Gespräch mit der Mutter sich zu befriedigen, drängt sich ein Gewimmel fremder Gestalten vor, die den Odysseus nichts angehen, die nur die Neugier, das Verlangen nach ostentativer Auslegung einer aus vielen Dichtungen zusammengebrachten Aoedengelehrsamkeit[2], aus dem Dunkel heranzieht. So kann es in dem 622

[1] S. R. Schöne, a. a. O. p. 203 f.

[2] Wenn ich den Frauenkatalog nicht einfach als 'ein abgerissenes

alten Gedicht nicht weitergegangen sein; erst mit V. 387 sind wir wieder im Geleise der alten Nekyia.

Stück hesiodischer genealogischer Dichtung' bezeichne, so erklärt sich, nach Ed. Meyer *H.* 251, 1, dies nur daraus, dass ich diese und andere Thatsachen, deren Richtigkeit mir vollkommen bewusst ist, zu leugnen pflege, wenn ein Feind sie nachgewiesen hat. In den Niederungen so hässlicher Verdächtigung sich in seiner Weise zu ergötzen, muss ich meinem ritterlichen Gegner überlassen; ich darf so tief hinab nicht condescendiren. Im vorliegenden Falle ist das nach der Aussage des Historikers 'Erwiesene' nicht einmal behauptet worden; was wirklich behauptet wird (*Hom. Unters.* 149 ff.), dass im Frauenkatalog die Κύπρια, auch die Νόστοι benutzt seien, ist von Jedem, der selbständig nachprüfen kann, als völlig unbegründet leicht zu erkennen, auch bereits erwiesen durch Thrämer, *Pergamos* 129 ff. 'Eine der hesiodischen Katalogpoesie geistesverwandte selbständige Zudichtung zur Odyssee': so wird dort, p. 133, der Frauenkatalog der Nekyia vollkommen treffend benannt. Seine Quellen liegen in älterer epischer Dichtung, aber nicht in den ausgebildeten Gedichten des Cyklus oder des Corpus Hesiodeum. So ist auch für die Erzählungen vom Morde des Agamemnon, von den Thaten des Neoptolemos Benutzung kyklischer Epen durchaus unerwiesen. Die räthselhaften Κήτειοι V. 521 beweisen geradezu, dass hier nicht epische Litteratur, etwa die Ἰλιὰς μικρά, benutzt ist: kamen sie dort vor, so konnten sie nicht zu den ἄγνωτοι gerechnet werden (selbst von Apollodor, Strab. 14, 680) und brauchte die Bedeutung des Namens nicht nothdürftig aus einer Erwähnung bei Alcaeus (*fr.* 136) erschlossen zu werden. In V. 547 schwebt jedenfalls nicht die sehr subjective Erfindung des Dichters der kleinen Ilias vor (die παῖδες Τρώων sind auch gewiss männlich, wie δυστήνων παῖδες Ζ 127, Φ 151), eher die Sage vom Gericht troischer αἰχμάλωτοι, wie Schol. H. (p. 519, 22 Dind. schr., statt φονευθέντες, ζωγρευθέντες?) Q. V. verstehen. Dies kannten spätere Leser ἐκ τῶν κυκλικῶν (Schol. p. 519, 23), vermuthlich aus Arktinos (Welcker, *Ep. C.* 2, 178; 191). Dass es darum auch der Dichter der Nekyia daher entlehnt haben müsse, könnte nur der mit Zuversicht behaupten, der bei allen Uebereinstimmungen von Il. und Od. mit den Kyklikern — sie sind ja zahlreich — die erste Erfindung des gemeinsamen Zuges der Erzählung dem kyklischen Gedicht zuzuschreiben, und das Element der lebendigen Dichterthätigkeit der ἀοιδοί, aus der sowohl Il. und Od. ihre Andeutungen, als die kyklischen Epen ihre volle Ausführung der Sage entlehnen, ganz zu eliminiren verwegen genug wäre. Durchführen liesse sich dies nicht ohne die grössten Absurditäten. Ich meinerseits habe mich — nicht erst seit χθὲς καὶ πρῴην — überzeugt, dass eine wirkliche Benutzung einzelner Gedichte des ep. Cyklus in Il. und Od. nur in einigen, durch späte Interpolation in den Text gekommenen Stellen nachweisbar ist (z. B. Il. 24, 29. 30). Selbst Christs umsichtige Begründung der Annahme weitergehenden Einflusses jener Gedichte auf Il. und Od. hat mich nicht überzeugt; wenn nun der Historiker des Alterthums sich der entgegengesetzten Ansicht unbedingt unterwirft und unter Bedrohung mit dem Urtheil auf Ketzerei und 'unhistorische Auffassung' (p. 251), von mir das Gleiche fordert — wie sollte mir das wohl irgend welchen Eindruck machen?

Das Intermezzo, die Reden des Odysseus, der Arete, 623
des Echeneos, des Alkinoos enthaltend, durch die der Bericht des Odysseus unterbrochen wird (333—384: durch 328—332 an den Frauenkatalog angeschlossen), hat ganz das Ansehen einer nachträglich gemachten Einlage. Die Unschicklichkeiten in den Reden des Königspaares[1], — das sonst als ein wahres Vorbild des Taktes und schonenden Zartgefühls, wie sie nur eine altbegründete gesellige Cultur (als deren Träger die Phaeaken durchweg erscheinen) ausbilden kann, bewundernswürdig gezeichnet ist, — und mehr noch in der Antwort des Odysseus (355—361), sind sehr auffällig. Man könnte sie vielleicht einem späteren Leser dieses Stückes zuschieben, indem man, mit Kammer *Einh. d. Od.* 532 ff., die Verse 335—361 als eine, von zweiter Hand eingefügte Interpolation ansähe. Aber das Motiv zur Einlegung dieses ganzen Intermezzo, das Bedürfniss des Dichters, die vielleicht ungebührlich lange Hinausspinnung seiner νεκρικοὶ διάλογοι zu entschuldigen — darauf kommt es doch hinaus —, sich selbst damit zu noch weiterer Fortsetzung zu ermuntern: dieses Motiv lässt sich kaum wirksam denken, bevor die Nekyia durch die eingelegte Partie von den Heldenfrauen erweitert und ausgedehnt war. Entweder ebendem, der den Frauenkatalog eingelegt hatte, oder auch der περιεργία eines späteren, dichterisch geschulten Lesers, der an der schon um den Katalog vermehrten Nekyia weiterspann, wird vermuthlich diese προοικονομία des noch Folgenden zuzuschreiben sein[2]. Es lässt
sich annehmen, dass an das Gespräch mit Antikleia ursprüng- 624

[1] In der Rede der Arete ist aber jedenfalls V. 339 τῷ μὴ ἐπειγόμενοι ἀποπέμπετε richtig überliefert. Kirchhoffs Conjectur: μιν würde, mit einer Aufforderung, den ersichtlich eine Ermunterung zu bleiben und weiter zu erzählen erwartenden Fremdling 'eilend zu entsenden', die Unschicklichkeit in den Worten der Arete noch steigern. Alkinoos widerspricht nicht, V. 350 f., der Gattin, sondern bestätigt ihre Aufforderung, die Entsendung nicht zu beschleunigen.

[2] Eher wohl ein späterer Leser als der Dichter des Katalogs mag das Intermezzo eingelegt haben. Dass einst auf den Katalog unmittelbar 385 ff. folgte, scheint das in 385 stehen gebliebene, nach 384 unpassende αὐτάρ zu verrathen (s. Kayser, *Hom. Abh.* 32, und schon Nitzsch, *Anm.* III p. 263). Der ursprüngliche Abschluss des Katalogs müsste dann von der Hand des Verfassers des Intermezzo etwas abgeändert sein.

lich sich, nach einem kurzen Uebergang, der den Versen 465/6 ähnlich lauten konnte, alsbald anschloss V. 387: ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχὴ Ἀγαμέμνονος Ἀτρείδαο[1].

V. 565—627. Die Hand, die den Abschnitt von den Erscheinungen im Erebos eingelegt hat, beginnt ihre Thätigkeit mit V. 565. Es ist ja absurd, was Odysseus hier sagen muss: dass Aias, der, dem Odysseus nicht zu erwidern gesonnen, sich abgekehrt hat εἰς ἔρεβος (564), nun dennoch ihn — warum denn? — angeredet haben würde, — wenn nicht Odysseus seine Aufmerksamkeit auf andere ψυχάς gerichtet hätte: dass Odysseus selbst nur dadurch abgehalten worden sei, den Aias, der ihm noch gar nicht auf seine Ansprache geantwortet hat, nochmals anzureden. Auch das Motiv der reinen Neugier, das dem Odysseus in 566 f. geliehen wird, will nicht zu dem Charakter der alten Nekyia stimmen. Man spürt in diesen ungeschickten Versen (565—567) die Verlegenheit des Nachdichters, dem durch das: εἰς ἔρεβος 564 das ἐνδόσιμον zu der von ihm beabsichtigten Zeichnung der Gestalten im Erebos gegeben ist, einen Uebergang hierzu zu finden für Odysseus, der doch nicht vom Platze, ausserhalb des Erebos, weicht: er lässt ihn denn dem zum Erebos sich abwendenden Aias wenigstens in Gedanken folgen, und nun seine Aufmerksamkeit auf das, was im Erebos sichtbar werden könnte, richten. Auch die Aristarchische Athetese (Ludwich, *Ar. hom. Textkr.* 1, 593) hat wohl ohne Zweifel bei V. 565 begonnen (s. Lehrs, *Arist.*[3] p. 118).

Der Bericht von Minos, Orion und den drei 'Büssern' ist unverkennbar von Einer Hand — jedenfalls nach Anleitung älterer Dichtung — ausgeführt. Auch den Abschnitt von Herakles, eingeleitet (601) mit derselben Redewendung: τὸν δὲ μέτ' εἰσενόησα — wie das Bild des Orion 572 (sachlich gleichwerthig ἔνθα ἴδον u. ä. 569, 576, 582, 593), muss man demselben Dichter zuschreiben. Herakles nimmt, nach der Unterbrechung durch die 'Büsser', das in Minos' und Orions Gestalten angelegte Motiv der schattenhaften Fortsetzung der irdischen Thätigkeit in der Unterwelt wieder auf. Er kommt

[1] So mit Düntzer zu λ 385.

nicht erst heran (wie doch die Gestalten, die Odysseus an der Opfergrube wahrnimmt: 153 [226] 387 467); er wird ohne weiteres dem Odysseus sichtbar, wie Minos und Orion und 625
die anderen Gestalten im Erebos auch. Aber wie er nicht, gleich Jenen, an seine Stelle gefesselt ist, geht er nachher wieder fort: 627 (= 150). Herakles nimmt zwischen Jenen und den kommenden und gehenden ἑταῖροι eine Mittelstellung ein: wie denn auch das Gespräch, das er mit Odysseus beginnt, diese Scene den Begegnungen des Odysseus mit den ἑταῖροι ähnlich macht. Odysseus antwortet, sehr unmotivirt, dem Herakles mit keinem Worte; der Vorgang soll wohl ein Gegenstück zu der Begegnung mit Aias sein, bei der umgekehrt der Hadesbewohner dem Odysseus nicht antwortet. Die ganze Scene ist dem Dichter dieses Abschnittes (565—627) nothwendig, damit er einen Rückweg finde von jenen Bildern starren Beharrens 565—600 zu der Art und der äusseren Situation der alten Nekyia, von der er 565 abgebogen ist, und in die mit 628 (der sich ohne Lücke an 564 anschliesst) wieder eingelenkt wird.

In diese, der Nekyia von fremder Hand eingefügte Partie sind V. 602—604 von einer noch späteren Hand eingesetzt. Wir würden auch ohne alle Anleitung in antiker Ueberlieferung das annehmen müssen. Jene drei Verse, in denen hinter dem βίην Ἡρακληείην 601 die seltsame Einschränkung: εἴδωλον· αὐτὸς δὲ κτλ. ungefüg nachhinkt, geben ja deutlich eine entschuldigende Erläuterung dazu, wie man den Herakles, der doch nach feststehender Meinung im Olymp lebe, nun plötzlich im Erebos auftreten lassen könne. Wer einer solchen lahmen Entschuldigung bedurfte, wäre selbst gewiss nicht auf den Gedanken verfallen, Herakles unter den Schatten des Erebos sich bewegen zu lassen. Der Dichter, der dies that, that es in aller Harmlosigkeit; er wusste noch gar nichts davon, dass Herakles zu den Göttern erhöhet sei: seit dies verbreitete und befestigte Sage war, musste freilich seine Dichtung Anstoss erregen, die dann ein nachdichtender Apologet durch seine ingeniöse Erfindung vom εἴδωλον des Herakles, das allein in der Unterwelt sich aufhalte, beseitigen wollte [1].

[1] Dieses εἴδωλον, neben dem αὐτός, d. h. hier, dem lebendig verbun-

626 Der Herakles des ursprünglichen Dichters ist nichts weniger als ein neben σῶμα und dem εἴδωλον der ψυχή noch besonders vorhandenes εἴδωλον, ein Trugbild, nur für die getäuschten Augen vorhanden; er redet und empfindet völlig wie die anderen ψυχαί auch aus einem lebendigen Inneren heraus; er ist nicht nur Oberfläche, gleich einem leeren Scheinbild. — Auch die antike Kritik hat sich über die Beschaffenheit dieser Verse (603—604) nicht getäuscht. Aristarch erklärte sie für unächt; seine Schüler begründen dieses Urtheil damit, dass Herakles sonst bei Homer nie als Gott gedacht sei (Schol. λ 601; Aristonic. in Schol. Σ 117); dass Hebe bei Homer stets Jungfrau, nicht, wie V. 603, dem Herakles vermählt sei (Schol. λ 601; γ 464; Aristonic. Schol. Δ 2; E 905. Praef. Schol. Ven. A. Iliad. p. III Bk.; vgl. Porphyr. in Schol. λ 385); dass eine Dreitheilung nach σῶμα, ψυχή, εἴδωλον unhomerisch sei (Schol. λ 602). Es wäre möglich, dass Aristarch die V. 602. 603 (denn den aus Hesiod eingeschobenen Vers 604 scheint er gar nicht berücksichtigt zu haben)[1] als eine Interpolation

denen Ganzen von Leib und Seele, bestehend, verdankt wohl sicher nur einer Improvisation des in V. 602. 603 thätigen Apologeten sein Dasein Diesem mochten Stellen, wie Il. E 449 f., vorschweben, wo von einem εἴδωλον die Rede ist, das an Stelle des mit Leib und Seele entrückten Aeneas erscheint, oder wie λ 213, wo ein von Persephone gesandtes εἴδωλον (vgl. 634 Γοργείην κεφαλήν), von einer, durch die Göttin freigegebenen ψυχή noch verschieden, vorgestellt wird. Das sind aber, ähnlich den, auch nicht nur in der Einbildung des Träumenden existirenden εἴδωλα, die etwa ein Gott dem Träumenden erscheinen lässt, nur für den Augenblick gemachte, auf einen Augenblick erscheinende Bilder (wie sie auch spätere Sage kennt, wenn sie von den, an fernen Orten sichtbar gewordenen Erscheinungen anderswo lebendig anzutreffender Männer, des Aristeas, Pythagoras, Apollonius von Tyana [des Taurosthenes: Pausan. 6, 9, 3] erzählt, die 'ihre Erscheinung entsenden' können, wie in so vielen Legenden der Buddha). Das im Hades wohnende εἴδωλον des Herakles soll man sich doch wohl als auf die Dauer bestehend denken. Das ist eine nur aus der Verlegenheit des Moments geborene, in homerischer Psychologie beispiellose Erfindung (die nur bei einigen Neoplatonikern eine gewisse Anerkennung gefunden hat).

[1] Wenn Porphyrius in Schol. λ 385 sagt: τοὺς δύο στίχους καὶ ἡμεῖς ἀθετοῦμεν· εἴδωλον (602) καί· τέρπεται ἐν θαλίῃς (603), so soll das 'καί' offenbar bedeuten: wie Aristarch, die Nichterwähnung des Verses 604 aber natürlich nicht bedeuten, dass dieser Vers, der ohne 603 ganz unhaltbar ist, für ächt gelten solle. Bei der Athetese bleibt V. 604 ganz ausser Betracht; er wird als gar nicht vorhanden gerechnet.

zweiter Hand, erst auf das selbst schon interpolirte Stück 565—627 aufgesetzt, angesehen hätte: er würde damit nur das faktisch Richtige anerkannt haben[1]. Aber die Gründe für seine Athetese — die Beobachtung dreifachen Verstossens 672
gegen homerische Weise in diesen zwei Versen — brauchten wenigstens logischer Weise nicht dazu zu führen, diese Verse aus der Reihe der Verse 565—627, die ihm insgesamt als unhomerisch galten, auszuschliessen. So ist es wenigstens möglich, dass an diesen Versen der unhomerische Ursprung der gesammten Partie, 565—627, nur als an einem besonders hervorstechenden Beispiel erläutert wird[2].

Ganz anders steht es mit der Angabe einer von Onomakritos an dieser Stelle verübten Fälschung. Schol. H. λ 604: τοῦτον ὑπὸ Ὀνομακρίτου ἐμπεποιῆσθαί φασιν. ἠθέτηται δέ. Dass die Beziehung dieser Notiz allein auf V. 604 (die schon Nitzsch, *Anm.* III 336 als unstatthaft erkannte) unrichtig sei, lehrt die jedenfalls treffendere Angabe im Vindob. 56 zu V. 602 f.: οὗτοι ἀθετοῦνται καὶ λέγονται Ὀνομακρίτου εἶναι. In diesen allzu knapp gefassten Mittheilungen sind zwei Dinge allzu eng mit einander verbunden. ἠθέτηται, ἀθετοῦνται: das bezieht sich auf Aristarch und die Seinigen. Die Angabe dagegen, dass Onomakritos die Verse verfasst habe, rührt nicht von Aristarch und den Auslegern seiner Annahmen und kritischen Zeichen her: diese würden nicht allein die oben angeführten drei sachlichen Gründe für die Athetese beigebracht haben, wenn sie zu wissen gemeint hätten, von wem

---

[1] So hat Aristarch innerhalb des nach seinem Urtheil durchaus interpolirten letzten Theiles der Odyssee, hinter ψ 296, noch wieder als Interpolationen der Interpolation, ausgeschieden ψ 310—343 und ω 1—204 (Schol. ψ 310; ω 1. Porphyr. ad Odyss. p. 129 ff. Schrad.). Ganz willkürlich ist das geleugnet worden. Es besteht keinerlei Grund, dem Aristarch die einfache Einsicht in die Möglichkeit, dass auch ein interpolirtes Stück von einem später hinzukommenden Leser noch weiter durch neue Interpolation ausgeschmückt und erweitert werden könne, zu verbieten (vgl. Ludwich, *Arist. Hom. Textkr.* 1, 631; 2, 221).

[2] In Schol. H. Q. T. λ 616 wird das dort vorkommende: ὀλοφυρόμενος als Beweis gegen die Aechtheit (ἐλέγχεται) des V. 603 verwendet. Dies setzt voraus, dass V. 603 f. von anderer Hand als die übrigen von Herakles handelnden Verse herrühren, also in die Interpolation erst nachträglich hineininterpolirt seien. Wie weit freilich in jenem Scholion Aristarchische Schule laut wird, ist nicht zu sagen.

und wann diese Verse eingeschwärzt worden seien (vgl. Lehrs, *Arist.*[3] p. 443 f.). Aristarch und die Aristarcheer wissen überhaupt von der angeblichen Thätigkeit des Pisistratus und seiner berühmten Commission, also auch von irgend einer Thätigkeit des Onomakritos im homerischen Texte nicht das Geringste[1]. Jene Anzeige der Fälschung des Onomakritos ist eine isolirte Notiz (ganz ähnlich wie die nur auf V. 631
628 bezügliche Behauptung des Hereas von Megara bei Plutarch, *Thes.* 20)[2], die sich selbst mit deutlichen Worten ihre Tragweite auf die zwei Verse begränzt, auf die allein sie zielt. Hier stehen wir nicht, wie mit den Bemerkungen der Aristarcheer zu 602. 603 in dem Zusammenhang eines kritischen Commentars der ganzen Dichtung, so dass es möglich wäre, was von der Interpolation dieser zwei Verse behauptet wird, aus den anderen Aussagen des Commentars dahin zu ergänzen, dass an diesen beiden Versen die Fälschung des Onomakritos nur besonders sichtbar werde, die sich in Wahrheit auf einen viel weiteren Umfang erstrecke. Wenn dennoch, mit einer durchaus grundlosen Fiction, den unzweideutigen Thatsachen zuwider, neuerdings behauptet worden ist[3], die Fälschung durch Onomakritos solle sich auf die ganze

---

[1] S. zuletzt Ludwich, *Arist. Hom. Textkr.* 2, 392—403.

[2] Nur diesen einen Vers (τοῦτο τὸ ἔπος) und nichts weiter lässt Hereas den Pisistratus εἰς τὴν Ὁμήρου νεκυίαν einschieben. Neuere Herausgeber folgen ihm insoweit, dass sie diesen einen Vers als interpolirt bezeichnen, mit vollstem Recht. καί νύ κ' ἔτι προτέρους ἴδον ἀνέρας, οὓς ἔθελόν περ sagt Odysseus 630. Dass diese Helden der Vorzeit, die er zu sehn hätte wünschen können, nicht einzeln mit Namen bezeichnet werden, ist nur in der Ordnung; wenn aber Namen genannt werden sollten, so war es mit der Nennung von nur zweien (die nicht einmal mit einem 'zum Beispiel', οἵους, eingeführt werden) nicht gethan, die in keiner Weise die Fülle der ἄνδρες πρότεροι erschöpfen oder auch nur repräsentiren können. Nach Wilamowitz, *Hom. Unters* 141, ginge die Interpolation ununterbrochen von 566 bis 631: allerdings, wenn 631 nicht mehr dazu gehörte, hätte man keinerlei Möglichkeit, die Interpolation als eine 'attische' auszugeben, was doch vor allem gewünscht wird. Die Interpolation endigt aber da, wo Aristarch ihre Ende ansetzte, mit V. 627; 631 ist eine einzelne Einlage eines vorwitzigen διασκευαστής, dem ein Gedanke an Theseus' Hadesfahrt unzeitig kam (der natürlich einem jeden Griechen ebenso leicht kommen konnte, wie just einem Athener: von 'attischem Einfluss' zu reden ist auch bei dieser Einzelinterpolation des V. 631 kein Anlass).

[3] Wilamowitz, *Hom. Unters.* 199 ff.

Heraklesepisode, ja auf den ganzen Abschnitt von den 'Büssern', 565—627, beziehen, so hat man sich dieser Fiction bedient nur um ein 'Zeugniss' für den orphischen Ursprung dieses ganzen Abschnitts zu gewinnen. Ein solches Zeugniss bietet natürlich die Behauptung der Fälschung durch Onomakritos auch für die Verse nicht, auf die sie sich thatsächlich ganz allein bezieht, 602 und 603. Onomakritos wird nur genannt als Vertreter jener bedenklichen 'Commission' des Pisistratus, was von seiner Thätigkeit im Einzelnen gesagt wird, hat, nicht 629
anders als alle Berichte von der Thätigkeit des Pisistratus und seiner Leute im Homer, nur den Werth einer Hypothese, und zwar einer übel ersonnenen und unbrauchbaren Hypothese[1]. Onomakritos speciell mag hier genannt sein, weil die Verse 602. 603, die der Urheber jener Behauptung mit richtigem Blick aus ihrer Umgebung, als nachträglich eingeschwärzt, aussonderte, einem theologischen Interesse, der Absicht harmonistischer Ausgleichung zwischen V. 601. 605 ff. und der ganz besonders aus Hesiod, *Theog.* 950—955 geläufigen Vorstellung von dem olympischen Götterleben des Herakles, dienen, wie sie vor allen Onomakritos dem θεολόγος, in seiner Thätigkeit als Mitglied der Pisistrateischen Commission, zuzutrauen wäre. Einen orphischen Charakter wollte vermuthlich selbst der Erfinder dieser Behauptung den zwei Versen nicht zusprechen; und wollte er es, so wäre das für uns noch nicht Grund genug, orphische Art, von der in diesen Versen keine Spur ist, ihnen anzudichten. Vollends ganz auf eigene Hand — denn selbst das nichtige Scheinbild eines 'Zeugnisses' erstreckt sich nicht über 602. 3 hinaus — in der Darstellung der Erscheinungen im Erebos (565—627) irgend etwas als 'orphisch' auszugeben, haben wir nicht den Schatten eines Grundes oder Anlasses. In diesen Bildern ist von allem was sich als eschatologische Lehre und Vorstellung der Orphiker

[1] Cauer, *Grundfr.* 81 ff., sucht die 'Pisistrateische Redaction' wieder als eine wohlbezeugte und innerlich vollbegründete Thatsache zu restabiliren. Er hat aber die von Lehrs und Nutzhorn geltend gemachten Gründe, die eine erste oder eine abschliessende Redigirung der Homerischen Gedichte durch Pisistratus oder in dem Athen der Zeit des Pisistratus als völlig undenkbar erweisen, nicht einmal berührt, geschweige denn widerlegt.

nicht etwa nebelhaft ahnen, sondern ganz präcis und deutlich erkennen lässt, auch nicht ein einziger Zug: hier so wenig wie in den ebenfalls rein episch-heroischen, und gar nicht theologischen Hadesdarstellungen der Μινυάς, die man auch als 'orphisch' auszugeben nicht übel Lust hat. — Selbst wenn die Meinung richtig wäre, dass die drei 'Büsser', Tityos, Tantalos, Sisyphos, nur typische Vertreter ganzer Classen menschlicher Sünder seien, die im Hades für die Vergehen ihres irdischen Lebens zu büssen hätten, wäre damit noch nicht im mindesten diesen Schilderungen ein o r p h i s c h e r Charakter zugestanden: wie denn die, der Geschichte alter Religion
630 in Wahrheit kundigen Urheber dieser Meinung, Welcker voran, von der Verkehrtheit, hier Orphisches zu wittern, weit entfernt waren. Der Dichter weiss aber von der, ihm von Neueren angesonnenen allegorisch-erbaulichen Ausdeutung jener Strafscenen nicht das mindeste; er müsste denn das erste und einzige Beispiel einer absichtsvoll lehrhaft-moralischen Dichtung geben, die mit scheuester Zurückhaltung von dem 'tieferen Sinn' ihrer bildlichen Darstellungen auch nicht durch ein Augenzwinkern eine Andeutung gäbe. Wer dem Alterthum, in seiner herben Ehrlichkeit, ohne die *fadaise* pastoraler Zurichtung, in's Gesicht zu sehn sich traut, der wird an der Schilderung dieser, zum Theil aus der Oberwelt, auf der älteste Dichtung ihre Strafe sich vollziehen liess, hier erst in den Hades versetzten 'Büsser' gerade dieses bemerkenswerth finden, dass auch in diesem späten Anwuchs der homerischen Nekyia an ein allgemein giltiges Sittengesetz, dessen Verletzung noch im Jenseits bestraft werde, gar nicht gedacht wird[1]. Alle

[1] Die Vergehungen des Tityos, des Tantalos, lassen sich ohne allzugrossen Zwang so ausdeuten, dass in ihnen zugleich mit dem Interesse des einzelnen Gottes ein allgemeines Sittengesetz verletzt erschiene: und diese Möglichkeit hat, seit Welcker, so manche Neuere verleitet, dem Dichter wirklich Nebengedanken solcher Art zuzutrauen. Aber bei Sisyphos fällt auch diese Möglichkeit fort. Welches Sittengesetz hätte der verletzt, indem er dem Asopos den Raub seiner Tochter durch Zeus hinterbrachte und nachher dem Hades entlief? Unsere Homertheologen finden die Ausrede, dass in Sisyphos nicht ein einzelnes Vergehen, sondern sein Charakter überhaupt büssen müsse, der 'die Sünde und Pein des Menschenverstandes', oder 'das menschliche Geschlecht in seiner Eitelkeit, ringend nach Eitlem und Werthlosem' repräsentire, und was

drei, Tityos, Tantalos, Sisyphos, haben den Willen und das Interesse einzelner Götter, der übermächtigen Herren des Lebens, verletzt; sie erfahren an sich da, wo kein Wechsel und kein Aufhören mehr ist, die Macht der Herren, deren Zorn sie gereizt haben. Aber, dass diese Macht nur dem allgemeinen Sittengesetz ihren Schutz leihe, dass der Wille des einzelnen göttlichen Individuums allein dieses allgemeine Sittengesetz zum Inhalt habe, jenen nur verletze, wer dieses übertritt: das sind Gedanken, die dem Dichter dieser Verse 631
noch fremd sind. Wir wollen uns hüten, durch Hineindeuteln solcher Grundmeinungen einer viel späteren Periode griechischer Religionsentwicklung den Sinn dieser grossen Bilder alterthümlich naiven Glaubens zu verfälschen.

Im Vorstehenden ist mehrfach Rücksicht genommen auf einen Aufsatz (im Hermes 30, 241—288), in dem Eduard Meyer sich gegen die Vorhaltungen zu verantworten sucht, die ich ihm (oben p. 22 <245> ff.) wegen der brutal absprechenden Censuren zu machen hatte, mit denen er, wie freilich auch viele andere Gelehrte, die irgend etwas anders darstellten, als es ihm geläufig ist, mich und meine 'Psyche' in seiner 'Gesch. des Alterthums' heimgesucht hatte. Er macht sich die Sache leicht. Dass ich in meiner Auffassung der Entstehung der Nekyia durch die Ablehnung 'gesicherter Ergebnisse der Homeranalyse' (d. h. der Kirchhoff'schen, durch Wilamowitz modificirten Hypothese, der sich M. auch hier, p. 247 ff., unter Wiederholung der bekannten Argumente, völlig hingiebt) nicht nur etwas streng Verbotenes gethan habe, sondern dabei 'gründlich zu Fall gekommen' sei (p. 253), möchte er damit glaublich machen, dass er die Ausführungen Lauers* und der Anderen, auf die ich (oben p. 27 <251>) ihn aufmerksam gemacht habe, zerzaust, und namentlich Kammer'n grimmig zu Leibe geht. Ich hatte auf jene Gelehrten nur verwiesen

der Erbaulichkeiten mehr sind. Wenn aber bei Sisyphos die pastorale Auslegung nichts als leere Worte bieten kann, so hat sie auch für die beiden anderen 'Büsser' keinen Anspruch, ernst genommen zu werden. Mindestens die Möglichkeit der Auslegung müsste für alle drei Fälle gleichmässig bestehn, oder es besteht für keinen von allen ein Recht dazu.

wegen dessen, was ihnen untereinander und mit mir gemeinsam ist. die Begründung der Ueberzeugung, dass die Nekyia in unsere Odyssee erst nachträglich hineingestellt ist; im übrigen hatte ich (in den Ausführungen der 'Psyche' 45 ff.) keinen Zweifel darüber gelassen, dass meine Ansicht von der Composition der Nekyia sich mit keiner der von jenen ausgeführten, unter einander sehr verschiedenen Theorien decke. Kopfschüttelnd sehe ich nun meinen Gegner gegen jene Anderen gewandt, πολλὰ μάτην κεράεσσιν ἐς ἠέρα θυμαίνοντα, und frage mich erstaunt, ob er nur wirklich meinte, Niemand werde merken, dass seine wüthenden Luftstösse, die gar nicht nach m e i n e m Standort gerichtet sind, mich unmöglich treffen oder gar zu Fall bringen können.

Um dem Vorwurf der 'unhistorischen Auffassung', der 'Isolirung des Homer', der meine Arbeit discreditiren sollte, doch einige Substanz zu geben, hat er nichts anderes erdenken können, als dass er (p. 251) beide Fehler wahrgenommen habe
632 da, wo ich (aus den triftigsten Gründen, wie oben bemerkt) der Behauptung, dass in der Nekyia Gedichte des epischen Cyklus benützt seien, mich nicht unterworfen habe.

Auch eine sehr übel bestellte Sache brauchte nicht mit so kläglichem Ungeschick vertreten zu werden.

Hiermit könnte ich den Historiker des Alterthums sich selber überlassen. Denn über Seelencult und Heroenverehrung die Discussion fortzusetzen, giebt mir das, was Jener (p. 275 ff.) vorbringt, keinerlei Anlass. Meine Ansicht von diesen Dingen ruht sicher auf einem breiten und festen Grunde: um nichts weniger sicher, weil sie nicht die Ansicht aller Welt ist.

Aber es bleibt noch ein Punkt zu erledigen. Mein Gegner beschwert sich darüber (p. 270), dass ich seine Darstellung des wahren Wesens des Odysseus und die dafür geltend gemachten Gründe nicht begriffen habe. Es sollte mir leid thun, wenn ich ihm hier Unrecht gethan hätte. Aber es ist nicht so. Ich habe mich (oben p. 29 <252>) etwas lustig darüber gemacht, dass in der Geschichte des Alterthums Odysseus uns in der Vermummung eines 'sterbenden Naturgottes' vorgeführt werde. Er wird dort, p. 103, ausdrücklich so genannt, und damit zu den Göttergestalten gerechnet, die nach der

Meyerschen Mythologie im Frühjahr aufleben, mit Wintersanfang todt sind, und dann allemal 'mit der Wiederkehr der besseren Jahreszeit' wieder aufleben, bald darauf wieder absterben, und so in infinitum. Diese possierlichen. in der Gesch. d. Alt. 2, 100 näher beschriebenen Geschöpfe nenne ich, vielleicht nicht ganz mit dem schuldigen Respekt, Sommergötter, und ich sehe nicht ein, wie Meyers Odysseus sich dieser Benennung entziehen könnte. Die 'Argumente' für diese späte Apotheose des Odysseus sind in der That 'verständlich genug angedeutet' in der Gesch. d. Alt. p. 103 f.: es durfte mir immerhin zugetraut werden, dass ich sie völlig 'begriffen' habe; es steht wohl nicht ohne weiteres fest, dass man eine Argumentation nicht begriffen habe, wenn man sie absurd findet. Jetzt werden die gleichen Argumente breiter entwickelt. *II.* 259 ff. Sie verlaufen also.

Ithaka, das ist von vornherein und ohne jeden Beweis klar, kann nicht die wahre Heimath des Odysseus sein. Sein Vaterland muss grösser sein. Nun lässt ihn die Sage nach dem Freiermord nach Thesprotien wandern, um dort die von Tiresias λ 121 ff. vorgeschriebenen Opfer dem Poseidon darzubringen. So Apollodor *epit.* 7, 34, und so wahrscheinlich schon die Telegonie. Man nannte Orte in Epirus, Bunima, 633
Kelkea, als die Stätte des von Odysseus gegründeten Poseidonheiligthums (Steph. Byz. s. Βούνειμα; Schol. und Eustath. Od. λ 122)[1]. Diese Localisirung der Wanderung des Odysseus und des von ihm gegründeten Poseidonheiligthums in Thesprotien ist aber 'secundär', belehrt uns Ed. Meyer: denn es wäre nicht wünschenswerth, Thesprotien (oder gar das Land der Eurytanen, in dem ein Orakel des Odysseus bestand) als die H e i m a t h des Odysseus betrachten zu müssen. — Wie

[1] Bunima lag nahe bei Trampya (Steph. Byz. s. Βούνειμα, s. Τραμπύα); Trampya aber, der Ort an dem Polysperchon den jungen Herakles, Alexanders des Grossen Sohn, ermorden liess (Lycophr. 800 ff.), muss in Tymphaia gelegen haben: dort fand der Mord des Herakles statt: Diodor. 20, 28. Hier war man also sehr weit vom Meere entfernt, recht im Lande der Männer οἳ οὐκ ἴσασι θάλασσαν. Die Thesproten sitzen schon bei Homer bis an die Küste hinunter, aber ihr Gebiet erstreckte sich nach alter Benennung tief in das Land und die Gebirge hinein (Dodona nach alter Ländereintheilung noch in Thesprotien: Strabo 7, 328; Paus. 1, 17, 5).

denn? seine Heimath? fragt man doch etwas verwundert. Seine Heimath ist ja Ithaka: nach Thesprotien wandert er ja eben als in die Fremde. Soll denn etwa der Ort, nach dem ein Held der Sage auswandert, an dem er vielleicht auch ein ἱερόν gründet, in Wahrheit seine Heimath sein? Freilich: das ist ein Axiom der Meyerschen Mythosophie, das für so selbstverständlich gilt, dass es nicht einmal ausdrücklich aufgestellt zu werden braucht.

Die 'wahre Heimath des Odysseus' ist vielmehr Arkadien. Denn dort gründet er in Pheneos einen Cult des Poseidon Hippios (Paus. 8, 14, 5), anderswo ein Heiligthum der Athene und des Poseidon (Paus. 8, 44, 4). Mantineische Münzen zeigen eine seltsam ausstaffirte Gestalt, die Svoronos (mit äusserster Unwahrscheinlichkeit freilich) als einen Odysseus gedeutet hat. Weiter aber: ein Heros, der einem Gotte einen Cultus gründet, ist in Wahrheit der Gott selbst. Man wusste ja, dass in einigen dunklen Sagen der erste Priester eines Gottes in der That eine Heroisirung des Gottes selbst sein mag. Nach Ed. Meyer ist das allemal so (natürlich mit Ausnahme der Fälle, in denen es bei der Neuentdeckung der wahren Mythologie weniger genehm wäre). Also ist Odysseus nichts anderes als Poseidon, ein Ποσειδῶν Ὀδυσσεύς, ein alter arkadischer Gott, und zwar ein 'sterbender Naturgott', der
634 sich regelmässig (was sonst freilich zu den Gewohnheiten des Poseidon nicht zu gehören scheint) im Winter hinlegt und stirbt: nun weiss man doch, warum der homerische Odysseus in den Hades geht, bei den Φαίακες, den grauen Fährmännern des Todes, landet, von Kalypso, einer 'Variante der Todtenkönigin' festgehalten wird.

Man sieht leicht, wie fruchtbar die hier geübte Methode der 'Forschung' für die Ausbildung einer neuen, der wahren Mythologie, werden kann. Um zu ergründen, welcher Gott in irgend einem Heros stecke — alte Götter sind sie ja alle miteinander — und welches seine wahre Heimath sei, sieht man sich unter den trefflichen Küsterlegenden, die bei Pausanias und anderswo nicht rar sind, darnach um, welchem Gotte und an welchem Orte etwa der betreffende Heros einen Cult gestiftet haben soll: der Ort ist seine wahre Heimath, der Gott ist er selber.

Auf diesem Wege wäre — um nur einige bedeutende Ausblicke zu geben — Kadmos als Poseidon, in Rhodos heimisch, Aiakos als Zeus, in Arkadien heimisch, leicht entlarvt: Pelops ist Hermes, heimathberechtigt in Elis; Danaos ist Apollon Lykios aus Argos; Deukalion ist Zeus Olympios und hat seine wahre Heimath in Athen u. s. w. Wo die so gewonnenen Resultate der Forschung unerwünscht sein sollten, oder ein unerwünschter Bericht (wie der von des Odysseus Thätigkeit im Thesprotenlande) einem erwünschten Concurrenz macht, darf der unerwünschte Bericht ohne Umstände als 'secundär' gebrandmarkt werden und verliert damit alle Ansprüche auf Berücksichtigung.

Odysseus also ist in Arkadien zu Hause. Die Alten freilich ignoriren das auf das hartnäckigste; sie wissen durchaus nur von Ithaka als der Heimath des Odysseus. Zu diesem bedauerlichen Irrthum sind sie auf folgende Weise verführt worden. Da in der alten Religion des Peloponnes — wenigstens nach der 'historischen Auffassung' — der eigentliche Sitz der Götter auf möglichst fernen Inseln 'im Westmeer' gesucht wurde, fanden sich auch die Arkader bewogen, ihren Poseidon-Odysseus zwar nicht 'ins Westmeer', aber doch nach Ithaka, als nach der letzten, zwar nicht von Arkadien aus, aber doch von der Nordwestecke des Peloponnes nach Nordwesten zu sichtbaren Insel in Gedanken abzuschieben. Damit war er, so versichert Meyer p. 270, 'am Rande der Welt' angesiedelt. Und das half. 'Die Sage' wusste von da an nicht anders, als dass Odysseus in Ithaka heimisch, König auf Ithaka
und dann auch auf den umliegenden Inseln gewesen sei: den 635
Poseidon-Odysseus, der in Arkadien zu Hause war, hatte sie complet vergessen. —

Das alles wäre recht artig, wenn man es sich zum Spass aufgestellt dächte, als einen heiteren Beitrag zu einer *mythologie pour rire*, für die es auch sonst an Stoff nicht fehlt. Im gediegensten Ernst wissenschaftlicher Belehrung vorgetragen, macht es sich weniger gut. Mir ist es nicht gegeben, solche μυθιστορία ernst zu nehmen. 'So fern liegt ihm jedes Verständniss des Mythus' fährt mich Ed. Meyer zornig an (p. 266, 1). So fern liegt mir in der That jede Anwandlung von

Verehrung für einen Betrieb, der sich, unter beliebiger Verwerthung oder Verwerfung der antiken Ueberlieferung, je nach Laune und Maass der eigenen Erfindsamkeit, eine neue Mythologie selbst zurechtmacht, die dann als reinstes Erzeugniss ächter Wissenschaft gelten will. Es scheint wirklich, dass wir Beide, wenigstens auf dem Gebiet der Mythologie und Religionsgeschichte, sehr verschiedene Vorstellungen von 'Wissenschaft' haben, was sie sei und vermöge, und was man ihr zumuthen dürfe. Hier mag wohl die stärkste Wurzel unseres Zwiespalts liegen.

XXXIV.

Orpheus*).

Orpheus ist in Mode. Man weiss nicht recht, ob man 1
ihm dazu Glück wünschen soll. Gewiss wird durch die gesteigerte Aufmerksamkeit an Thatsachen und Zusammenhängen manches ans Licht gefördert, was bis dahin im Dunkel lag: so haben Arbeiten der letzten Zeit unsere Kenntnis des Orphischen Wesens an einigen Punkten zuverlässig erweitert und vertieft. Aber, wenn nun die Grenze des uns noch Erkennbaren erreicht ist, so steht zu fürchten, dass der lebhafte Wunsch, noch weiter ins Dunkle vorzudringen und womöglich mit recht Neuem und Unerhörtem zu Tage zu kommen, sich der trügerischen Leuchte jener wilden und schnellfertigen Combinationsweise bedienen werde, an deren übler Einwirkung diese Philologie *fin de siècle* in mehr als einem ihrer Vertreter erkrankt ist. Die aus solcher Combination gewonnenen fictiven Werthe, behend in Umlauf gesetzt, machen dann dem echten Gold der Ueberlieferung bedenkliche Concurrenz; nicht Jeder hat gleich den Prüfstein zur Hand, zu erproben χρυσὸν καθαρᾷ βασάνῳ —

Das Buch[1], das unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht als die jüngste Leistung auf diesem viel durchfurchten Boden, enthält eine Anzahl selbständig nebeneinander stehender Abhandlungen über Gegenstände des Orphischen Religionskreises. Es liest sich nicht ohne Beschwerde. Aus mancherlei Gründen;

*) <Neue Heidelberger Jahrbücher VI, 1895, p. 1 ff.>

[1] Orpheus. Untersuchungen zur griechischen, römischen, altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion von Ernst Maass. München 1895.

vornehmlich aber infolge einer sozusagen stagnirenden Darstellungsweise, die den fliessenden Fortgang der Hauptuntersuchung in kurzen Abständen immer wieder zu hemmen und zu breit ergossenen Teichen abschweifender Betrachtungen und Auseinandersetzungen über fernabliegende Dinge auseinanderlaufen
2 zu lassen liebt. Auf diese Weise kommt freilich vieles und vielerlei zur Sprache, wovon man nur gerade an dieser Stelle nichts zu hören wünscht: hier und da wird der ermattende Leser durch eine aus emsiger und ausgedehnter Lektüre gewonnene schätzbare Notiz ermuntert; aber die Aufmerksamkeit wird von der Hauptsache abgelenkt: die Theilnahme des Lesers ermüdet, die Verfolgung des logischen Fadens, an dem die Untersuchung läuft oder laufen sollte, wird ihm ohne Noth erschwert. Unsere Betrachtung soll sich einzig auf die Behandlung des, unter wuchernden Beiwerk bisweilen kaum noch sichtbaren eigentlichen Themas des Buches richten.

Die Arbeit eröffnet sich mit einem Abdruck und umständlicher Erörterung der aus Wide's Veröffentlichung in den Athen. Mittheilungen von 1894 bekannt gewordenen athenischen Iobakcheninschrift (etwa aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts nach Chr., nach Maass etwas älter). Nicht vor S. 62 gelangt der Verfasser dazu, merken zu lassen, welchen Grund er zu haben meine, diese Inschrift in einem Buche über Orpheus und Orphik zu behandeln. Es heisst in der Inschrift: wenn Vertheilungen (wohl von Opferfleisch) stattfinden, sollen sich (ihren Theil) nehmen: ἱερεύς und vier weitere Priester und Beamte des Collegiums, zwei Götterpaare (d. h. Mitglieder, οὓς δεῖ διασκευάζεσθαι εἰς θεῶν διάθεσιν, wie es in der Mysterieninschrift von Andania heisst), zuletzt π ρ ω τ ε ύ ρ υ θ μ ο ς[1]. Dieser Ausdruck lässt an einen ἐξάρχων, einen *praesul* bei Prozessionen und Tänzen denken, der als Erster die rythmischen Bewegungen ausführt und die andern zu solchen anleitet, oder, wenn εὔρυθμος einen Meister im ῥυθμός bezeichnet (dergleichen das Collegium mehrere haben konnte [gleichwie z. B. ein Pergamenisches Collegium auf 17 βουκόλοι zwei ὑμνοδιδάσκαλοι hat: *Hermes* 7, 40], ohne darum, wie Maass

[1] <Seltsames über diese Stelle der Inschrift bei Br. Keil, Athen. Mitth. 1895 p. 446 Anm. 1.>

spottet, ganz aus Tanzmeistern zu bestehn), den obersten dieser Meister. Hinter den vier Göttern, als den Hauptfiguranten, mag dieser Mann, als der Anführer der dann noch folgenden Schaaren der Tanzenden passend seine Stelle finden. Maass denkt auf eine andere Auslegung; er räth auf eine umschreibende Bezeichnung des O r p h e u s, der als „erster Dichter, Musiker und Tänzer“ und als Vater des *Rhythmonius* (Anon. de mus., *Gramm. lat.* VI 609, 10), oder, wie Maass „mit Zuversicht“ (aber ganz willkürlich) ändert, des *Rhythmus bonus*, πρωτεύρυθμος genannt werden könne. Nur auf Grund dieser kaum auch nur möglichen, durch keinen Schimmer von Wahrscheinlichkeit empfohlenen, rathenden Deutung gilt es dem Verfasser als völlig gewiss, dass die athenischen Iobakchen einen o r p h i s c h e n Thiasos bildeten. Sonst lassen ihre Statuten nichts dergleichen erkennen oder vermuthen: es lässt sich vielmehr nicht verkennen, dass das eine der auf der Inschrift genann- 3
ten zwei Götterpaare, Palaemon und Aphrodite, nicht eben wie Gottheiten eines speziell orphischen Cultes aussieht; da hilft die Auskunft, dass diese zwei eben nachträglich zu den echt orphischen Göttern des ersten Paares (Διόνυσος, Κόρη) hinzugekommen seien.

Weiterhin wünscht der Verfasser glaublich zu machen, dass orphischer Cult in Athen von Staatswegen betrieben worden sei. Plato, *Rep.* 2, 364 B—365 A redet von umwandernden ἀγύρται καὶ μάντεις, die u. a. βίβλων ὅμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως, καθ' ἃς θυηπολοῦσι, πείθοντες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων — εἰσί κτλ. Als die Handelnden und Thätigen werden deutlich überall die p. 364 B genannten ἀγύρται καὶ μάντεις bezeichnet. Bezeugt ist nicht im mindesten „ein staatlicher Betrieb orphischen Cultes“ (M. p. 76), sondern lediglich, wie verständige Beurtheiler es von jeher aufgefasst haben, eine gelegentliche Zulassung und Verwendung von Orpheotelesten und ihren, von ihnen selbst, nicht von irgend welchen Priestern oder Beamten des Staates zu executirenden Sühnungen und Weihen auch im Staatsauftrag (etwa zur Sühnung besonderer öffentlicher ἄγη, wo sonst die Staaten, Athen u. a. berühmte Sühnepriester, wie den Epimenides, heranzogen; in

Sagen den Melampus, oder einen Bakis [*Psyche* 338 f., 357, 2 <II^2 51. 70, 1>]). — Die Worte des Aristophanes, *Ran.* 1032; des Pseudodemosth. 25, 11 (auch Plat. *Phaed.* 69 C) deuten wohl auf das Ansehen, eine gewisse Popularität der orphischen Weiheculte in Athen, aber durchaus gar nicht darauf, dass der athenische Staat diesen Cultus ausgeübt habe (vgl. Lobeck, *Agl.* 239). Maass freilich behauptet frischweg, „wir wissen", dass an den kleinen Mysterien in Agra der orphische Zagreus, seine Leiden, seine Zerreissung durch die Titanen, dramatisch vorgeführt worden seien (p. 81). Hauptzeuge ist ihm Nonnus, der *Dionys.* 48, 968 berichtet: die Athener verehren einen dreifachen Dionysos, Ζαγρέα ἅμα Βρομίῳ καὶ Ἰάκχῳ. Nun ja, wird man denken, den Iakchos in Eleusis, den Βρόμιος an den Dionysien, Lenäen, Anthesterien, den Zagreus in den Culten orphischer Genossenschaften. Nein, auch den Zagreus an einem Staatsfeste, fordert Maass. Aber das behauptet Nonnus gar nicht; und dass überhaupt der Poet in seiner vorüberrauschenden Phrase eine sorgfältige, antiquarisch genaue Scheidung zwischen Staatscult und Orgeonencult machen wolle (und seinen Kenntnissen nach — die sich nur auf das poetisch-mythologische Gebiet erstrecken — habe machen können) — wer soll denn das glauben? Diese von ihm zu seinen Zwecken ungebührlich gepresste Phrase eines ägyptischen Christen aus dem fünften
4 Jahrhundert giebt dem Verfasser das einzige Zeugniss für das Bestehen eines staatlichen Zagreuscultes nach orphischer Observanz in dem Athen der klassischen Zeit. Er versichert freilich (p. 81 Anm.): „Arrian bezeugt dasselbe, ebenso Steph. Byz.". Mit Verlaub! Arrian, *anab.* 2, 16, 3 spricht ausdrücklich von Iakchos, der von dem orphischen Zagreus völlig verschieden ist, und dessen Verehrung in Agra und Eleusis noch Niemand bezweifelt hat. Stephanus Byz. s. Ἄγρα giebt als Inhalt der kleinen, in Agra gefeierten Mysterien an: μίμημα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον. Von Zagreus kein Wort, noch weniger von „seinen Leiden, seiner Zerreissung durch die Titanen", die Maass kurzweg hier substituirt. Gemeint ist zweifellos, an dieser Vorfeier der eleusinischen Weihen, derselbe Gott, dessen Bild später nach Eleusis feierlich getragen und der dort gefeiert wurde, Iakchos (s. Welcker, *Götterl.* 2, 546: *Psyche* 262 <I^2 284>).

Mit dem „Zeugniss“ des Arrian und des Stephanus für die neue Lehre ist es nichts. Auch Philostratus (M. p. 84) kann das vermisste Zeugniss nicht liefern. Wenn bei ihm (*V. Apoll.* 4, 21) Apollonius von Tyana im Anthesterion an den Διονύσια in das Theater geht, erwartend, dort lyrisch-dramatischen Aufführungen anwohnen zu können, so ist es rein unmöglich, hierbei (mit Maass) an die Festfeier der kleinen Mysterien (die kurzweg Διονύσια nie genannt werden konnten) zu denken. Oeffentlich, im ungedeckten Theater, in das jedermann beliebig eintritt, sollen die Mysterien agirt worden sein? Und der alles Mysterienwesens überkundige Apollonius soll erwartet haben, an den Mysterien μονῳδίας καὶ μελοποιίας παραβάσεων τε καὶ ῥυθμῶν ὁπόσοι κωμῳδίας τε καὶ τραγῳδίας εἰσίν aufgeführt zu sehen? Wenn nun statt des Erwarteten die entartete Kunstübung der Zeit ihm μεταξὺ τῆς Ὀρφέως ἐποποιίας τε καὶ θεολογίας bakchische Tänze vorführte, so kann sich auch das nicht auf die Mysterien zu Agra — von denen eben gar nicht die Rede ist — beziehen; und wäre in der That, wie Maass wünscht, von diesen die Rede, so wären ihnen ja Vorführungen orphisch-bakchischen Charakters, die Maass ihnen als a l t e s und legitimes Besitzthum zuzuweisen wünscht, nur als späte Entartung zugesprochen, die neue Lehre wäre also auch dann gar nicht unterstützt. In Wirklichkeit kann nur an die (entartete) Anthesterienfeier gedacht werden, wie das auch von jeher geschehen ist.

Unter dem, was Maass p. 87 ff. sonst noch vorbringt, um s t a a t l i c h e Feiern orphischen Charakters in Athen zu erhärten, gehört Eurip. *Hipp.* 25 ff. überhaupt nicht hierher: die Phrasen des Himerius, *or.* 3. p. 432 W., beziehen sich auf die Dionysosfeier in Agra, die ja niemand läugnet, aber doch nicht im mindesten auf den orphischen Zagreus; wenn Clemens Alex. *protr.* p. 21 D (Sylb.) τὰ ἐν Ἄγρᾳ μυστήρια[5] καὶ τὰ ἐν Ἁλιμοῦντι τῆς Ἀττικῆς flüchtig erwähnt, als Beispiele ganz auf ein enges und obscures Lokal beschränkter Mysterienfeiern, so ist es eine ganz unzulässige Willkür, diesen Mysterien in Agra als Inhalt (mit Maass) zuzuweisen das, was Clemens in dem losen Agglomerat von Excerpten und homiletischen Betrachtungen, aus denen er seine Schrift auf-

schichtet, viele Seiten früher berichtet hat, an einer Stelle, die mit p. 21 D in gar keinem Zusammenhang steht noch stehen soll, p. 11 D—12 B; wo in der Reihe der mit Mysterien gefeierten Götter auch Dionysos vorkommt, und nun die orphische Form der Erzählung von seinen πάθη skizzirt wird. — Dio Chrysost. 12 p. 387. 388 R. redet von den Eindrücken bei einer grossartigen Mysterienfeier (wahrscheinlich der Eleusinischen), von der er das ἐν τῷ καλουμένῳ θρονισμῷ Geschehende ausdrücklich unterscheidet (dass der θρονισμός den „Akt der ersten Weihe" bezeichne, wie Maass angiebt, p. 93, ist nur eine seiner Deutung der Stelle dienende Fiction: überliefert ist nichts dergleichen. τεθρονισμένος ὑμῖν [τοῖς θεοῖς] = τετελεσμένος *Papyr. Aegypt.*). Der Einzuweihende werde, meint Dio, in den seltsamen Vorgängen der Weihen Sinn und wohlbedachte Absicht empfinden; und ebenso der Mensch bei Betrachtung der Vorgänge in Gottes Welt. Da nun Origenes *c. Cels.* 2, 10 von τοῖς ἐν ταῖς Βακχικαῖς τελεταῖς τὰ φάσματα προεισάγουσιν rede, Proclus (M. p. 95 Anm.) von καταπλήξεις und ἀρρήτων φασμάτων δείξεις an Weihefesten πρὸ τῆς τοῦ θεοῦ παρουσίας, so habe Dio, der freilich gar nicht von einem προεισάγειν redet, dionysische Weihen im Sinn, und zwar entweder in Agra oder in Eleusis begangene. Wenn auch die Conclusionen einer so wundersamen Logik ebenso giltig wären, wie sie verblüffend sind, was ergäbe sich denn selbst dann aus ihnen für das, worauf es hier allein ankommt, für orphische Staatsfeiern in Agra? Diese, immer noch mit nichts nachgewiesen, liegen dem Verfasser nun schon so schwer in Gedanken, dass, wie Proclus (in Tim. 330 B) nur den Vers: κύκλου τε λῆξαι — als Gebet der παρ' Ὀρφεῖ τῷ Διονύσῳ καὶ τῇ Κόρῃ τελούμενοι erwähnt, er alsbald von den Mysterien zu Agra redet, wo doch Proclus ganz unfraglich an die Weihen orphischer θίασοι denkt, deren μύσται bekanntlich, so gut wie dem Dionysos, seiner Mutter, der χθονίων βασίλεια, geweiht wurden.

So viel, oder so wenig, von den orphischen Mysterien, die der Verfasser vom athenischen Staate in Agra möchte gefeiert wissen. Es fehlt jeder, auch nur irgendwie von ferne scheinbare Beweis für diese Behauptung. Und wenn man von

verblassten Worten zu deutlichen Vorstellungen vordringt, so 6
ergiebt sich vollends das Undenkbare dieser Annahme. Wer sich Inhalt, Umfang und Ziele der rechten Orphik, ihre durchaus auf allegorisches Verständniss angelegten Mythen, ihre Lehren und Satzungen, ihre Weisungen für die Askese in einem völligen βίος Ὀρφικός, ihre Verheissungen, die bis zu endlicher Vergottung der Menschenseele hinaufführen, — wer sich dies alles anschaulich vor Augen stellt, dem muss der Gedanke wahrhaft monströs erscheinen, dass all dieses, in den Mysterien zu Agra aller Welt eingeflösst, nur eine Vorstufe zu der grossen Weihe in Eleusis, deren viel bescheideneren Sinn und Inhalt wir ja auch genügend kennen, habe bilden können, und die Vorstellung, dass die orphischen und die eleusinischen Weihen, die einander nicht ergänzen sondern ausschliessen, im athenischen Staatscult auf- und übereinander gethürmt worden seien, als ein ungeheuerlicher Unsinn gelten. Es ist nicht unwahrscheinlich (aus Gründen, die hier nicht entwickelt werden sollen), dass die Staatsmysterien und die Mysterien der orphischen Conventikel einige Fühlung miteinander (wahrscheinlich erst in späterer Zeit) gewonnen haben: um die Aufnahme des eigentlichen Inhalts der orphischen Heilslehre (etwa auch nur des allegorischen Mythus von der Zerreissung des Zagreus, der alles übrige nach sich ziehen musste) in die Staatsmysterien kann es sich dabei nicht gehandelt haben. Das wäre einer Zersprengung des ächten und wesentlichen Gehaltes der eleusinischen Mysterien gleichgekommen; auch giebt nie und nirgends ein antiker Zeuge Nachricht oder eine Andeutung davon, dass von den spezifisch orphischen Mythen und den Lehren orphischer Theologie irgend etwas in Eleusis Fuss gefasst habe. Die Entlehnungen, so weit sie stattfanden, können nicht über Aeusserliches und Nebenwerk hinausgegangen sein. Dass aber nun gar, zu irgend einer Zeit, die unermesslichen Schaaren der im Laufe der Zeit in Agra in die kleinen Mysterien des Staates Eingeweihten sich mit den Lehren und Weisungen der orphischen Erlösungsreligion durchdrungen hätten, die orphische Lehre also ein Stück des *Credo* ungefähr aller Athener, und wie vieler Griechen (und Römer) sonst, gebildet habe — man braucht das nur auszusprechen, mit dem vollen

Bewusstsein dessen, was es zu bedeuten hat, um zu sehn, dass es niemals hat sein können[1]. Es fehlen denn auch — zum Glück — in dem geistigen Nachlass des Griechenthums alle
7 Spuren einer solchen Ausbreitung und Popularisirung dieser mystischen Sektenlehre.

„Orpheus ein griechischer Gott" überschreibt sich das zweite Kapitel (p. 129 ff.). Hier ist nun die Rede von den Sagen, die Orpheus am thrakischen Pangaion, sein Grab in Leibethra lokalisiren. Der Verfasser sucht dieses Leibethra auch am Pangaion, in einzelnen Fällen vielleicht mit Recht[2]. Dann von den Sagen, die von der Zerreissung des Orpheus durch Thrakerinnen am Hebros erzählen, und wie darnach sein Haupt und seine Leyer nach Lesbos geschwommen sei, oder (das Haupt) nach der Mündung des Meles, wo Orpheus erst mit heroischen, später mit göttlichen Ehren verehrt worden sei. Diese Geschichten können doch nicht zur Erhärtung eines anderen als t h r a k i s c h e n Ursprungs des Orpheus dienen. Andere Sagen lassen ihn stammen aus oder sich aufhalten in Dion, genauer in der benachbarten κώμη Pimpleia, unterhalb des Olymp, dicht bei der Meeresküste in Pierien. In Dion war des Orpheus Grab, in Leibethra sein hölzernes Bild, das vor Alexanders des Grossen

[1] Um nur eine schwache Probe der Unmöglichkeiten, die diese neue Lehre hervorruft, zu geben: soll man denn glauben, dass alle in die athenischen Staatsmysterien Eingeweihten nach orphischer Religionsvorschrift sich aller Fleischnahrung ihr Leben lang enthalten haben? Maass, dem bei dieser Vorstellung doch wohl ungemüthlich zu Sinn werden mochte, beschränkt die ἀποχὴ ἐμψύχων für Orphiker nur auf den „heiligen Monat" (p. 87 u. ö.). Aber zu dieser Einschränkung hat nur er selber sich die Vollmacht ertheilt: die antiken Berichte beschränken die Fleischenthaltung der Orphiker zeitlich durchaus nicht: die Orphiker waren völlige Vegetarianer (aus religiösen Gründen), ganz wie Empedokles, wie die meisten Pythagoreer (wahrscheinlich schon Pythagoras selbst), wie später Apollonius von Tyana u. A.

[2] S. 136 Anm. hat M. darin Recht, dass bei Macrob. *Sat.* 1, 18, 1 meine Vermuthung, dass statt *Ligyreos* zu schreiben sei *Ligyriscos* (*Psyche* 314, 2 <vgl. II^2 22, 1>) unhaltbar ist. Sein: *Libethrios* könnte leidlicher scheinen: doch wäre es nicht wohlgethan, so beiläufig durch eine Buchstabenänderung ein Dionysos o r a k e l in Leibethra in die Welt zu setzen, von dem man sonst nichts hört. Das pierische Leibethra hatte jedenfalls kein eigenes Orakel: es bezog Orakel anderswoher ἐκ Θρᾴκης: Paus. 9, 30, 9.

Aufbruch nach Asien schwitzte (Plut. *Alex.* 14. Dass nicht das pängäische L. gemeint ist, wie Maass p. 147 annimmt, sondern das berühmte pierische L., zeigt der Parallelbericht des Arrian 1, 11, 2. S. Knapp p. 6, 1 [verzerrt Pseudocallisth. 1, 42]). Auch diese Lokalisirung will jedenfalls O. zum Thraker machen. Πιερία καὶ Ὄλυμπος καὶ Πίμπλα καὶ Λείβηθρον τὸ παλαιὸν ἦν Θρᾴκια χωρία καὶ ὄρη *Strab.* 10, 471. (S. Knapp, *Orpheusdarstell.* p. 6. Ausdrücklich *Hygin.*, *fab.* 14 init.: *Orpheus Thrax ex urbe Pimplea* [? *fleria* ist überliefert] *quae est in Olympo monte ad flumen Enipeum.*). Maass (p. 146) macht aus diesem Bericht Folgendes: „nach einer verbreiteten Ueberlieferung wird Orpheus der Olymp, der thessalische Götterberg, als Aufenthalt angewiesen —; so erfreut er wie Apollon die olympischen Götter.“ Das Letzte ist seine eigene freie Erfindung: kein antiker Zeuge sagt dies 8
oder etwas ähnliches. Es hätte Orpheus, der gar nicht auf dem Olymp, sondern tief unten an dessen unterstem Fuss sich aufhält, auch schwer werden sollen, die auf den unsichtbaren höchsten Gipfeln des Berges thronenden Götter durch sein Spiel zu „erfreuen wie Apollon“. Aber diese seine eigene freie Phantasie genügt dem Verfasser, um fortzufahren: „giebt es einen schlagenderen Beweis, dass Orpheus griechischer Nationalität nicht nur, dass er in gewissem Sinne ein apollinisches Wesen war?“ Ja, wenn es dafür keine schlagenderen Beweise giebt als diese „verbreitete Ueberlieferung“, die den Opheus zum Thraker, in altthrakischem Lande wohnhaft, mit Apollo ganz ausser aller Verbindung stehend, macht, und durch eine einfache rhetorische Frage nicht in ihr eigenes Gegentheil umgestülpt werden kann, — dann steht es freilich schlimm mit der Theorie von Orpheus, dem griechischen, apolloartigen Gott. Dies ist in der That eine charakteristische Probe der Art, in der der Verfasser für seine Thesen „Beweise“ findet oder macht. Mit diesem „schlagenden Beweise“ gilt ihm die hier aufgestellte These als vollkommen gesichert. In Wahrheit fehlt ihr jedes Fundament. Griechischem Ursprung kommt jedenfalls O. nicht näher, wenn in dem Stammbaum des Homer und Hesiod, den Hellanicus (und Pherekydes) anfertigten (s. *Rhein. Mus.* 36, 386 f., 395 <oben I S. 16>) als sein Vater

Oiagros (stets als Thraker gedacht), als seine Grosseltern Pieros und νύμφη Μεθώνη (Eponyme der Gegend von Methone an der Grenze von Pierien) genannt werden (M. p. 153 ff.). Eher könnte verwendbar scheinen die (möglicherweise auf Phanodemos zurückgehende) Angabe, dass Leos von Hagnus in Attika, der seine Töchter für das Vaterland sich opfern liess, Sohn des Orpheus gewesen sei (M. 129). Für gewöhnlich haben freilich die Rechenpfennige der Genealogen keinen ernsthaften Kurs: diesesmal muss — *car tel est Notre plaisir* — eine dorther stammende Angabe ächtes Gold der Ueberlieferung sein. Orpheus ist also in Attika „zu Hause". Es steht aber nirgends geschrieben, dass jener Orpheus, Vater des Leos, nicht einfach der berühmte Ὀρφεὺς ὁ Θρᾷξ war und sein sollte. Den Thraker zum Vater eines attischen Heros zu machen, konnte den Genealogen wenig Bedenken erregen; so nennen sie die auch für Athen sich opfernden attischen Ὑακινθίδες Töchter des Hyakinthos, und zwar ausdrücklich Ὑακίνθου τοῦ Λακεδαίμονος (Harpocrat. s. Ὑακινθίδες; Apollodor. III 212 Wagn.). Gerade die attischen Schriftsteller, Aeschylus, Euripides, der Verfasser des für Athen bestimmten Ῥῆσος, desgleichen Plato, auch die attische Kunst, kennen
9 Orpheus nicht als einheimischen Heros, sondern durchaus nur als Thraker. — Es bleibt für den Griechen Orpheus kein Zeugniss übrig als das — des *liber monstrorum*. Dieser (Haupt. *Opusc.* 2, 229) berichtet: *Orpheus citharista erat Aeneae et quintus citharista in Graecia.* Der wackere Mönch, der (etwa im 8. Jahrhundert) das Büchlein zusammenschrieb, dachte hierbei ohne Zweifel an den *pius Aeneas*; der Verdacht liegt sehr nahe, dass der Name des Virgilischen Helden sich ihm untergeschoben habe, statt desjenigen der Stadt Ainos: dort, am Ausfluss des Hebros, in altthrakischer Gegend (Θρῃκῶν ἀγός, ὃς ἄρ' Αἰνόθεν εἰληλούθει Il. Δ 520. Ῥῆσος, Αἰνειῶν πάλμυς Hipponax, *fr.* 42) war ja ein Hauptsitz des Orpheus. Maass (142 ff.) denkt an die Stadt Aineia auf der nordwestlichen Ecke der Chalkidike, und nimmt diese Nachricht ungemein wichtig; aus ihr allein eruirt er seinen „minyschen Gott" Orpheus, mit dem er fortan hantiert. (Die Bewohner von Aineia seien nach „einer Vermuthung, einer sehr ansprechenden"

eine Art Arkader gewesen: Arkader oder, so „dürfen wir ruhig sagen“, Minyer. Den „Gott“ giebt unser Verfasser aus eigenen Mitteln zu; der *liber monstrorum* ist hieran noch unschuldiger als an dem Uebrigen[1]).

Dieser „Minyergott Orpheus“, der auf den doch wirklich unerlaubt dünnen und kränklichen Combinationsbeinchen, auf denen er steht, nicht weit kommen wird, ist, nach p. 147, apollinischer Art, dabei aber dennoch (p. 150) „ein echt chthonischer Gott“; zu Dionysos hat er von Hause aus keine Beziehung. In der That heisst ja Orpheus der Kitharode (und eben als Kitharode) bisweilen ein Sohn nicht des Oiagros, sondern des Apollo (s. Klausen, *Orpheus* [E. und Gruber] p. 11: Maass 148). Damit ist ihm Beziehung zu dionysischen Orgien noch keineswegs abgesprochen (so wenig wie etwa dem Melampus, dem Ἀπόλλωνι φίλτατος. S. *Psyche* 339 <II^2 51> f.) in einer Zeit die von einem Widerstreit des Apollo und Dionysos nichts mehr weiss, den Apollo (besonders den delphischen) vielmehr als Patron des (ekstatischen) Dionysoscultes kennt. Insbesondere orphische Poesie und Theologie weiss nur von inniger Eintracht des Apoll und Dionys. Dagegen wirklich in einen Gegensatz zu dionysischem Orgiasmus setzte den Apollo-Helios-Diener Orpheus (übrigens den *thrakischen* Orpheus, nicht einen „griechischen Gott“ Orpheus, den es nie gegeben hat) Aeschylus in den Βασσαρίδες. Ob das eine Construction des Dichters war, durch die das in älterer Sage überlieferte Schicksal des O., seine Zerreissung durch die dionysischen Maenaden, erklärt werden sollte (nach Analogie der Zerreissung des Lykurg, des Pentheus)? Oder ob wirklich alte, vielleicht älteste Gestaltung der Orpheussage den Orpheus nur als φορμικτάς, ἀοιδᾶν πατήρ, ganz apollinischen, antidionysischen Charakters kannte, den erst spätere Sagen mit seinem Gegenfüssler, einem hieratischen O., Stifter dionysischer Orgien, vertauschte (man sieht freilich nicht, wodurch bewogen) oder verschmolz? (So ungefähr denkt sich Klausen p. 21 die Sache.) Eine ganz reinliche Scheidung zwischen den beiden Orphei ist schon darum nicht möglich, weil die Sagen von der Hades-

[1] Himerius *or.* 5 p. 482 f. (s. M. 143) will nichts weiter sagen als: Orpheus *hätte* von Rechtswegen in Thessalonike zu Hause sein *sollen*.

fahrt, von der Zerreissung des O., die, als Parallelen zu bekannten dionysischen Sagen, deutlich auf Zusammenhang mit dionysischem Cult hinweisen, sich gerade an den nicht-hieratischen, den apollinischen Kitharoden Orpheus geheftet haben. Lassen wir's also bei der Frage. Es scheint allerdings Leute zu geben, bei denen Solche, die in *tenebrae* dieser Art, in denen (wenn wir einmal die Wahrheit gestehen wollen) kein Mensch irgend etwas deutlich sehen kann, den Lynkeus spielen, und den Naiven zuversichtlich und bestimmt erzählen, was sich da alles im Dunkeln rege, bewundernde Hochachtung geniessen.

Bei Maass giebt es also in uralter Zeit — nicht einen apollinischen Kitharoden Orpheus (auf den doch höchstens irgend eine Art von Ueberlieferung führen könnte) sondern einen „minyschen Gott" Orpheus. Dieser genoss in ältester Zeit einen Cult, der mit Dionysischem noch ganz unverbunden war. Spuren solcher ältesten Orphik ohne Dionysos-Zagreus findet er (p. 162 ff.) — man sollte 's nicht denken — bei dem Scribenten, der, etwa im ersten Jahrh. vor Chr., der Phintys eine Schrift περὶ γυναικὸς σωφροσύνας unterschob: denn dort (Stob. Flor. 74, 61) werden pythagoreischen Frauen ὀργιασμοὶ καὶ ματρωασμοί verboten. Was in aller Welt soll daraus für Orphik, und gar für eine urälteste Orphik folgen? Hat es denn wirklich schon so unkundige oder unklare Leute gegeben, die das Pythagoreerthum auch in orgiastischem Cult den orphischen θίασοι nacheifernd sich gedacht haben, oder gemeint haben, alles was pythagoreisch (und pseudopythagoreisch) sei, müsse auch orphisch sein, und umgekehrt? — Herodot soll (M. 164 ff.) von einer Orphik ohne Dionysos wissen, 2, 81, wo er nach M.'s (leicht als unrichtig zu erweisender) Auslegung die Ὀρφικὰ καὶ Βακχικά nicht verbinde, sondern unterscheide. Das Argument hätte nur dann einen Sinn, wenn angenommen wird, dass noch zu der Zeit, als Herodot schrieb, in den Anfängen des peloponnesischen Krieges, die Verbindung der Orphik mit „dionysischer Religion" nicht vollzogen war. Immer noch nicht, nachdem doch ein Jahrhundert vorher Onomakritos, der Archeget der athenischen Orphik, Διονύσῳ συνέθηκεν ὄργια (Paus. 8, 37, 5)

und von der Zerreissung des Dionys durch die Titanen ge- 11
dichtet hatte. Herodot erläutert (nach der richtigen Erklärung) den Inhalt der Ὀρφικά durch den Zusatz καὶ Βακχικά; unterschiede er aber auch Ὀ. von Β., was hätte denn das weiter zu besagen, als was kein Kundiger je geleugnet hat: dass ausser und neben dem orphisch-dionysischen Cult es auch anderen und sehr mannichfach gestalteten Bakchoscult und dionysische Orgien gab, die als Βακχικά (in genere) neben den Ὀρφικά genannt werden konnten? — So wenig Dionysoscult beschränkt war auf die Orphiker, ebensowenig waren die Orphiker in ihrem Cult beschränkt auf Dionysos (ich weiss von Niemanden, der sich das eingebildet hätte). Maass (166) schliesst, in der Art zu argumentiren, gegen deren Ueberraschungen wir nun schon abgehärtet sind: weil O. auch Stifter von Culten der Kore, der Demeter, der Hekate heisse, so habe er ursprünglich mit Dionysos nichts zu thun.

Schliesslich macht sich der Verfasser daran, den Entwicklungsgang der orphischen Religion, den er mit voller Gewissheit „zu erkennen im Stande ist", abzumalen (p. 168 ff.). Erst gab es einen reinen Cult des griechischen, minyschen Gottes („und Propheten" 168) Orpheus; schon neben ihm die Lehre von dem Göttlichen im Menschen, der Unsterblichkeit der Seele, die Sage von der Zerreissung des Gottes durch „irgend welche böse Feinde", welche die Zertheilung des einen Gotteswesens durch die Welt der Erscheinungen bedeuten sollte. Also diese theologische, spekulative Dichtung der Orphik (s. *Psyche* 412 <II^{2} 119>) bestand, lange vor aller Theologie, in rein griechischer Volkssage. Und die greuliche, kannibalische Symbolik von der Zerreissung des lebendigen Leibes begegnet uns nicht, wie sonst immer, im Sagenkreis des thrakischen, ekstatischen Dionysos (bei Lykurg, Pentheus, dem thrakischen Orpheus, dem Zagreus selbst), in der Cultpraxis thrakischer Dionysosorgien (bei der Zerreissung des Stieres; *Psyche* 303; 307; 411 <II^{2} 10. 14 f. 117 f.>), sondern in ungemischt griechischer, nicht dionysischer Religion urältester Zeit! — Diese uralte, mit dionysischem noch unvermischte, griechisch-orphische Unsterblichkeitslehre (von deren Dasein vor der 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts nirgends das

geringste zu spüren ist) übernahm Pythagoras und seine Schule; sie fügten aber selbständig die Seelenwanderungslehre hinzu (man erwarte keinen Beweis für diese grundfalsche Behauptung). Mittlerweile waren, und seit langem, die Minyer mit ihrem Gotte Orpheus an die thrakische Küste gelangt (p 157 ff.). Dort trafen sie eine der ihrigen unglaublich ähnliche Religion an. Zuvörderst die Geschichte von dem Gottheros Zalmoxis, welche einfach „die Orpheusgeschichte“ ist (p. 158. In Wahrheit ist freilich alles hier und dort verschieden. S. über Zalmoxis *Psyche* 319 ff. < II^{2} 28 ff. >).

12 Dann aber Cult und Cultsage des thrakischen Dionysos. Auch hier Zerreissung des Gottes, hier durch die bösen Titanen (also auch d i e sind spezifisch thrakisch), die den Leib des Gottes fressen, dann durch den Blitz des Zeus verbrannt, aus ihrer Asche das Menschengeschlecht hervorgehen lassen. Diese thrakischen Dionysossagen sind der urgriechischen Orpheussage „vollkommen gleichartig“ (p. 170); beide sind aus „identischen Elementen“ zusammengesetzt (p. 157). In Thrakien verschmolzen nun die minysche Orphik und die dionysische Religion der Thraker. Der minysche Gott „Orpheus ward zum Propheten des thrakischen Dionysos, aber widerwillig (!)“ (p. 158); und von da an gab es eine dionysisch-orphische Religion. (In der praestabilirten Harmonie zwischen der neuerfundenen orphischen Minyerreligion und der thrakischen Dionysosreligion findet P. Knapp, *Ueber Orpheusdarstellungen* [Progr. Gymn. Tübingen 1895], in welcher Schrift eine Reihe durchweg treffender Einwendungen gegen diese neuen Constructionen der Orphik vorgebracht werden, mit Recht „einen der schwächsten Punkte der neuen Auffassung“ (p. 9). Es kann freilich auf einen schwachen Punkt mehr oder weniger nicht ankommen, wo alle Punkte von gleicher Schwäche sind). Nachher, heisst es weiter, habe sich orphisch-pythagoreisches und orphisch-dionysisches vermischt; zuletzt sei Plato darüber zugekommen.

Es kann Niemanden angerathen werden, für diesen Roman (den man wohl kaum auch nur „gut erfunden“ nennen kann) die einfache, mit einfachen Mitteln zu gewinnende Wahrheit preis zu geben: dass die orphische Religionsbewegung eine rein griechische ist, von Griechen, für Griechen, nach grie-

chischen Seelenbedürfnissen durchgeführt, aber durchgeführt auf dem Boden des thrakischen Dionysoscultes und seiner Mythen, seiner Impulse, seiner Ahnungen und fast schon Lehren. Dass es thrakischer Cult war, dessen bewegende Gedanken hier, in Verflechtung mit ächt griechischer Sage und griechischen Religionsstrebungen, zu einer aus Symbolen und unverhüllten Lehren gemischten Theosophie ausgebildet wurden, kündigt sich noch in der Figur des Trägers aller hier gespendeten Offenbarung, des Orpheus, an, den diese theologische Poesie durchaus als thrakischen Sänger, Propheten und Hierophanten fasst, mag im übrigen seine Gestalt und sein Wesen in älterer Sage welches Aussehen immer gehabt, welche Wandlungen immer durchgemacht haben (das ist für diesen Zusammenhang eine durchaus untergeordnete Frage). Vor dieser Vereinigung griechischer Theologie mit thrakischem Dionysoscult, und ohne sie, (und also auch vor der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts) hat es eine Orphik nie gegeben. Das Werden und Hervorspringen und die ersten Schritte dieses 13
Religionsgebildes sind uns, anders als bei anderen, gleich dieser nicht gewordenen, sondern gestifteten Religionen, unerkennbar; es würde aber unsere Erkenntniss nicht fördern, wenn wir, wo das Brot ächter Ueberlieferung fehlt, ihr die Steine selbstersonnener Constructionen und Fabeln aufdrängen wollten.

Cap. III (p. 173 ff.) „Aus dem orphischen Hymnenbuch". Ueber den synkretistischen Charakter der in den „orphischen" Hymnen angerufenen Göttergesellschaft (den doch noch Niemand verkannt hat) wird, nicht sonderlich aufklärend, geredet; auch über die hohe Alterthümlichkeit der in diesen Hymnen nachgebildeten Weise der ὕμνοι κλητικοί. Den in dem schulmeisternden Tone, in dem zu reden der Verfasser hier und anderswo für geziemend und geschmackvoll hält, hart angelassenen „Philologen" war die Art dieser ὕμνοι nicht so unbekannt und unverständlich wie hier vorausgesetzt wird. Einige gute Bemerkungen, von denen der Verfasser hätte lernen können, giebt z. B., auch die orphischen Hymnen nicht vergessend, Bergk, *Gr. Litt.* 1, 326 ff. — In *hymn.* 24, 12; 76, 10 weisen, meint M. 184 5, die Worte: Καλλιόπῃ σὺν μητρί darauf hin, dass Orpheus selbst als Sprecher dieser Hymnen

gedacht sei. Unbedingt sicher ist das nicht: warum soll nicht der orphische μύστης oder βουκόλος, der hier redet, sagen können: „mit Kalliope der Mutter“, scil. unseres Orpheus? Keinenfalls folgt aber, dass *h.* 1,9 (wo κούρην gewiss auf Hekate, nicht, wie M. will, auf Persephone geht). 10; 31, 6 f., der redende βουκόλος Orpheus sein müsse, der (anders als Dionysos selbst) nie βουκόλος heisst, obwohl Maass das wieder und wieder versichert. Wäre die Deutung richtig, so müsste in allen Hymnen der für sich selbst (z. B. 41, 10: ἐλθεῖν εὐάντητον ἐπ' εὐιέρῳ σεο μύστῃ) oder für die Gemeinde der μύσται, νεόμυστοι Betende Orpheus sein: was ganz undenkbar ist.

Cap. IV (p. 205 ff.) „Die Niederfahrt der Vibia“. Mit der Orphik haben die hier weitläufig erörterten Darstellungen und Beischriften des Grabmals des Sabaziuspriesters Vincentius und der Vibia (in Rom) nichts zu thun; wiewohl p. 224 ein Zusammenhang der Sabaziusmysterien mit der Orphik behauptet wird. Dieser soll aus einer Betrachtung des Virgilischen Culex (p. 224 ff.) erhellen. Der Culex hat darum mit orphischer Poesie und Lehre noch nichts zu thun, weil in der Nekyia dieses Gedichtes unter vielen anderen Gestalten und Geschichten auch (rein dichterisch und nicht im mindesten theologisch aufgefasst) die Sage von Orpheus und Eurydice erwähnt wird (V. 268 ff.). Aber der Verfasser wittert auch hier Orphisches. Der (nicht einmal irgend wahrscheinlich)
14 von ihm auf Reinigungen der Seele im Hades bezogene Vers 376 f. giebt ihm Veranlassung, von antiken Berichten von einem Fegefeuer zu reden; auch diese Vorstellung soll aus „orphischer Ueberlieferung“ stammen. „Das beweist das gewichtige Zeugniss des Plutarch (*de ser. num. vind.* 564 E ff.)“ heisst es p. 232. Wieso denn Zeugniss? Plutarch deutet mit keinem Worte an, dass in seiner eschatologischen Schilderung am Schluss jener Schrift irgend etwas aus orphischer Quelle stamme (auch da nicht, wo er wenigstens von Orpheus und seiner κατάβασις ein Wort sagt, p. 566 c). Vollends den Klearch von Soli wegen eines Wortes in dem Ueberrest seiner Erzählung von der ekstatischen Vision des Kleonymos (bei Procl. in Plat. Remp. p. 17 Pitr.) zu „einem der frühesten Gewährsmänner des orphischen Fegefeuers“ zu machen,

mit dem Verfasser, dazu gehört schon ein hoher Grad von Hellsichtigkeit — oder Verblendung. Nicht die entfernteste Hindeutung auf orphische Quellen findet sich in dem Bericht des Proclus aus Klearch. Beide, Klearch und Plutarch, gehen ja offenbar in den Bahnen des Plato und dessen eschatologischer Erdichtungen weiter. Wenn also in Zukunft jede der aus den verschiedensten (zum Theil auch wirklich orphischen) Elementen gemischten, in der Hauptsache doch aus eigener Phantasie der Dichtenden geflossenen eschatologischen Schilderungen philosophisch-theologischer Art bei griechischen Autoren ohne alles Weitere, ohne Begründung, Rechtfertigung, Einschränkung als orphisch angesprochen werden darf, so muss das vor allem von Platos drei Darstellungen des Jenseits gelten. Da wäre ja Stoff genug, um, vermittelst der „vorsichtigen geschichtlichen Analyse“ (in deren Ausübung Maass [p. 189] sich selbst den Kranz zuerkennt) ganz nach Wunsch die widersprechendsten Bestandtheile für den wüsten Hexenkessel zu gewinnen in dem sich, bald siebzig Jahre nach Lobecks luftreinigender Kritik, ein gräuliches Gemisch aufs Neue als der κυκεών der wahren Orphik zusammensudeln zu wollen scheint. Es hat freilich auch nach Lobeck nie ganz an sinnigen Gemüthern gefehlt, die es sich, zur eigenen Erbauung, nicht rauben lassen wollten, dass alles Orphische confus und so ziemlich alles Confuse orphisch sein müsse. — Dass nun im Culex, in dem kein Wort und kein Gedanke aus orphischen Kreisen stammt, die so natürliche Erwähnung der Alcestis unter den treuen Frauen (V. 262) aus orphischer Dichtung übernommen, und also auch die Abbildung der treuen Alcestis neben der Vibia auf deren Monument einer von der Orphik beeinflussten Kunst entlehnt sei — dies und alles was daran sich von homiletischen Ausführungen anschliesst (p. 242 ff.) — *in vento et rapida scribere oportet aqua.*

Cap. V. (p. 249 ff.). Es wird, in Nachahmung bekannter 15
Vorgänger, die *Apocalypsis Pauli,* eines der blödesten Produkte der apokalyptischen Litteratur der Christen (verfasst am Ende des vierten oder am Anfang des fünften Jahrhunderts) auf angebliche orphische Bestandtheile in ihrer Schilderung der Höllenstrafen angesehen, ohne dass etwas Glaub-

liches oder der Rede Werthes sich ergäbe. — Die Aufzählung grässlicher Strafen und Verstümmelungen, zu deren Genuss Apollo bei Aesch. *Eum.* 185 ff. die blutgierigen Erinyen von seinem reinen Tempel fortzueilen heisst, sollen nicht, wie bisher noch jeder Leser verstanden hat, am Hochgericht und bei Folterstätten vor sich gehend zu denken sein, sondern in der Unterwelt und dann natürlich von dem Dichter abermals — o r p h i s c h e r Poesie entlehnt sein (Zeugniss müssen wieder die vielgequälten christlichen Apokalypsen geben, denen, wer will, Orphisches überall aufhängen darf). Hätte Aeschylus an den Hades gedacht als die Stätte, οὗ καρανιστῆρες ὀφθαλμωρύχοι δίκαι σφαγαί τε, σπέρματός τ' ἀποφθορᾷ παίδων κακοῦται χλοῦνις u. s. w., so hätte er dies mit deutlichen Worten hinzugesetzt; ohne solchen Zusatz konnte jeder Hörer (wie bisher auch jeder Leser) gar nicht anders, als bei diesen (von dem Verfasser übrigens an drei Stellen durch willkürliche Aenderungen erst für seine Zwecke brauchbar gemachten) Versen an die Orte auf der Erde zu denken, an denen solche Dinge eben wirklich vor sich zu gehen pflegten. Und an nichts anderes hat der Dichter selbst gedacht; von der widerlichen Vorstellung, dass er sich, gleich irgend einem orphischen Busspfaffen, an der Ausmalung grässlicher Sündenstrafen im Jenseits habe delectiren wollen, soll sein Andenken rein bleiben.

Nach einigen Bemerkungen zu Pindar *Ol.* II folgt ein letzter Abschnitt, überschrieben „Philetas" (p. 278 ff.). Für die anmutige Erzählung von Aristaeus und seinen Bienen, mit der Virgil die Georgica abschliesst, soll Philetas die Quelle sein. Antigonus, *mirab.* 19 sagt, nachdem er von dem παράδοξον der Entstehung von Bienen aus in die Erde eingegrabenen Ochsenleichen erzählt hat: ᾧ καὶ φαίνεται Φιλητᾶς προσέχειν, ἱκανῶς ὢν περίεργος· προσαγορεύει οὖν αὐτὰς „βουγενεῖς", λέγων· βουγενέας φάμενος προσεβήσαο μακρὰ μελίσσας[1]).

[1] Die Ueberlieferung scheint nicht ganz in Ordnung zu sein. φάμενος auf dieselbe Person wie προσεβήσαο zu beziehen, mit Maass (p. 295), ist kaum recht möglich. Es müsste dann sein Objekt im vorhergehenden Satztheil (und Verse) gehabt haben und konnte, von diesem abgerissen, zwischen zwei Worte des zweiten Satztheils nicht so sinnlos hineingesprengt werden, wie man bei dieser Erklärung annehmen müsste. φά-

Hätte auch Philetas jenen mirakulösen Vorgang erzählend 16
auseinandergesetzt, so wäre noch kein Grund zu glauben, dass Virgil seinen Bericht von dem im Alterthum sehr bekannten und sehr häufig erzählten Ereigniss gerade aus Philetas entlehnt habe. An den Wortlaut jenes Verses des Philetas klingt nichts bei Virgil an; und die Situation ist eine ganz andere bei Philetas, wo Jemand kurzweg „zu den stiergeborenen Bienen“ tritt, als bei Virgil, wo Aristaeus (*Georg.* 4, 553 ff.) die im Haine liegen gelassenen Stierleichen wieder aufsucht, und nun erst — wovon er bis dahin keine Ahnung hatte — verwundert wahrnimmt, dass aus ihnen Bienen hervorschwärmen. Der Unterschied ist sehr begreiflich: Philetas hatte überhaupt gar nicht gleich Virgil — was der Verfasser ohne Weiteres annimmt — erzählt von dem Vorgang oder einem einzelnen Beispiel dieser Bienenentstehung. Antigonus redet ja ganz deutlich: er s c h l i e s s t auf Ph.'s Kenntniss von jenem Paradoxon daraus, dass dieser die Bienen βουγενέας b e n e n n e (προσαγορεύει). Das ist seine Gewohnheit, Dichterworte anzuführen, in denen das von ihm eben berichtete παράδοξον nicht erzählt, sondern als bekannt vorausgesetzt und, anspielend, nur kurz berührt wurde: s. cap. 7 (Homer) 8 (Philetas) 45 (Callimachus) 127 (Philoxenus). Es ist durch Antigonus' Redeweise geradezu ausgeschlossen zu glauben, dass Philetas jenes Mirakel erzählend berichtet habe. Gar nichts anderes liegt also vor, als dass Philetas irgendwo in gelehrter Anspielung die Bienen βουγενέας genannt hatte. Hieraus, und hieraus ganz allein folgt, wenn wir den Verfasser hören, dass das Gedicht des Philetas für Virgil die Quelle seiner ganzen langen, reich geschmückten Erzählung von Aristaeus war, von seinem Bienenverlust, seinem Hinabsteigen zu seiner Mutter Cyrene in deren Wellenschloss, der Fesselung des Proteus, dessen Erzählung von Orpheus und Eurydice, dem auf Anrathen der Mutter dargebrachten Opfer für die Nymphen und Orpheus, der Wiederentstehung der verlorenen Bienen aus

---

μενος kann, wenn es richtig überliefert ist, nur auf einen dritten bezogen werden: „indem er sagte: ‚Du bist zu den β. μ. geschritten'“. Das hat etwas Albernes. Es wird wohl ursprünglich geheissen haben: βουγ. φ θ ά μ ε ν ο ς π. μ. μ.: (den andern) zuvorkommend gingest du mit langen Schritten zu den Bienen. Homerisch: ὦς ἦλθεν φθάμενος u. dgl.

den Ochsenleibern. Flotter kann freilich, auf weniger als gar keinem Fundament, eine „Quellenforschung“ nicht durchgeführt werden. Der Verfasser fordert denn auch den Leser auf, seine grosse Freude über diesen seinen „Fund“ zu theilen (p. 294). — Weil nun bei Virgil von Orpheus und Eurydice erzählt wird, so „wird“, decretirt Maass p. 296, „Philetas in Zukunft unter die *orphischen Dichter* zählen“. Phi-
17 letas gewiss nicht, von dem als der Quelle des Virgil gar nicht die Rede sein kann: aber an Virgil selbst würde das hängen bleiben, wenn anders die Verkehrtheit, einen Dichter, der irgend etwas, ohne jeden Anflug orphischen Glaubens und orphischer Gesinnung, von Orpheus berichtet, unter die „orphischen Dichter“ zu zählen, Mode werden sollte. Das wollen wir uns aber doch nachdrücklich verbitten.

Im „Anhang“ werden ausser einer Stelle des Tibull (1, 10, 37 f., die M. ganz unwahrscheinlich auf Reinigungen im Hades deutet) und einer nun vielleicht richtiger verstandenen Stelle in dem Rheaepigramm aus Phaestos (Athen. Mittheil. 1893, 272) zwei Plutarchea behandelt. Plutarch bei Hippolyt. *ref. haeres.* p. 144 Mill. erzählt von einem seltsamen Bildwerk in der Vorhalle eines Tempels der Μεγάλη, d. i. der Ge, zu Phlya in Attika: ein priapeischer geflügelter Greis verfolgt eine γυνὴ κυνοειδής; jenem war beigeschrieben: φάος ῥυέντης, dieser περεηφικόλα. Da die Lykomiden in Phlya, bei irgendwelchen Gentilsacra, angeblich Hymnen des „Orpheus“ sangen, so gilt dem Verfasser dieses Heiligthum der Ge ohne Weiteres als *orphischem* Cult geweiht, obwohl nirgends auch nur das überliefert ist, dass die Lykomiden in dem, an allerlei Göttercülten besonders reichen Phlya (s. Paus. 1, 31, 4) gerade mit der Μεγάλη irgend welchen Zusammenhang gehabt haben. Unter dem φάος ῥυέντης vermuthete (nur weil Phanes — aber doch nicht er allein! — auch geflügelt ist) schon Ten Brink eine Bezeichnung des orphischen Φάνης; Maass macht ausserdem aus dem ῥυέντης: ἐριέντης. Ἐριέντης· Ἀφροδίτης ἐπώνυμον, sagt Hesych. Obwohl er selber bezeugt, dass er den Sinn des Beiwortes nicht deuten könne, hält M. dieses Beiwort der *Aphrodite* für geeignet, auch als Beiwort des *Phanes* zu gelten. Den Phanes schildern uns die Orphiker

als ein mit vielen Thierhäuptern versehenes, vieräugiges, geflügeltes, mannweibliches Wesen, αἰδοῖον ἔχοντα ὀπίσω περὶ τὴν πυγήν, dabei jugendlich schön, ἁβρὸς Ἔρως zubenannt. Diese complicirte, gewiss nicht greisenhafte Erscheinung sollen wir wiedererkennen in dem simpeln geflügelten Greis auf dem Bilde zu Phlya: ein Greis müsse es sein, belehrt uns Maass, weil Phanes „zuerst von allen Wesen entstanden" sei. Wer von alledem etwas glauben kann, dem mag wohl auch die Emendationskunst munden, durch die der Name der γυνὴ κυνοειδής (welches Nyx sei) aus περεηφικόλα hergestellt wird zu ἐριέντου κόρη (p. 303)!

Zuletzt soll das, seit Wyttenbach allgemein dem Plutarch zugeschriebene (eine viel verwendete Aeusserung über Mysterienvorgänge enthaltende) Stück eines Dialogs zwischen dem
Bruder des Plutarch, Timon, und Patrokleas, Plutarchs Schwie- 18
gersohn (die beide, nicht nur, wie Maass angiebt, Patrokleas, als Dialogfiguren auch sonst bei Plutarch vorkommen: *de sera num. vind.* u. ö.), das bei Stobaeus, *Flor.* 120, 28 als Θεμιστίου ἐκ τοῦ περὶ ψυχῆς überliefert ist, dem Themistius vindicirt werden (p. 303 ff.). Wer die Art sowohl des Plutarch als des Themistius kennt, und daran jenes Bruchstück misst, wird das unglaublich finden und es bei Wyttenbachs Entscheidung bewenden lassen[1]. —

Von den neuen Entdeckungen auf dem Gebiete der Orphik hat keine sich bei näherer Betrachtung als ächt bewährt; nicht eine. Wir werden uns ohne sie behelfen müssen. Bleibt gleich vieles dunkel in diesem Bereiche der Religionsgeschichte, so sollen uns wenigstens Irrlichter nicht foppen und vom sicheren Wege seitwärts locken. Das verhüten zu helfen, sind diese kritischen Bemerkungen geschrieben.

---

[1] Stobaeus hat wirklich eine, nicht dialogisch gehaltene Schrift des Themistius περὶ ψυχῆς benutzt: denn *Flor.* 11, 43; 69, 22; 115, 28; 120, 25 an der Richtigkeit der Ueberlieferung des Lemma: Θεμιστίου ἐκ τοῦ περὶ ψυχῆς zu zweifeln, ist kein hinreichender Grund vorhanden. Aber dem Excerpt 120, 28 hat der Schreiber — vielleicht durch das kurz vorher stehende Lemma Θεμιστίου ἐκ τ. π. ψ. 120, 25 verführt — eine unrichtige Ueberschrift gegeben.

XXXV.

Die Religion der Griechen*).

3 Wieder ist der Tag gekommen, an dem unsere Universität sich in pietätvoller Feier des Andenkens jenes hochgesinnten Fürsten vereinigt, den sie als ihren zweiten Begründer verehrt. Sie blickt gerne zurück auf die Zeit, da Grossherzog Karl Friedrich unsere Alma mater nach tiefem Verfall zu neuem Leben aufrief. Denn von daher hat sie ein ununterbrochener Siegeslauf getragen bis zu dem Glanz und Glück der Gegenwart. Es sind nicht mehr ganz dieselben Kränze, wie ehemals, nach denen heute der Lauf geht. Dennoch fühlen wir uns im Geiste eins und eng verbunden mit den wackern Männern, die einst, als unsere Vorgänger, in die neu eröffnete Palästra der Musen zuerst eintraten. Die Wissenschaft macht — wie die Natur — keine Sprünge und Seitensprünge; ihr Fortschritt verknüpft in stetig ununterbrochenem Zusammenhange das erste und das letzte Glied zu Einer Kette.

Wenn nun der Philologe die Gedanken zurückwandern lässt zu den Anfängen unserer neubegründeten Hochschule, so zieht von selbst seinen Blick auf sich die Gestalt eines, bald nach der Neubegründung hierher berufenen, dann bis fast in die Mitte des Jahrhunderts vielseitig hier thätigen
4 Mannes, Friedrich Creuzers. Längere Zeit allein und immer an erster Stelle vertrat er die Lehre der klassischen Philo-

*) <Prorectoratsrede zum Geburtsfeste des höchstseligen Grossherzogs Karl Friedrich und zur akademischen Preisvertheilung am 22. November 1894. Heidelberg 1895. P. 5 ff. wiederabgedruckt in den 'Bayreuther Blättern' VII—X.>

logie und Archäologie. Er hat durch seine Lehrthätigkeit um die Einpflanzung philologischer Studien in Baden und ganz Süddeutschland sich unleugbare Verdienste erworben. Seine Vorlesungen zogen ein weites und eifrig theilnehmendes Publikum an: noch hatte die Philologie nicht nur Lehrer, den Besitz ihres Wissens mitzutheilen, sondern auch eine Gemeinde, ihn ernstlich aufmerkend aufzunehmen. Aus seinen Vorlesungen erwuchs ihm das Hauptwerk seines Lebens, die „Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen". Ein Buch, das zu seiner Zeit eine ungemeine Wirkung that. In vier Auflagen wurde das umfängliche Werk verbreitet, in fremde Sprachen mehrfach übertragen; trotz heftiger Bestreitung von gegnerischer Seite gab der Inhalt lange Zeit Beispiel und Vorbild für viele Studien auf dem Gebiete der Religionsgeschichte alter Zeiten. Jetzt ist es todt; nur noch ein historisches Interesse knüpft sich an sein Andenken. Die Grundvoraussetzung Creuzers von einem lehrenden Priesterstande, der in Griechenland, aus der Weisheit des Orients belehrt, ein begrifflich Erkanntes in Bildern und Symbolen der Menge bewusst verhüllt und halb enthüllt habe — diese Voraussetzung ist geschichtlich unhaltbar. Die auf dem Boden dieser Grundvorstellung erwachsenen Ansichten, Auslegungen, Deutungen griechischer Sage und Religion konnten nicht haltbarer sein. Die Zeit hat sich von Creuzers Anschauungen völlig abgewendet: und mit Recht. Immer bleibt ihm das Verdienst, aus dem antiquarischen Gehege, in dem Thatsachen des Cultus und der religiösen Sitte geistlos zusammengetrieben wurden, herausgetreten zu sein, und die Religion des Alterthums selbst, ihrem geistigen Gehalte nach, sich zum Problem gestellt zu haben. So mag es als eine Anknüpfung an eine alte Heidelberger Tradition gelten, wenn heute der Blick, nicht freilich aus Creuzers Gesichtspunkten, sich richten will auf die *Religion der Griechen*.

Die griechische Götterwelt, der Kreis der Gestalten, auf 5
die sich die religiöse Verehrung der Griechen bezieht, tritt uns gleich in dem ältesten Dichtungswerk griechischer Zunge in abgeschlossener Rundung entgegen. Eine Schaar erhabener Wesen von einer unvergänglichen, höheren, reicheren Lebens-

fülle, als den Menschen vergönnt ist, unter der Oberherrschaft des Zeus auf olympischen Gipfeln thronend, weithin durch alle Breiten und Tiefen der Erde, des Meeres, der Unterwelt wohnend und waltend, in höchster sinnlicher Bestimmtheit und Kraft sich regend. Wie diese Welt erhabener Wunschgestalten plötzlich vor uns aufsteigt, aus einer unerforschten Vorzeit in homerischer Dichtung vollendet hervortritt, fragen wir uns erstaunt, wo doch die Lebensquelle rinnen mag, die solche Sicherheit und zweifellose Gewissheit des Daseins all diesen göttlichen Idealwesen verleihen konnte; wie der Glaube an die thatsächliche Existenz dieser mit Namen benannten, nach ihrer Eigenart wohl von einander unterschiedenen göttlichen Personen sich, als gründete er sich auf die gewisseste Thatsächlichkeit, unter griechischem Volke verbreiten und unaustilgbar befestigen konnte. Kein Auge doch hat diese Gestalten gesehen, kein Ohr sie gehört. Sie sind keineswegs Erfindungen der Dichter; keinen Priesterstand hat es gegeben, der den Glauben an ihr Dasein und ihr Wirken unter dem Volke lehrend verbreitet hätte. Und doch sind sie von Menschen erdacht. Wie konnte das von Einzelnen Ersonnene, vielleicht von Einzelnen unter dem Zwang einer Vision Erschaute, von Niemanden absichtsvoll verbreitet, zur Ueberzeugung der Vielen, ja des ganzen Volkes werden? Die Frage ist freilich keine andere, als sie im Anblick der verbreiteten Vorstellungen einer rein aus dem Volke hervorgegangenen, nicht durch einen Religionsstifter planvoll aufgebauten und ausgebreiteten Religionsweise jedem sich aufdrängen wird, der nicht selbst in diesen Vorstellungen befangen ist. Was von einem „Gesammtgeist“ eines Volkes, dessen „collectives Denken“ solche Wunder bewirke, begütigend gesagt zu werden pflegt, erklärt nichts: denn der Vorgang eines „collectiven Denkens“, für das es keine Organe giebt, ist ja eben das Wunder.

6 Die besondere Art des, wie auch immer im Volke entstandenen und ausgebreiteten, durch die Dichter und späterhin nicht am wenigsten durch die unausweichlich verdeutlichende Kraft plastischer Kunst in sichere Formen gebannten Glaubens der Griechen an eine Welt unsichtbarer und doch leibhaft

lebendiger Götter würden wir besser verstehn, wenn wir diesen Glauben, dessen Vollendung uns schon Homer vor Augen stellt, auf seine Ursprünge zurückleiten und in seiner Entwicklung begleiten könnten. Aber jenseits Homers liegt das Dunkel: kaum dass wenige Glühwürmchen darin herumgaukeln. Zwar, die Wissenschaft der „vergleichenden Mythologie" bietet sich an. Sie meint, uns zurückführen zu können bis in die Zeit noch ungetrennten Beisammenseins der später vereinzelten Stämme der indogermanischen Völkerfamilie. Sprachvergleichend meint sie eine erhebliche Anzahl von Götternamen als den Urbesitz jener Völkerfamilie nachweisen zu können; nicht wenige Sagen, die — so meint sie — sich als gemeinsamer Schatz indogermanischen Volksthumes ausweisen, geben dem Leben dieser urältesten Götterwelt bestimmten Inhalt. Dieser soll sich als eine Art mythologischer Meteorologie darstellen, in der die Götter, als Personificationen, sei es der grossen Himmelskörper, sei es — denn hier wird die Wahl gelassen — der in Wolkenbildung und Gewitter wirksamen Kräfte segensreich oder zerstörend thätig erscheinen.

Es mag gegenwärtig nicht mehr viele Forscher geben, die der Haltbarkeit solcher Reconstruction ältesten Götterglaubens rechtes Vertrauen schenken. Die Etymologien, mit deren Hilfe eine ganze Schaar solarer oder nubilarer Gottheiten als Gemeinbesitz indogermanischer Urzeit erwiesen werden sollte, haben sich nicht bewährt. Es scheint, dass von solchen Namen, die uns später als Benennung göttlicher Wesen begegnen, allein die Benennung des Himmelsglanzes, die dem Namen auch des griechischen Zeus zu Grunde liegt, der Sonne, und der Morgenröthe wirklich als schon in uraltester gemeinsamer Sprache angelegt sich erweisen lassen. Dass dies schon von jeher Benennungen von Göttern, die der Mensch anbetete, gewesen seien, ist damit nicht gesagt. Wenn man weiter bedenkt, dass selbst die allgemeine Bezeichnung des Begriffes 7
„Gott" den in Urverwandtschaft zusammenhängenden Sprachen nicht gemeinsam ist, so begreift sich eher als die Zuversicht auf das Uralterthum eines ganzen indogermanischen Götterhimmels selbst die paradoxe Ansicht, die neuerdings geäussert worden ist: dass die Indogermanen überhaupt noch gar keinen

Götterglauben gekannt hätten. Jedenfalls die grossen Götter, zu denen, seit es ein selbständiges Volk der Griechen gab, dieses Volk betete, dürften ihren Ursprung nicht in der Phantasie indogermanischer Urväter haben.

Zuverlässiger als eine, auf Nachweisung historischer Zusammenhänge ausgehende vergleichende Mythologie gibt von den Wurzeln menschlichen Religionswesens die anthropologische Forschung Kunde. Indem sie die, bei solchen Völkern der ganzen Erde, die in primitiven Zuständen stehn geblieben sind, wahrzunehmenden Formen religiösen Lebens zur Uebersicht bringt, lässt sie, aus der erstaunlichen Einförmigkeit der überall zu beobachtenden Urvorstellungen, die Anschauung einer Regel gewinnen, nach der der menschliche Geist, unbeschadet seiner sonstigen Besonderungen nach nationaler Eigenthümlichkeit, überall in gleicher Richtung seine ersten Gedanken und Vorstellungen von unsichtbaren Mächten zu lenken pflege, fast eines Gesetzes, nach dem er sie lenken müsse. Was auf Grund eines solchen Analogieschlusses als unterste Lage religiöser Vorstellungen überall vorauszusetzen ist, hat sich auch in griechischer Religion, in der ja niemals eine, aus grundsätzlicher Ueberlegung die überkommenen Glaubensgestaltungen umbildende Reform Widersprechendes und Veraltetes abgethan hat, in deutlichen Spuren erhalten. Wer darauf achten will, wird in ihr von ursprünglichem Fetischismus merkliche Ueberreste finden. Eine primitive Mythologie, die Feld und Wald, Fluss und Berghöhle und alles, was die Wohnplätze der Menschen nahe umgiebt, mit Geistern bevölkert, hat im Schatten der mächtigen Götter des Olymps und ihres lichten Cultus uralte Fäden ungestört weitergesponnen. Wir haben hinreichenden Grund, einen Seelencult, eine Verehrung des im Menschen selbst verborgen lebenden, nach dessen Tode
8 zu selbständigem Dasein ausscheidenden Geisterwesens auch in Griechenland, wie wohl überall auf Erden, unter den ältesten Bethätigungen der Religion zu vermuthen. Lange vor Homer hat der Seelencult in den Grabgewölben zu Mykene und an andern Stätten ältester Cultur sich seine Heiligthümer erbaut.

Die weitere Entwicklung des Götterglaubens bis zu der Vollendung, in der er in den homerischen Gedichten vor uns

steht, können wir nur ahnend uns vergegenwärtigen. Wie sich der Umfang der Interessen, der Macht des Menschen über den engen Kreis unbeschützter Nothdurft ausdehnt, seine Aufmerksamkeit sich in Raum und Zeit weiter erstreckt, zieht sich der Kreis göttlicher Gewalten, durch die er sich und sein Leben gehemmt oder gefördert sieht, weiter und weiter. Wo immer ihm Aeusserungen selbständiger innerer Lebendigkeit und Bewegung in der Natur entgegentreten, ahnt er die Wirkungen unsichtbarer Kräfte, die er sich nicht anders denn als beseelten, aus bewusstem Willen handelnden Personen eigen denken kann. Nichts ist todt und geistverlassen; ein göttliches Leben regt und offenbart sich bis hinauf zu den Sternen des Himmels und über den Sternen. Wie nun die Phantasie weiterschafft an der Ausbildung der aus ihren Wirkungen als unsichtbar thätig erschlossenen göttlichen Gestalten; wie sie dann die einzelnen aus ihrer Vereinzelung zieht und in einem grossen Zusammenhang aneinanderschliesst, unter grösseren und geringeren Mächten eine Abstufung festsetzt; wie aus der Menge göttlicher Wesen der engere Kreis eines höchsten Götteradels emporsteigt, über allen aber die Herrschergestalt des Zeus sich erhebt; wie ihn und die grossen Götter um ihn verehrender Glaube über die Niederungen der Erde emporträgt zu der Höhe des Wolkensitzes über dem Berge Olympos an Thessaliens Nordgrenze; wie ein königlicher Götterhof der Vorstellung sich aufbaut, sehr verschieden von dem ungeordneten Geistertreiben einer Bauernreligion, in der die Stammesvettern in Italien befangen blieben; — das Alles wollen wir nach Art und Ursachen uns genauer deutlich zu machen nicht versuchen. Gewiss ist wohl, dass den einzelnen Göttern Rang und Umkreis ihrer Wirksamkeit sich bestimmt je nach der *Gemeinde*, die sie verehrt. Ueber dem Seelencult der Familien, dem Ahnencult der Geschlechter, über den 9
Wald- und Feldgeistern, die der Jäger, der Hirte, der Ackersmann verehren, erhebt sich, in immer höher gezogenem Bogen, der Cult der Dorf- und Gaugemeinde, der Stadtgemeinde, der Stammvereinigung. Mit ihren Gemeinden wachsen die Götter. Dichter, weltliche Dichter, nicht priesterliche Sänger, wirken, frei und doch nach festem Stilgesetz, an der Ausbildung der

hehren Gestaltenwelt. Homer und Hesiod, so sagt es ja schon Herodot, sind es, die den Griechen die klare Bestimmtheit ihrer Göttervorstellungen geschaffen haben. Die Dichter vor allen haben dahin gewirkt, dass sich über dem, in unübersehbarer Mannichfaltigkeit zersplitterten Partikularismus der örtlich beschränkten Culte ein Kreis höchster Götter von allverbreiteter Wirkung und Anerkennung schliesst, zu denen alles Griechenvolk verehrend aufblickt, an die griechische Schriftsteller denken, wenn sie einen allgemein griechischen Glaubenskreis als ein Ganzes dem Götterwesen fremder Völker gegenüberstellen.

In der Betrachtung der Fülle dieser Göttergestalten und ihrer Besonderungen wird sich nicht verlieren dürfen, wer die *religiösen* Vorstellungen der Griechen sich und Anderen verdeutlichen will. Auch nicht in der Verfolgung der Geschichten und Sagen, die diese Göttervielheit in Beziehungen zu einander und zur Menschenwelt zeigen. Gering ist die Zahl eigentlich *religiöser* Göttersagen, solcher, die ein religiöses Verhältniss, einen religiösen Glaubenssatz, vorbildlich, in typischen Beispielen erläutern. Der sagenbildenden Phantasie sind die Götter, von jeder *religiösen* Beziehung abgelöst, ganz selbständige Gestaltungen von hohem künstlerischem Werthe geworden, mit denen die Dichtung ein geniales Spiel treibt. Sie kann dabei so völlig zu vergessen scheinen, dass die Helden ihrer Sagen und Gedichte keine anderen sind, als die hehren Wesen, zu denen der Mensch betet, dass Philosophen wie Xenophanes und Dichtern wie Pindar, die diese Freiheit des Spiels mit dem Göttlichen nicht mehr verstanden oder verstehn wollten, das Nichtreligiöse hier ins Irreligiöse umzuschlagen schien.

Für die Erkenntniss des religiösen Verhältnisses des Menschen zur Gottheit können wir aber selbst von der, in ungezählten Einzelgestalten ausgeprägten *Vielheit* der Götterwelt absehn. Zwar: der Gott, zu dem er betet, ist dem Griechen stets ein persönliches Einzelwesen, Einer von Vielen. Die Vielheit und Mannichfaltigkeit des Götterwesens ist Grundvoraussetzung seines Glaubens. Es beruht auf irrthümlicher Auffassung, wenn man meint, der Griche habe einen Zug zum

Monotheismus gehabt, den freilich manche Darstellung des Gegenstandes sogar als älteste Grundlage des griechischen Polytheismus uns empfehlen möchte.

Nicht einer Einheit der göttlichen Person, wohl aber einer Einheitlichkeit göttlichen Wesens, einer in vielen Göttern gleichmässig lebendigen Gottheit, einem allgemeinen Göttlichen (θεῖον), sieht sich der Grieche gegenübergestellt, wo er in religiöse Beziehung zu den Göttern tritt. Selbst im Cultus, in dem er sich stets an einzelne, bestimmt mit Eigennamen benannte Götter wendet, kann er in seiner Vorstellung von dem Einzelgott, den er verehrt, weit über die Grenze des Sonderamtes, das etwa sonst diesem Gotte zugestanden wird, alle Fülle göttlicher Macht und Segenskraft vereinigen, so dass ihm der Eine momentan statt Aller gilt. Von solchem „Henotheismus“ — der durchaus nicht gleich Monotheismus ist — zeigen sich in griechischer Litteratur Beispiele genug. Wo aber der Grieche in allgemeiner Wendung von religiösen Verhältnissen und Beziehungen redet, wird er in der Regel nicht, wie im Cult, einzelne Götter mit Namen nennen, sondern von „den Göttern“, der „Gottheit“ (τὸ θεῖον, τὸ δαιμόνιον) reden. Man hat das namentlich für den frommen Xenophon beobachtet: es gilt aber für die meisten Schriftsteller, selbst Dichter. Auch „der Gott“ oder — was in diesem Falle ganz dasselbe besagt — Zeus wird in solchen Fällen genannt. Es wird eben im religiösen Verhältniss der einzelne Gott in Thätigkeit gedacht, insoweit das allverbreitete Göttliche, die Gottheit, in ihm sich darstellt und auch sein Wesen ausmacht. Von dem gegenseitigen Verhältniss des Menschen und dieses Göttlichen in allen Göttern hat zu reden, wer von griechischer Religion reden will.

Der Götter keiner hat die Welt und was sie umfasst, erschaffen. Nirgends begegnet in griechischer Ueberlieferung
eine solche Vorstellung, auch da nicht, wo etwa von dem und 11
jenem Gegenstand in der Welt gesagt wird, dass die Götter ihn „gemacht“, das will aber nur sagen, ihn ausgebildet haben. Die Götter stehen der Natur und der Welt nicht, wie der Schöpfer dem Geschaffenen, als ein anderes, Unterschiedenes gegenüber. Wo von dem Ursprung aller Erscheinungen der

Welt phantastische Betrachtung sich Rechenschaft zu geben sucht, wird auch den Göttern eine Herkunft von der Erdmutter, oder aus dem gährenden Chaos zugeschrieben, mehr ein Entstehen aus blinden Werdekräften, als eine Erschaffung durch bewusste Willensmacht. Sie sind aus gleichem Urquell emporgestiegen wie auch das Geschlecht der Menschen: „von Einer Mutter haben Beide Leben und Athem", sagt Pindar. Das gilt von den ältesten Vertretern beider Klassen der Lebewesen. Fortzeugend haben diese dann die jüngeren Geschlechter hervorgebracht. Auch der Gott ist geworden, innerhalb des Weltganzen entstanden; der Geburtstag eines Gottes wird in naivem Cultgebrauch vieler Orte als sein höchstes Fest alljährlich gefeiert.

Obwohl in der Zeit entstanden, haben die Götter doch nach der Zukunft hin ein zeitlich unbegrenztes Dasein: ein Widerspruch der Vorstellung, der schon manchen Alten bemerklich geworden ist. Die religiöse Ueberzeugung hält aber unbeirrt daran fest: die Götter sind unsterblich, unvergänglich. Das ist ihr höchstes Vorrecht, auf dem ihr Unterschied von den Menschen wesentlich beruht. „Unvergängliche Menschen" nennt kühn aber bezeichnend Aristoteles die Volksgötter. Im Uebrigen hat sich der gläubige Grieche mit fruchtloser Grübelei über Wesen und innere Natur dieser Götter, die seiner Phantasie so klar vor Augen standen, nicht beschwert.

Die Welt, die sie nicht erschaffen haben, ist der Obhut der Götter anvertraut; sie leiten und lenken sie nach einheitlichem Plane. Die Welt ein Kosmos: diese Vorstellung, wenn sie auch erst eine philosophirende Zeit sich mit diesem, aus dem politischen Gebiete übertragenen Namen verdeutlicht, ist griechischer Auffassung von jeher vertraut, griechischer Sinnesart wie mit Nothwendigkeit auferlegt. Dieser „Wohlordnung",
12 in der nichts ohne Beziehung auf anderes und auf das Ganze steht, ihre Lebendigkeit zu wahren, ist das Werk der Götter. Der Natur in all ihren Höhen und Tiefen walten sie; der gesetzmässige Verlauf des Naturlebens ist ihr stilles Werk; sie sind es auch, durch deren gewaltigen Eingriff die Natur in einzelnen Wundererscheinungen aus ihrer gesetzmässigen

Bahn getrieben wird, den Menschen zum mahnenden Zeichen. Auf den Menschen, als den Mittelpunkt des Seins und Werdens bezieht griechische Religion alles göttliche Thun, nicht minder kindlich als andere Religionen.

Den Menschen hat der Gott nicht nach dem Grundbestand seines Wesens erschaffen; aber die Bestimmtheit seines Daseins verdankt jeder einzelne dem Gotte. Alles kommt dem Menschen von Gott. Seine äussere Gestalt, seine Kraft und Schönheit, sein inneres Wesen, Verstand und Charakter: alles ist göttliche Gabe. Was das Leben wechselnd darbietet, in Schicksalen, an äusseren Gütern, dem Einzelnen und den Gemeinschaften der Menschen: der Gott hat es gegeben. Um alles und jedes kann der Mensch den Gott im Gebete angehn: denn alles kann Er verleihen, Er allein. Der Grieche fühlte im tiefsten Herzen, wie bald er überall auf die Grenzen seines eigenen Vermögens stiess, wie eng der Kreis sei, in dem sich sein bewusster Wille und zielsetzender Verstand thätig regen könne. Alles, was jenseits dieses Kreises liegt, was dem Menschen kommt ohne sein Zuthun, ja ohne sein vorhergehendes Bewusstsein, das verdankt er göttlichen Mächten. Das ist aber in der Fülle des Bleibenden und des momentan Vorübergehenden der grösste Theil, fast der ganze Inhalt des Lebens. Eine Zusammenfassung unzähliger, meist ganz beiläufig fallender, das allgemein Zugestandene ohne besonderen Nachdruck vorbringender Aeusserungen in Dichtungen und prosaischen Schriften aller Zeiten des Griechenthums, in denen alles was das Menschenleben umfasst und ausfüllt, einzeln und gesammt, aus der Gnade der Götter hergeleitet wird, würde zum Erstaunen deutlich erkennen lassen, wie tief gewurzelt, wie breit verzweigt das Gefühl der Abhängigkeit von göttlicher Macht und Lebensleitung unter Griechen war.

Die Götter sind die Geber alles Guten. Aber auch alles 13
Böse kommt von ihnen. Das ist die im Volke verbreitete Vorstellung, wie sie ganz ungemildert Zeus, der höchste Gott, im Anfang der Odyssee aussprechen muss: „wie beschuldigen doch die Menschen uns Götter: von uns sagen sie, kommen alle Uebel". Der Dichter (und sein Zeus) ist nicht mehr ganz dieser Meinung. Dennoch bricht sie immer wieder einmal

hervor, bei lyrischen Dichtern (besonders heftig bei Theognis), in der Tragödie, selbst bei dem frommen Xenophon; und so fehlt es bis in hellenistische Zeit herunter nirgends an zahlreichen Aussprüchen, die erkennen lassen, wie fest diese Anschauung gewurzelt war. Und zwar werden von den Göttern abgeleitet nicht nur, wie alle Schickungen des Lebens, so auch dessen äussere Uebel und Plagen, sondern ganz besonders oft und nachdrücklich werden — von der Ilias an, in der diese Vorstellung in voller Kraft steht, durch alle Zeiten — die inneren Bewegungen menschlichen Sinnes zum Bösen und Verkehrten auf Eingebung, ja Verführung durch einen Gott zurückgeführt. Ihr himmlischen Mächte, ihr lasst den Armen schuldig werden, dann überlasst ihr ihn der Pein: — die Worte des Dichters sprechen unübertrefflich klar und herbe die nie ganz überwundene Meinung und Empfindung der Griechen aus.

Frommer Sinn macht sich diese Thatsache einer Verblendung des Sterblichen durch eine göttliche Macht, die er als Erfahrung und Wirklichkeit doch bestehen lässt, erträglicher durch die Annahme, dass solche Verleitung zum Frevel der Gottheit dienen müsse, einen Anlass zu gerechter Strafe des Frevlers zu schaffen, auf dem etwa noch ungesühnte Schuld eines Vorfahren laste und Sühnung heische. Aeschylus lebt in dem Kreise so harter Gedanken; aber auch ausserhalb der Dichtung, bei Herodot, in Plato's Alterswerk, den „Gesetzen“, ja bei einem volksthümlichen Redner des vierten Jahrhunderts begegnet, vielleicht durch den Einfluss der Tragödie genährt, ähnliche Vorstellung. In Sophokles' Trauerspielen schimmert, in einer anderen Art von Theodicee, der Gedanke durch, dass die Gottheit auch den Unschuldigen in Frevel und
14 Leid verstricke, wo für den Verlauf des Ganzen der Menschengeschicke, den ihre Weisheit überschaut und leitet, dies förderlich und nothwendig sei.

Solcher mildernden Umdeutungen entkleidet, steht die, im Volke offenbar allgemein verbreitete Vorstellung von einer Gottheit, die auch Schlimmes sende, das Böse veranlasse, mitten in der rein ethischen Religion der Griechen als ein Ueberrest einer ältesten vormoralischen Zeit, die in den unsichtbaren

Uebermächten eben nur die Macht sah, von der eine noch rein eudämonistische Religion zwar Förderung der Lebenszwecke erhoffte, aber ebensosehr Schädigung und Verletzung fürchtete. Religion und Götterglaube standen nicht auf dem Grunde der Moral in einer Zeit, in der es eine Moral, eine bewusste Unterscheidung zwischen dem was gut und böse sei, noch nicht gab.

Nichts ist ja unrichtiger, als der Satz, den man einem berühmten Aesthetiker oft nachgesprochen hat: dass sich das Moralische überall und immer von selbst verstehe. Sollte sie sich von selbst verstehn, so müsste die Moral eine a priori der menschlichen Vorstellung eigene, nothwendig gegebene, unwandelbare Form der Auffassung sein. Die Moral aber ist wandelbar nach Zeit und Ort; wir können ja noch verfolgen, wie sie geworden und gewachsen ist, hervorgewachsen als ein Ergebniss menschlicher Entwicklung, als der edelste Ertrag der Lebensarbeit höher gebildeter Menschheit. Aufgefunden aber und aufgestellt hat sie nicht zuerst und unmittelbar die Religion. Die religiösen Triebe sind überall — die Völkerkunde zeigt es ja — älter als die moralischen Triebe. Religion kann sich auf ihrem besonderen Gebiete hoch entwickeln ohne einen nothwendigen Bezug auf das Moralische. Die moralischen Vorstellungen entspringen ganz im Weltlichen, im Boden der bürgerlichen Gemeinschaft, aus der Nothwendigkeit, die Interessen der Gesammtheit gegen die wilden Fluthen der Begierden und Uebergriffe der Einzelnen zu schützen. Einmal aufgestellt, treten sie der Religion zur Seite. Es ist schwer denkbar, dass eine Religion von den moralischen Grundgedanken, die sich in der weltlichen Gesellschaft entwickelt haben, auf die Länge sich entfernt halte. Die Religion verschmilzt mit der Moral. Sie heiligt die Moral: bald 15
scheint es, als ob die Moral ein Erzeugniss der Religion wäre. Die Götter selbst, so sagen uns griechische Dichter und Denker, haben die Gebote einer moralischen Lebensordnung gegeben; sie sind es, in deren Schutz und Obhut die Befolgung dieser Gebote steht. Unter dem Einfluss der vordringenden Moral versittlichen sich die Götter selbst. Man kann den Fortschritt zu reinerer sittlicher Auffassung des Wesens und Thuns der Götter selbst von der Ilias zur Odyssee verfolgen, und weiter

von der Odyssee zu Pindar, um gleich die Höhe des in dieser Hinsicht Erreichten zu bezeichnen.

Gleichwohl bleibt ein Ueberrest älterer und ältester, vormoralischer Art den Vorstellungen, die man sich vom Götterwesen machte. Es blieben ja unverwischt im Andenken der Menschen die uralten Sagen, in denen das Bild der Götter und ihres Thuns ohne alle Rücksicht auf moralische Reinheit oder gar Heiligkeit gezeichnet war. Und so wurde auch der Glaube an eine, Uebles nicht minder als Gutes verleihende Gottheit nie ganz entwurzelt. Und eine Empfindung, die das Götterwesen, das „Dämonische“ — ein Wort, das schon bei Homer einen Klang von Gefährlichkeit, fast von Tücke hat — mehr mit Scheu, als mit Zutrauen betrachtet, blieb gerade dem ausgesprochen frommen Sinne eigen: bei Herodot und Sophokles ist sie deutlich zu spüren. Es ist ja sehr bezeichnend, dass δεισιδαίμων, der die Götter *fürchtet*, bis zu Aristoteles hinunter, der wahrhaft Fromme, und erst in jüngerer Zeit *der* heisst, der von dem Wesen der Götter eine falsche, abergläubische Vorstellung hat.

Doch hält in der Zeit entwickelter Moral auch solche Götterscheu der Frommen durchaus an der Vorstellung fest, dass der Eigenwille des Gottes unter ein höheres Gesetz gestellt sei, dem er in der Welt zur Geltung zu verhelfen freiwillig thätig ist. Das Gesetz aber wird vorgeschrieben von der Moral, wie sie, innerhalb ihrer Grenzen, die πόλις, die weltliche Gemeinschaft der Bürger, gefunden und aufgerichtet hat. Eine rein religiöse, eine *priesterliche* Moral kennt griechische Volksreligion nicht, eine solche, wie sie mit ihren
16 Forderungen sich über einer schon befestigten weltlichen Moral bei manchen anderen Völkern erhoben hat. Es konnte eine solche Moral sich nicht bilden, wo ein Priesterthum als eine ständisch abgeschlossene Macht nicht vorhanden war; wo der Priester, vom weltlichen Leben keineswegs abgelöst, nur ein Beamter der Gemeinde neben anderen war, der sein Amt durch Wahl oder Loos oder Kauf von der Stadt gewonnen hatte, nur ein Opferer, nicht ein Lehrer des Volkes; und wo eine von der bürgerlichen Gemeinde unterschiedene religiöse Gemeinde, wenigstens im Religionsleben der Städte und Staaten,

nirgends existirte. Alle einer Priestermoral natürlichen Ten-
denzen: Abwendung von der Welt und ihren Trieben, und
Hinüberwendung zu einer Welt göttlicher Reinheit; Sünden-
angst und Busse, — das Alles ist, zugleich mit der Priester-
moral, griechischer Religion ganz fremd geblieben. Ihre Götter
selbst wohnen nicht ausserhalb dieser Welt, sie sind ein Theil
der Welt, wenn auch der heiligste und erhabenste. Sie fordern
vom Menschen nicht Weltverneinung, die hier zugleich Gottes-
verneinung wäre. Nur in den Grenzen der Moral, die der
Bereicherung und Sicherung des Weltlebens dient, nicht seiner
Aufhebung, fordert auch für sein Gottesideal das fromme Be-
wusstsein die höchste Stelle. Truglos, wahrhaftig, gerecht und
gütig soll der Gott gedacht werden: so fordern es auf den
Höhen griechischer Entwicklung Dichter und Denker des
fünften und vierten Jahrhunderts. Das Schädigende und
Böse, wo es übergewaltig, dämonisch einwirkt, ist man jetzt
geneigt, einer eigenen Klasse von Daimones zuzutheilen, nicht
mehr den grossen Göttern des Olymp, sondern niedrigeren
Geistern, Geistern der Erdtiefe, rückständig gebliebenen
Schöpfungen ältester, noch ungeläuterter Religionsvorstellung,
von denen, in eigenthümlich geordnetem Cultus, nicht Gnade,
nur Fernhaltung ihrer schädigenden Macht der Fromme er-
fleht. Plato zuerst, als Vorgänger vieler Anderen, redet von
einem ganzen Zwischenreich von „Dämonen", denen alles zu-
getraut wird, was an Wirkungen unsichtbarer Mächte der
hohen Götter unwürdig erscheint. So wird die Gottheit selbst
alles Bösen und Niederziehenden entlastet. Den Göttern darf
der Mensch vertrauen; Gerechtigkeit, eine unbeirrte Gerech-
tigkeit ist der lautere Inhalt ihres Wollens und Waltens. 17
Milde ist ihr Sinn. „Vater Zeus" ruft den erhabensten der
Götter traulich an der Mensch, der in seine Hut sich stellt.
Wohlwollen hat der Gott für den Menschen und das Men-
schengeschlecht. Aber hier ist die Schranke griechischer
Denkart erreicht: eine Gottheit, deren innerstes Wesen Liebe
wäre, Liebe zum Menschen, nicht nur zu einzelnen Auser-
wählten, ist griechischer Vorstellung nicht aufgegangen.

Die Richtung der Gedanken der religiös Gestimmten ging nicht dahin, die Gottheit in liebender Herablassung dem

Menschen anzunähern, vielmehr sie in Reinheit und Erhabenheit höher und ferner zu rücken. Alte Zeit hatte die Götter menschlichem Leben näher gedacht. Sagen ohne Zahl berichten von dem Verkehr der Götter unter den Menschen; wie sie auch als Merker des Rechts und des Unrechts unerkannt unter den Menschen umwandeln. Das war in alter Zeit ein Hauptanliegen der Götterverehrung gewesen, wie man die Götter durch Opfergaben und religiös bedeutsame Handlungen, durch das lockende und bindende Wort des Zauberspruchs, des Gebetes, dem Menschen zu Dienst und Hilfe nahe heranziehen, heranzwingen könne. In uralten, bei feierlichen Gelegenheiten im Namen der Stadtgemeinde gesprochenen Fluchformeln, in den, in unzähligen Fällen geforderten und geleisteten eventuellen Selbstverfluchungen der Eidesformeln — rein religiösen Akten, deren Heilighaltung oft als sehr wesentlicher Theil der Frömmigkeit gepriesen wird, deren Missbrauch im Meineide aber vom bürgerlichen Gerichte nicht geahndet ward — bewahrt sich die Zeit entwickelter Religion und Bildung wenige Spuren jener alten Bemühungen, durch zauberhaften Zwang auf die Götter einzuwirken. Sonst verbirgt sich, was von Zauberwesen in Schwang blieb, in lichtscheuem Privatcult: es ist ein Ehrenmal griechischer Religion, dass sie von solchem Treiben sich fast völlig rein hält. Opfer und Gebet werden, der derb realistischen Auffassung, die älterer Zeit geläufig war, entkleidet, in zahlreichen Aeusserungen aus der Zeit reifer Bildung einzig als äussere Zeichen einer frommen Gesinnung, eines frommen, vertrauenden Sinnes gefasst, der von den Mächtigen, Gütigen „zu dem Guten das Schöne“ erfleht, wie es in jenem spartanischen Gebete hiess.

18 Die Gottheit lässt sich nicht herniederzwingen. Dass der Mensch nicht zu ihr hinaufstrebe, auch mit seinen Wünschen zu dem Glanz göttlicher Lebensfülle nicht hinaufdränge, das ist die letzte, für griechischen Sinn am meisten bezeichnende Forderung der religiösen Moral, die sein Leben in Schranken hält.

Tief eingeprägt ist griechischer Gesinnung die Erkenntniss, dass ein unbedingtes, unbeschränktes Glück, die volle Kühnheit des Wollens und Thuns, furchtlose Freiheit selbst-

bewusster Rede dem Menschen versagt, als ein Frevel verboten sei. Der Neid der Götter trifft mit hartem Schlage den, der solches Hinaufstrebens in das göttliche Vorrecht leidlosen Lebens, ungehemmten Wollens sich vermässe. Neid ist eine hässliche Regung eigennützigen Sinnes. Der Gottheit mochte solche eifersüchtige Missgunst eine älteste Zeit zutrauen, der die Mächtigsten nur als die strengsten Behüter ihrer Vorrechte denkbar waren. Aber das Bild einer neidisch alles Ueberragende in der Menschenwelt niederhaltenden, niederwerfenden Gottheit blieb griechischer Sinnesweise tief eingeprägt. Nicht allein Herodot redet häufig von dem Neid der Gottheit als einer bewegenden oder hemmenden Ursache der Menschengeschicke: durch alle Zeiten griechischer Litteratur, bei den frömmsten ihrer Vertreter, bei Pindar selbst und Aeschylus und Xenophon, und so herunter bis in die Zeit der Nachblüthe griechischen Schriftwesens, bis zu Dionys von Halikarnass und Plutarch, dem Götterfreund, fallen Aeusserungen ähnlicher Art, aus denen sich ersehn lässt, wie schwer man von dieser, aus dem Misstrauen gegen die Uebermächtigen geborenen Vorstellung sich gänzlich löste. Und doch hatte man längst hierzu den Weg beschritten. „Der Neid steht ausserhalb des göttlichen Reigens“ sagt Plato. Das Wort sprach bereits weit verbreitete Empfindung aus. Die alte Auffassung verschwindet nicht gänzlich, aber sie nimmt eine Wendung ins Sittliche. Der Neid der Götter wird zur Nemesis der Götter, das ist zum gerechten Unwillen über das Ueberspringen der den Menschen gesetzten Schranken. Diese Schranken seines Geschicks und seiner erlaubten Wünsche und Bestrebungen empfindet der Mensch nun als Grenzmarken
einer, von den Göttern geschützten sittlichen Ordnung, die in 19
dem Kosmos, dem weise geordneten Ganzen, einem Jeden seine begrenzte Stelle angewiesen hat, zum Heile der Gesammtheit. Nicht Angst vor einer rachsüchtigen Uebermacht soll ihn bestimmen, in den ihm angewiesenen Grenzen zu bleiben, sondern freie Anerkennung einer Weltordnung, die Allem sein „Maass“ setzte. Das Maass in allen Dingen zu beobachten, ist höchste sittliche Forderung: die Maasshaltung, Sophrosyne, die oberste Tugend, der Eusebeia, der frommen Götterverehrung, nächst-

verwandt, die ächtgriechische Tugend, von den Griechen selbst oft als solche bezeugt, wo sie eben hierein ihre eigenste Art im Gegensatz zu allen Barbaren setzen. Keine Verfehlung wird in Worten und in beispielsetzenden Geschichten so oft und ernstlich gestraft, als die Maasslosigkeit, die Hybris. Sie vor allem war die Gefahr des Griechen; darum wendet sich ihm Wunsch und Andacht so inbrünstig zu der rettenden Sophrosyne. Alles war in diesem Volke, in dem unbegrenzten Reichthum seiner Fähigkeiten, der stählernen Spannkraft seines Willens, angelegt auf einen freiesten Wettkampf der Kräfte, in dem, Einer den Andern überbietend und zurückdrängend, der Einzelne sich keck aus der Menge herausschwänge, ganz auf sich selbst gestellt der Gemeinschaft der Mitstrebenden Hohn spräche. Man weiss ja, wie in der That das ganze Leben der Griechen, das politische, das künstlerische, das Leben in körperlicher Kraftübung und Rüstigkeit, die Form und die Bedeutung des Wettkampfs hatte, wie der Individualismus und Subjectivismus in Griechenland, wie sonst nirgends wieder in der Welt, sich hervorbildete, und (in der Lehre der Cyniker) sich selbst eine philosophische Rechtfertigung gab. Der Tyrann, der ruchlose Alleinherrscher, eine echtgriechische Erscheinung auch er, ist schliesslich die giftige Blüthe dieses zur Hybris treibenden Hervordrängens des ganz persönlichen Willens.

Hier trat nun sittliche Empfindung sänftigend ein, die wilden Wogen der Kraft und der Begierde in ihr gewiesenes Bette bannend. Nirgends sind die Griechen uns ehrwürdiger, als wo sie, sich selbst zur Mahnung und Erziehung, dem Ein-
20 zelnen in der Menschheit, der ganzen Menschheit in dem All der Welt das Maass vor Augen halten, in dessen Schranken sie nach Geschick und Willenstrieben eingeschlossen sind und sich willig zu halten haben. Ein religiöses Gesetz ist es, dem sie sich fügen sollen; denn hier bestimmen sich die Grenzen der Menschheit gegen die höhere, göttliche Welt. Nur sie dort oben, die Götter, sollen in unbedingter Freiheit schalten, in glückseligem Frohleben, mühelos Gedanken und That verknüpfend. So singen die Dichter von ihnen. Und sie singen von der Mühe, dem kurzen Glück, dem ungewissen Erfolge

alles Strebens der sterblichen Menschen. Dass aber in den engen Schranken, die seinem Können und Dürfen gesetzt sind, der vergängliche Mensch sich halte, in freier männlicher Ergebung, das ist oberste Forderung griechischer Frömmigkeit. Zwei Reiche giebt es; der Mensch soll nicht hinaufstreben in das höhere Reich göttlicher Lebensmacht. Er fülle den ganzen Kreis der Thätigkeit und der Lebenslust aus, den die Ordnung der Welt ihm angewiesen hat; ihm schenkte, „in unsres Lebens oft getrübten Tagen“, der Gott die hohe Heiterkeit des thätigen Sinnes, er gönnte ihm unschätzbare Güter, „den Sonnenschein, die Tugend und das Schöne“. Das wäre kein Grieche, der sie nicht freudig genösse. Aber die göttliche Freiheit, schwebend in unbedingtem Glücke, bleibt hoch und fern über menschlichen Häuptern. „Strebe Du nicht, Zeus zu werden“; dies Pindarische Wort ist frommer Weisheit letzter Schluss. —

Völlig das Gegentheil solcher Einschliessung des Menschen in das Menschliche, unabänderlich Bedingte, stellt sich dar in der Mystik. Mystik ist, recht verstanden, eine Religionsform, die innigste Vereinigung des Menschen mit der Gottheit zum Ziel hat, und zur Voraussetzung eine, in seinem innersten Sein begründete Wesenseinheit des Menschen mit Gott. „Du kannst nur erkennen, was du selber bist“, sagt Meister Eckhart; „so wirst du aber, da du Gott erkennst, selbst Gott sein.“ Der Mensch, der Gott erkennt, wird selber Gott; er war von jeher Gott; aber in seinem Menschendasein ist das Göttliche getrübt und entstellt; es gilt den Gott in seiner Reinheit wieder zu gewinnen. Dahin weist die Mystik den Weg.

So hoch strebende Gedanken müssen wohl dem Menschen
aus dem wahren Quell seiner eigensten Natur kommen; über 21
die ganze Erde hin, auf jeder Stufe menschlicher Entwicklung, nach Kraft und Reinheit mannichfach abgestuft, treten mystische Ahnungen und Bestrebungen hervor. Kann griechischer Religion der mystische Zug ganz gefehlt haben? Mystik im eigentlichen Sinne ist nicht da, wo man sie anzutreffen zunächst erwarten sollte, in dem Mysteriencult zu Eleusis. Dies war ein eigenthümlich geordneter Cult einer geschlossenen Gemeinde, den Gottheiten der Erdtiefe gewidmet,

diesen Gottheiten die Mitglieder der frommen Gemeinde zu ganz besonderer Huld empfehlend, im Leben und nach dem Leben auf Erden; eine Anstalt zu verbürgter Versicherung geistlich-irdischen Wohlergehens der Gemeindemitglieder. Aber auf innere Wesensgleichheit von Gott und Mensch, auf eine geheimnissvolle „Vergottung“ des Menschen durch die Religion gingen hier die Gedanken nicht. Die ehernen Schranken, die im griechischen Volksglauben die zwei Reiche des Göttlichen und des Menschlichen streng von einander schieden, sollten auch hier nicht niedergeworfen werden.

Was dennoch an echter Mystik in Griechenland lebendig wurde, brach aus einer anderen Tiefe hervor. Der Quellpunkt aller griechischen Mystik liegt in der Dionysischen Religion. Nicht von Anfang war dies ein griechischer Cult. In den weiten Gebirgsländern südlich des Balkans schwärmten thrakische Stämme um den Gott, der den Griechen später Dionysos hiess, in nächtlichen Feiern: Weiber und Männer wirbelten beim Tosen der Musik in wildem Tanze herum, Phantasie und Empfindung zu höchster Spannung hinauftreibend, bis in höchster Erregung die menschliche Seele ihren engen Kerker gesprengt zu haben, in ein mächtigeres Leben aufgenommen zu sein schien; Ekstasis, Verzückung, ergriff die Verzauberten, sie traten ein in die Schauer göttlichen Alllebens; so emporgehoben hiess der Begeisterte selbst Bakchos, wie der Gott, dem er entgegenstrebte. Hier ward der Mensch zum Gott: was die Mystik in gedankenhafter Entwicklung lehrt und fordert, hier ward's Ereigniss, Erfahrung, wenn auch nur eines vorüberfliegenden Augenblickes.

22 Eine religiöse Lehre begleitete und erläuterte vorerst diese mystische Praktik nicht. Seit aber der Dionysische Cult nach Griechenland herniederbrauste und, nicht ohne Kämpfe, dort seine Herrschaft befestigen konnte, muss ekstatische Empfindung auch unter Griechen die mystischen Gefühle heftig erregt haben, die im Herzen wunderbar schliefen. Propheten standen auf, die, in begnadigten Momenten vom Leben der Gottheit die eigene Seele erfüllt, im Enthusiasmus wahrsagten. Bakiden, Sibyllen, die seltsame Gestalt des Epimenides, stellten Beispiele mystischer Erfahrung vor Augen; das deutlichste

Beispiel der Einigung von Mensch und Gott bot in Delphi die Pythia, die wahrsagende Priesterin, die alles Verborgene in Vergangenheit und Zukunft schaute, wenn der Gott sie ergriff. Apollo selbst nahm, eben in Delphi, wo er der Nachbar schwärmerischen Dionysoscultus geworden war, diese Keime der Mystik in seinen Schutz.

Eine mystische Lehre bildete sich nach einigen anderen unentwickelten Ansätzen bestimmt erst aus in der Dogmatik der um den Dienst des Dionysos geschaarten, nach dem Namen des sagenhaften thrakischen Sängers benannten Sekte der *Orphiker*, die um die Mitte des sechsten Jahrhunderts in Athen, vielleicht früher schon in Unteritalien und Sicilien Boden gewann. Wir kennen die Ursprünge dieser Sektenbewegung nicht; die Gestalt eines machtvoll die Gemüther bewegenden Stifters, die an den Anfängen dieser, wie jeder über den Volksglauben der Zeit sich erhebenden Erlösungsreligion gestanden haben muss, will sich nicht mehr erkennen lassen. In lebhafter Gedankenbewegung hatte diese Sekte Lehrdichtungen, vielfältig nach Zahl und Art, hervorgebracht. Der für die Religion bedeutsamste Punkt solcher Lehrdichtung lag da, wo sie, in barocker Einkleidung, die einen Zusammenhang mit den Phantasien der vorangeschickten kosmogonischen Erdichtungen herstellen musste, die echt mystische Lehre von der Wesensgleichheit der menschlichen Seele mit dem Göttlichen entwickelte. Die gottentsprungene Seele ist um einer Schuld willen aus ihrem freien Götterdasein in die irdische Welt verbannt worden: der Leib, die Materie, als das Princip des Bösen, hält sie gefangen. Die hohe Aufgabe ist, die göttliche zu reinigen, den Gott sich selbst und seiner Frei- 23
heit zurückzugeben. Dies Ziel kann nur nach einer langen Wanderung der Seele durch viele Lebensläufe in irdischen Leibern erreicht werden; den Frommen allein wird es möglich werden, am letzten Ende dieser Verkettung von Geburt und Tod „aus dem Kreise zu scheiden und aufzuathmen vom Elend“. Zu dieser Befreiung in's Göttliche verhilft, in Askese und ritueller Reinheitsbeflissenheit hingebracht, ein „orphisches Leben“, wie es die Sektenlehre vorschreibt. Nicht eine gesteigerte Moral, wie man sich wohl gedacht hat. Moral ist der My-

stik fremd; sie ist ihr, die in grundsätzlicher Abwendung vom irdischen Leben praktische Aufgaben der Lebensführung nicht kennt, überflüssig. Nicht ein moralisches Hinaufstreben zu Gottes Reinheit, ein substantielles Einswerden mit dem Göttlichen wird hier erstrebt; mit einem Schlage ist dann alles erreicht, die Seele in ein Reich jenseits von Gut und Böse emporgetragen.

Die orphische Erlösungslehre war von dichtem Schlinggewächs eines niedern Aberglaubens umwachsen, fast versteckt. Die Erlösung sollte vorwiegend durch ein verwickeltes Ceremonienwesen eingeleitet, die Befreiung der Seele zauberhaft gewonnen werden. Eine dumpfe beklommene Luft unfreien Sinnes weht uns entgegen aus den Ueberresten der mystischen Dichtung dieser, mit der Zeit immer mehr in niedere Kreise des Volkes herabgesunkenen Sekte.

Geadelt wird diese Mystik erst, wo sie ein Ferment philosophischer Betrachtung und Bestrebung wird. Was dem von Pythagoras in Unteritalien gestifteten und geleiteten Bunde sein höchstes Ziel wies, war nichts anderes, als eine Mystik, die der orphischen nächst verwandt gewesen sein muss. Durch orphische und pythagoreische Gedanken angeregt, bildet Empedokles von Akragas auf Sicilien eine völlige Erlösungsphilosophie aus. Vielen will er Vorbild und Führer auf der Bahn zum Heile werden; nach durchlaufener Reihe läuternder Wiedergeburten ist er selbst vorbereitet, zur Heimath, in's Götterreich, für immer zurückzukehren, „ein Gott, nicht ein Sterblicher mehr“, wie er es in kühnen Worten verkündet.

24 In die höchste Sphäre erhebt mystische Weisheit sich in Plato's Lehre. Plato hat eine unverhohlene Neigung zu orphischer Dichtung und Spekulation: ohne das, was er und durch ihn veranlasst seine spätgriechischen Ausleger von orphischer Poesie und Theologie uns mittheilen, wüssten wir so gut wie nichts von diesen merkwürdigen Seitentrieben griechischer Religion. Ihn zog zu orphischer Lehre innere Verwandtschaft des Sinnes. Der schroffe Dualismus der Weltbetrachtung Plato's, der ihn die Welt der wechselnden Erscheinungen von dem Reich der ewigen, wechsellos unvergänglichen, wahren Wesenheiten, den Ideen und Gott, völlig trennen

liess, trieb den Philosophen fast nothwendig zu mystischer Anschauung, zumeist wo er von der Seele und ihrer Stellung im All sich Rechenschaft geben will. Gott und das Reich des Göttlichen steht ihm der Welt gegenüber als ein Anderes, als das Ziel, zu dem die Erscheinungen, die Abbilder des Seienden im Werdenden, sich hinaufsehnen, wie der Liebende zu dem Ziel seiner Liebe. Solche Transscendenz der Gottheit ist der Mystik nothwendige Voraussetzung. Ein der Welt immanentes Göttliches, wie es der Phantheismus denkt, kann niemals das Ziel mystischer Sehnsucht werden. Nur wo sie etwa dem All und Einen der göttlichen Lebendigkeit die Vielheit der Erscheinung als nichtigen Schein und Traumbild gegenüberstellt, kann eine pantheistische Lehre zu mystischer Erlösung, vom Schein zum doch wieder transscendent gedachten Seienden, geleiten wollen: so in der esoterischen Weisheit des indischen Vedânta (auch in manchen Formen des persischen Sufismus). Der unentstellte Pantheismus der Stoa und der Spinozistischen Lehre kennt keine Erlösung und keine Mystik: wohin könnte auch die Seele entfliehen aus dieser Welt, die alles reale Sein umschliesst und selbst die Entfaltung Gottes ist, des einzig Seienden? — Gott ist bei Plato nicht die Welt noch in die Welt der Erscheinungen eingegangen. Gott hat die Welt gebildet: aber es giebt eine Gegenkraft, die bei der Weltbildung Gottes schöpferische Freiheit hemmt, die Materie. So ist die Welt nicht ganz Gottes. Die Seelen nun, eine begrenzte, aber unermesslich ausgedehnte Vielheit geistiger Substanzen, aus dem Reiche des Göttlichen stammend, sind in diese niedere Welt des Werdens verschlungen. Sie sind aber begabt mit einer Fähigkeit, die sie über diese Welt hinausweist. Sie haben das Vermögen der unmittelbaren, nicht an sinnliche Vermittelung gebundenen Erkenntniss der göttlichen Dinge, der Ideen und ihrer obersten Spitze, der Idee des Guten, welche Gott selbst ist. Diese höchste Erkenntnisskraft, der Nus, macht, nach Platos Lehre zur Zeit ihrer reifsten Entwicklung, das ganze Wesen der Seele aus. Aber ihre Kraft ist gehemmt, ihre Reinheit getrübt; sie ist überwachsen durch Begierde und Willensstreben, die aus der Leiblichkeit stammen, in die die Seele verschlossen ist. Von dieser Trü-

bung rein zu werden ist höchste Aufgabe der Seele. Sie soll sich abscheiden von aller Verdunkelung, göttlicher Erkenntniss lebend. Schon hier im irdischen Leben soll sich ihre Freiheit begründen durch Uebung und Stählung ihrer eigensten Kraft, der Dialektik, der gedankenmässigen Erkenntniss der Ideen und alles Göttlichen. Dann aber soll die reingewordene Denkerseele aus allen Hemmnissen ausscheiden nach dem Tode, um für alle Zeit von der Noth des Lebens im irdischen Leibe frei zu sein. Auch Plato redet oft und eingehend von Wanderungen der Seele durch wechselnde Lebensgestalten auf Erden. Es ist kein Grund zu glauben, dass er das nicht ernstlich meine. Was er da erzählt, ist ja Mythologie. Aber die Seelen selbst sind ein mythologisches Element in seiner Philosophie, in seine Ideenlehre, genau betrachtet, nicht hineingehörig, nicht aus ihr abzuleiten. Dennoch hält er auf das ernstlichste an dieser Seelenlehre fest.

Auf immer dem irdischen Leben abzusterben: dazu ergeht an die Seele, die philosophische Seele, die höchste Mahnung. Welche Seele, nach den Läuterungen der Wiedergeburten zuletzt der irdischen Anwüchse völlig, durch Kraft ihres göttlichen Keimes, der Thätigkeit des reinen Denkens, ledig geworden sein wird, die wird die Welt wahrhaft überwunden haben: im reinen Glanze des Göttlichen lebt sie dann ewig weiter, selbst ein Göttliches.

Das ist platonische Mystik. Man weiss ja, wie sie weiter gewirkt hat, auf das spätere Griechenthum, in dem der Neo-
26 platonismus als eine ausgebildete mystische Erlösungsreligion sich entfaltet; auch auf die Spekulation so gut des werdenden Christenthums, wie des mohammedanischen Orients.

Auf die nächste Gegenwart wirkte, was in Platos Lehre einen mystischen Zug hat, am wenigsten. Und so ist überall die Wirkung mystischer Religionsbewegung in Griechenland eine beschränkte geblieben. Es fehlte dieser Bewegung die Fähigkeit der Gemeindebildung. Was sich an orphischen Gemeinden hie und da gebildet haben mag, wurde sicherlich mehr durch die fremdartigen, superstitiösen Umrankungen als durch den reinen mystischen Stamm der Sektenlehre zusammengehalten. Mystik kann, ihrem Wesen nach, nicht wohl Religion

einer Gemeinde werden. Ganz Er selbst soll der an die „Welt“ verlorene Mensch wieder werden nach mystischer Lehre: „werde, was Du bist“, dies pindarische (freilich gar nicht mystisch gemeinte) Wort könnte man dem mystisch Frommen wie eine höchste Anforderung seiner Religion zurufen. Aber wie er sich, dies Ziel zu erreichen, von der Welt und dem Leben in Staat und Gemeinde abwenden muss, so kann er nur als Einzelner, und nur für sich als Einzelnen, den Weg der Erlösung finden. „Seine eigene Sache zu treiben“ heisst Plato seinen „Philosophen“, sobald ihn pflichtmässige Beschäftigung mit dem bürgerlichen Leben loslässt.

Dazu ist die Fähigkeit, das von der Mystik gewiesene Heil sich zu erringen, überall nur wenigen Auserlesenen, als eine Gnadengabe ihrer Natur geschenkt. Gott allein und unter den Menschen wenige Einzelne sind der reinen Erkenntniss fähig, sagt Plato. Wenig sind der wahren Bakchen unter der Schaar der Festgenossen: ein orphischer Vers bezeugt es.

Plato macht freilich den Versuch, in dem Phantasiebild seines „Staates“, die Mystik einer Gemeindebildung einzupflanzen. Ueber den Ständen des bürgerlichen Gemeindewesens jenes Staates, nicht völlig von diesen abgeschlossen, erhebt sich der Ausschuss der „Philosophen“, deren wesentliche Aufgabe die Erlösung ihres Geistes durch Dialektik und Erkenntniss des Göttlichen ist. Eine Laiengemeinde solchen Aufgaben zu gründen, gedachte auch Plato nicht. Wie könnte, wo — man muss sie so nennen — die *religiöse* Thätig- 27
keit der höchsten *Denkkraft* auferlegt wird, Gott, göttliches Leben im *Denken* ergriffen werden soll, eine weite Gemeinschaft der Menschen zur Theilnahme berufen sein? Nur scheinbar hat der Buddhismus, auf dessen Heilswege einzig die Denkkraft zur Selbsterlösung von der Welt geführt werden sollte, auf diesem Princip eine Gemeindebildung erreichen können. Was diese ungeheuer ausgedehnten Gemeinden bildete, war nicht mehr der echte und reine Buddhismus. In Griechenland gar war im Volke der Boden jeder Art der Mystik wenig günstig. Sie selbst, die Anführer zur Mystik, entbehren hier der Einseitigkeit der Gedankenrichtung, der Farbenblindheit für den Glanz der gestalteten Welt, die erst

den fortreissenden, zur unbedingten Weltflucht sich und die Jünger fortreissenden Mystiker macht. Beherrschung der Welt durch die Erkenntniss, nicht asketische Weltüberwindung, blieb zuletzt doch jedem Griechen, jedem griechischen Denker unausrottbares Streben seiner wahren Natur. Ein kleines Segment nur bildet, was mystische Erlösung von der Welt lehrt und fordert, in dem weiten und reichen Kreise der Gedanken Plato's, in dem auch alle Herrlichkeit und Grösse der Erscheinungswelt eine Stelle findet.

Mystik war ein fremder Blutstropfen im griechischen Blute. Sie hat auf keinem Punkte die alte Volksreligion zu überwinden, zu ersetzen vermocht. Die Volksreligion hielt sich in Kraft. Auch als ihre Stunde schon gekommen zu sein schien, als die Wissenschaft ohne Mythologie die Welt zu erklären übernahm, die Wissenschaft, deren Heimath Griechenland ist. Von der Wissenschaft hat die griechische Volksreligion so gut wie nichts aufgenommen. Nicht so, wie manche andere Religion oder Theologie, wollte die Religion der Griechen eine umfassende Welterläuterung geben: sie bedurfte der Wissenschaft nicht. Als ein Gemüthsverhältniss zu allem Göttlichen hielt sie sich ungeschwächt in Kraft und Wirkung, während der ersten Zeit hoffnungsvollen Wissenschaftstreibens, durch die Skepsis der dann folgenden sophistischen Bewegung, durch die hellenistische Zeit mit dem Indifferentismus ihrer
28 „Gesellschaft", ihrer codifizirten Philosophenweisheit für die Gelehrten. Sie war nicht todt. Sie hat sogar noch einen erneuten Aufschwung erlebt in der, auf Neubelebung alterthümlicher Art gerichteten Zeit des ersten und zweiten Jahrhunderts unsrer Zeitrechnung. Das war freilich eine Erneuerung mehr unter litterarisch Gebildeten, an altem Griechensinn künstlich sich Aufrichtenden. Von dem Volke und seiner Religionsempfindung hören wir, begreiflicherweise, wenig aus dieser Zeit. Allmählich aber muss dessen Religion in sich abgestorben sein. Sie konnte im Grunde die Polis, die griechische Bürgergemeinde, nicht überleben, deren Blüthe sie gewesen war, von der losgerissen sie ein wurzelloses Scheinding werden musste. Und die Polis starb: sie war schon todt. Dass auch die griechische Religion im Sterben lag, verräth mindestens

seit dem dritten Jahrhundert die Angst und Unruhe, mit der wir das ausgehende Griechenthum nach Stützen in fremdländischer Religion und Aberglauben herumgreifen sehen. Noch einmal wurde, von Anhängern des Neoplatonismus, der seltsame Versuch gemacht, der Religion der altgriechischen Stadtgemeinde aufzuhelfen durch Eintlössung der Säfte einer echt mystischen Erlösungsreligion. Solches Missverständiss konnte nicht dauern. Die alte Griechenreligion sank dahin; sie verlosch, ohne viel Kampf, wie ein müdes Licht, als ein neuer Tagesglanz mächtig von Osten heraufkam.

XXXVI.

Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*)

von Friedrich Nietzsche. Leipzig 1872.

Wer über die eigenthümlichen Schicksale der Bücher noch nicht hinreichend unterrichtet wäre, der könnte wohl einigermaassen verwundert sein, dieses höchst bemerkenswerthe Buch von der berufenen und sonst ja in ihrem Beruf so geschäftigen litterarischen Kritik nun schon seit mehreren Monaten völlig ignorirt zu sehen. Ohne im übrigen die vielleicht zum Theil recht lehrreichen Gründe dieses befremdlichen Stillschweigens zu untersuchen, glaubt der gegenwärtige Recensent nur jedenfalls zur Ehre der Herren vom hohen Stuhl annehmen zu müssen, dass nicht etwa die Einbildung eines höheren Standpunktes ihnen hinderlich war, ihre Blicke bis zu dem hier Vorgetragenen herabsinken zu lassen. Denn er wenigstens, der freilich statt eines gewichtigen Namens nur das Gewicht einer innigen Ueberzeugung einzusetzen hat, fühlt eben darum die moralische Verpflichtung, endlich einmal die öffentliche Aufmerksamkeit, so weit es möglich, auf dieses Buch zu richten, weil er im Gebiete philosophischer Kunstbetrachtung etwas an Tiefe und eindringlicher Kraft der Einsicht diesem Buche Gleiches in allen Weiten der Litteratur nur sehr selten, und in neuerer Litteratur überhaupt nirgends angetroffen hat. Wäre nun auch nur die ernste Wissenschaft der Aesthetik durch dieses Werk bereichert, so gebührte dem Verfasser wohl wahrlich ein lauter Dank: aber sein Verdienst ist ein weiteres.

*) <Nordd. allg. Zeitung 1872 N. 21. Sonntag 26. Mai, p. 1 f.>

Es gab wohl eine Zeit, wo der philosophische Aesthetiker es liebte, in allen Himmeln abgezogenster Allgemeinheiten herumzujagen, und sich fern der irdischen Wirklichkeit ein spekulatives Wolkenkukuksheim zu erbauen, von wo aus sich dann die empirische Kunstwelt da drunten recht wunderlich ausnahm. Solcher Hochflug ist nun nicht mehr Sitte; man ist auf den festen Boden der Geschichte herabgestiegen, die Aesthetik ist fast eine historische Disciplin geworden. Aber nun ist sie aus ihrem früheren Hochmuth in eine schier unwürdige Bescheidenheit verfallen: mit einigen durch Alter bewährten Einsichten des gesundesten Menschenverstandes ausgerüstet, lässt sie die ganze unendliche Reihe der Kunstgenossen an sich vorüberziehen, giebt jedem sein Sprüchlein mit, und meint ihr Werk gethan. Aber wie die Kunst, die sie zu deuten hat, ist die Aesthetik göttlichen Geblütes, und es ziemt ihr nicht, in den Niederungen der Alltäglichkeit Frohndienste zu thun; auf den Berghöhen der Betrachtung soll sie weilen, den Blick freilich nicht auf die unendliche Leere der philosophischen Abstraktion gerichtet, sondern auf die ewigen Sternbilder g r i e c h i s c h e r Kunst, wie sie, über allem barbarischen Wirrsal der Zeiten, in Stunden der Sammlung immer wieder zu begeistertem Aufblick einladen. Sie mag, wie eine hülfreiche Schwester, der klassischen Philologie das wieder ins Gedächtniss rufen, was diese zu lange schon vergessen hat: dass ihren Händen das kostbarste Gut anvertraut ist, welches eine gütige Natur dem Menschengeschlecht zu ewiger Erbauung geschenkt hat: nicht damit sie es zu andern hottentottischen und pfahlbauerischen Antiquitäten in eine grosse Kuriositätensammlung stelle, sondern auf dass sie an diesen reinsten Werken menschlichen Kunstvermögens den spätern Barbaren mahnend erkennen lasse, wohin auch ihn seine höchste Bestimmung rufe.

In solchem Schwesterbunde treten nun in diesem Buche die Kunde des hellenischen Alterthums und die philosophische Kunstbetrachtung vor den Leser: eben darum aber sind die Ergebnisse seiner historischen Untersuchungen zugleich Bereicherungen der allgemeinen Kunstlehre, und die aus der philosophisch-historischen Ergründung des höchsten helleni-

schen Kunstvermögens gewonnenen Einsichten werden für alle Zeiten zu dauernden Gesetzen und zu mahnenden Aufforderungen.

Um nun eine Andeutung von dem Inhalte des Buches zu geben, wollen wir versuchen, nicht gerade der Anordnung des Einzelnen aber dem Zusammenhang des Ganzen folgend, das Grundgewebe der hier vereinigten Gedanken aufzudecken.

Der reiche Blüthenbaum menschlicher Kunst entspringt, so lehrt der Verf., als aus einer doppelten Wurzel, aus dem zwiefachen Verhältniss des Menschen zu der umgebenden Erscheinungswelt. Der ursprünglichste Kunsttrieb wurzelt in jener mächtigen Nöthigung, die Vielheit der Dinge als eine in Zeit und Raum nach dem Rhythmus stetigen Causalzusammenhanges bewegte Mannigfaltigkeit zu sehen. Wie den Menschen die Vertiefung in die Beschauung dieser umgebenden Herrlichkeit der bangen Spannung seiner persönlichen Zwecke entreisst, so vermag er, um die friedliche Wonne solcher Betrachtung festzuhalten, diese Schönheit der Erscheinung, eben weil sie als solche doch erst sein, des Beschauers Werk ist, zu dauerndem Genusse in ihrem Abbilde, dem Epos und der bildenden Kunst zu fesseln. Hier redet denn die leibhafte Herrlichkeit edel bewegter Gestalten, vor unserm Auge oder der zur Produktion angeregten Einbildungskraft sich regend, von der tiefen Schönheit des verbreiteten Lebens der Erscheinung. Den Griechen aber vermochte dieser Kunsttrieb, wie er im homerischen Epos sich ausspricht, die ganze Welt zu verklären: er schuf sich, über die wechselnden Erscheinungen des Erdenlebens hinaus, die olympischen Gottheiten, die, von dem Untergrunde leidender Bedürftigkeit losgelöst, in ewig strahlender Lebensfülle die in allem Wechsel und Untergang unveränderliche Schönheit der Erscheinungswelt verkörperten. — Wie aber neben dem hellen Sonnentage die dunkle Nacht, die schwärmerische, steht, die den Menschen aus den finster gewordenen Schattenthälern der kleinen Erde zum Aufflug in die geheimnissvoll schimmernden Höhen der umgebenden Unendlichkeit begeistert, so versinkt in Stunden der Abkehr vom erfreulichen Licht die Seele in das tiefe purpurne Dunkel, aus dem die in schwankendem Glanze be-

wegte Welt der Erscheinung nur wie ein täuschendes Lichtbild aufsteigt. Was sonst so herrlich dünkte, die in ewigen Fluthen sich drängende Fülle der Gestalten, zeigt sich nun als die gänzliche Nichtigkeit eines fortwährend auf- und abwallenden Wellenspiels. Mit tiefem Grausen scheint sich der Mensch ins Nichts, in einen bodenlosen Abgrund versunken: doch aber erregt ihn das höchste Gefühl einer ganz neuen magisch kräftigen Wonne. Die Sonne sinkt hinab: nun aber schwebt das weite Heer der Sterne herauf: so ist ihm die Fülle des Tageslebens wie ein Rauch verflackert, aber er fühlt das allgebärende Feuer in sich wallen, er selbst empfindet sich als das Eine, Ewige, das in allem Leben der Erde und in den Sonnenfernen der Unendlichkeit sich täglich neue Schönheitsreiche erbaut. — Weckt ihn nun das Leben aus diesem Zustande tiefster Versenkung, so kehrt er aus der Tiefe zurück wie die Eingeweiheten aus der Höhle des Trophonius: das frohe Lachen liess er dahinten, die armselige Welt der werdenden Erscheinungen scheint ihn wie mit blassen Gespenstermienen anzusehen; geängstigt und gequält sehnt er sich aus dem Reiche des Streites und der vergänglichen Unseligkeit zurück nach den Entzückungen, die ihn in den Schooss des alten Vaters der Dinge, des uranfänglichen Chaos aufnahmen, der ihm in der steten Selbstzerstörung der Vielheit wie in krampfhaften Zuckungen sich zu verzehren scheint. Dieser Drang, zu einem brennenden Heimweh geworden, kann, das ganze Leben beherrschend, zu einer philosophisch religiösen Mystik sich gestalten. Wer darf es wagen, den tiefen Ernst orientalischer und occidentaler Asketen zu tadeln, die aus solcher weltüberwindenden Inbrunst die schwere Kunst des Sterbens zu erringen lernten. Aber freilich, die herbe Begeisterung solcher Mystiker zerstört, in ihrer ganzen dämonischen Kraft ausbrechend, Welt und Leben, Kunst und Geschichte, und wenn sie die Menge in ihre Kreise zieht, so wird sie diese, die, zur nahrunggebenden Erde gebückt, solches, alle Einzelbestrebungen weit überfliegenden Ernstes gar nicht fähig ist, zu stupiden Heuchlern machen, oder sie zu einem fanatischen Taumel fortreissen, der sie in einen Abgrund des Grässlichen treibt.

Den Griechen waren nun diese tiefen Erregungen einer pantheistischen Begeisterung keineswegs fremd: nach der homerischen Zeit ergoss sie, vom Osten kommend, sich in gewaltigen Wellen über das hellenische Land, unter dem tosenden Jauchzen der Diener des Dionysus. Aber vor jenem Ueberschwang der Weltverneinung bewahrte sie dieselbe ihnen eingeborene Gottnatur, die sie vor der nicht geringeren Gefahr beschützte, ihre klare Schärfe der Auffassung äusserer Dinge zu einer blossen Maschine im Dienste gieriger Lebensdämonen zu erniedrigen. Es gelang ihnen, den brausenden Strudel, der sie in seine Tiefen zu ziehen drohte, durch das Zauberwort der Kunst zu bannen. Wie das geheimnissvolle Entzücken der plastisch-epischen Kunst darauf beruht, dass sie, die begehrenden Willenskräfte zu träumender Meeresstille einschläfernd, die anschauenden Fähigkeiten unserer Natur zur Einsaugung der höchsten Herrlichkeit der Erscheinung reizt, so vollbringt wiederum das menschliche Kunstvermögen das Wunder, auch diese tiefste Erregung aller Willensgewalten, die uns mit dem Einen Weltwillen verbinden, aus der grausenden Wonne mystischer Verzückung zu begeisternder, erlösender Erhebung zu gestalten, indem sie eben dieses so gewaltsam waltende Weltenfeuer zum Bilde formt, es objectiv macht, in der Musik. In der Musik bricht wie mit wogendem Flammenschwalle sich aus dem Herzen des Menschen der gewaltige Weltwille eine Bahn, jener Wille, der sich alle Welten organischen und unorganischen Lebens gestaltet hat, er findet in den rhythmisch bewegten Klängen der geheimnissvollsten Kunst seine höchste, künstlerisch abbildende Verklärung. In dieser Erkenntniss, die in der That der Aesthetik eine ganz neue Bahn vorzeichnet, schliesst sich unser Verfasser dem grossen Denker an, zu dessen Anschauungen er sich überall bekennt: Arthur Schopenhauer. Freilich waren auch unter den griechischen Denkern Einige von dieser Einsicht nicht fern, wie aus manchen Aeusserungen des Aristoteles im achten Buch der Politik hervorgeht, und namentlich aus jener tiefsinnigen Meinung einiger Pythagoreer, dass die menschliche Seele nichts sei als musikalische Harmonie, und daher z. B. durch harmonische Musik von Krank-

heiten geheilt werden könne. — Wird nun aber, je brausender sich dieser Weltenstrom der Musik ergiesst, nicht das Herz des Hörers desto heisser aufgeregt werden, in gewaltsam begeisterter Selbstvergessenheit sich hinabtragen zu lassen in die Tiefe der uralten Nacht, zu welcher der Strom jauchzend hinunterbraust? Das war wenigstens die Empfindung der Griechen gegenüber der enthusiastischen Flötenmusik der Asiaten; es ist dieselbe Empfindung des Entsetzens vor dem Uebermaass mehr als menschlicher Entzückung, die den Goetheschen Faust (im Prolog des zweiten Theils) von der majestätischen Weltensonne sich zum „farbigen Abglanz" des sonnenfunkelnden Wasserfalls zu wenden zwingt. Nicht also die Griechen: ihnen erwuchs gerade aus dieser tiefsten Erregung durch die Musik die Kraft, aus dem Zwiespalt ungeheurer Bedrängnisse sich emporzuringen an das rettende Licht der Erscheinung, und wenn ihnen in der Musik das innerste Wesen der Welt in furchtbarer Allgemeinheit ertönte, so durchdrang sie nun gewissermaassen der in der Musik lebende Weltwille mit seiner schaffenden Kraft; so gelang es ihnen, aus der Musik das verjüngte Gleichnissbild des tragischen Mythus hervorbrechen zu lassen. Indem also die Dionysische Kraft der Musik mit einer in gewissem Sinne kosmogonisch zu nennenden Gewalt sich den Mythus erzeugt, kehrt sie nach gewaltigem Ringen an das freundliche Licht der Menschenwelt zurück: hier reicht Dionysus seinem göttlichen Bruder, dem Apoll, dem olympischen Gotte der Erscheinung, die Hand: die Schrecken des Abgrundes sind gebannt, aber im Zwiegesang des Dionys und Apoll ertönt nicht mehr das prangende Festlied von der Schönheit der Erscheinung: sie singen von den tiefsten Kräften der Welt, die nicht in tändelnder Heiterkeit, sondern in feierlichem Ernst sich das Reich der wechselnden Erscheinungen gestalten und im flüchtigen Wechsel von Leid und Lust, ja in Tod und Untergang selbst des Edelsten und Erhabensten sich eine schmerzliche Befriedigung erringen, von deren geheimnissvollem Wesen uns eben das räthselhafte Gleichnissbild der mythischen Tragödie eine bedeutende Ahnung geben will. Niemals noch haben Begriffe und Worte ausgereicht, diese in der That mehr als menschliche Lust an Schmerz

und Untergang im Anschauen der tragischen Bilder dem Verstande völlig zu demonstriren; gleichwohl empfindet sie vor jeder echten Tragödie jedes menschlich verstehende Gemüth. Auf moralischem Wege — den doch in der That sogar auch Schopenhauer hier eingeschlagen hatte — werden wir dem Ziele dieser schwierigsten Einsicht nie nahe kommen: so weit man mit der Fackel aesthetischen Verständnisses diese Abgründe erleuchten kann, so weit ist es sicher unserem Verfasser, und ihm zuerst, gelungen. Was hier nur in dunkler Kürze angedeutet werden konnte, das hat er, dem klaren (und stumpfer Kurzsichtigkeit gleichwohl verborgenen) Entwickelungsgange der griechischen Kunst folgend, mit der energischesten Deutlichkeit als das Grundgesetz der Entwickelung menschlichen Kunstvermögens nachgewiesen.

Wenn aber die von jedem aesthetischen Hörer tief empfundene Dionysische Weisheit der mythischen Tragödie mit Worten, d. h. mit Begriffen, auch nur anzudeuten so schwierig, zu ergründen ganz unmöglich ist, so liegt der Grund eben darin, dass hier von den tiefsten Geheimnissen der Welt in einer Sprache geredet wird, die weit höher ist, als alle Vernunft und als deren Ausdruck, die Wortsprache. Wenn diese dahin strebt, die ganze Welt der Dinge in abgezogenen Begriffen zu umspannen, so beruht der Mythus, indem er in seine dichterischen Gestalten die Allgegenwart der Natur zu bannen versteht, auf jenem so viel reicheren und inhaltvolleren Verständniss der weltbildenden Kräfte, das, in der gottgeliebten Urzeit der Völker wurzelnd, diesen geradezu die abstrakte Auffassung der Dinge ersetzte. Der Mythus liegt v o r der Abstraktion; er füllte in jener reichen Entfaltung, wie er uns bei den Griechen entgegentritt, die ganze Weite der Welt aus; n e b e n ihm ist für jene unpersönlichen Hülsen der Dinge, die abstrakten Begriffe, gar kein Raum. Es bedarf für uns Spätlinge ernstlicher Versenkung, um auch nur historisch zu verstehen, wie eine solche Mythenwelt, deren Herrlichkeit wir doch ahnend empfinden, wie namentlich die höchste Beseelung der tiefsinnigsten Mythen in der mythischen Tragödie, den Alten wie eine, das ganze Leben mit ihrem Glanze erfüllende Offenbarung über die letzten und erstesten

Dinge das Dasein weit heller erleuchten konnte. als uns alle Weisheit unsrer klugen Gedanken. Auch den Griechen kam der Tag, wo ihnen das mythische Verständniss der Welt entschwand, wo sie ihre eigne Jugend nicht mehr verstanden, er kam freilich, als ihr Mannesalter von ihnen Abschied nahm. Man weiss, wie aus den immer noch in mythischer Deutung gebundenen Versuchen der ionischen Philosophen das abstrakte Denken der Griechen in wechselnden Phasen sich allmälig zu siegreicher Klarheit durchrang, wie es in Sokrates sich selbst und seine Absichten deutlich erfasste. und wie es sich nun mit einer fast übermüthigen Begeisterung des ganzen Lebens bemächtigte. Nie aber ist mit ähnlicher Festigkeit und lichtbringender Einsicht, wie bei unserm Verfasser, dargestellt worden. wie die von ihm mit Recht so genannte sokratische Tendenz der abstrakten Erkenntniss es war, welche die alte mythische Weltbetrachtung zerstörte, und mit ihr die, als aus einem gemeinsamen Mutterboden aus ihr erwachsene Kunst, Leben und Sitte der Griechen. Man soll nicht klagen, wo die Geschichte ihrer grausamen Folgerichtigkeit genug thut: aber es liegt freilich in dieser Folgerichtigkeit, dass vor der abstrakten Weltbetrachtung die Kunst, so weit sie als ihre höchste Aufgabe eine deutende Verbildlichung dieser räthselhaften Welt betrachtet, erblassen und zergehen muss. Wie kann auch eine souveraine Logik, die in ihrer frohen Zuversicht ihr höchstes Ziel, das der Erklärung und begrifflichen Enthüllung aller Weltenräthsel, als sehr wohl erreichbar betrachten muss, wie kann sie für die Kunst einen andern Platz übrig haben, als den einer anmuthigen Gauklerin für die Stunden satter Ermüdung von abstrakter Gedankenarbeit? Was soll das tiefsinnigste Gleichnissbild, wenn das strahlende Licht der Vernunft alles Dunkle in seiner wirklichen Gestalt hervortreten lässt? — Den Griechen nun fristete der lebendige Trieb nach erkennendem Umfassen der Welt noch auf lange Jahrhunderte ihr hinschwindendes Leben; sie fühlten es wohl. und Plutarch hat es gelegentlich in schönen Worten ausgesprochen, dass das Leben nur erträglich sei um der Erkenntniss willen, der Tod eben darum so schrecklich, weil er Unwissenheit bringt, Vergessen und Finsterniss. Es kam die

Finsterniss: und endlich ein neuer Tag, wo wiederum die Griechen, wie schon einst, die fremden Barbaren zum Licht der Menschlichkeit zu bilden begannen. Wir hatten viel zu lernen, und mit Begeisterung ergab man sich den hellen Lehren der griechischen Meister. Seitdem erst entwickelte die Wissenschaft, wie ein Riese aus dem Schlaf erwacht, ihre gewaltigen Glieder; und wer auch nur an einem kleinen Theil ihres Riesenbaues als Geselle zugreifen durfte, kann wohl nur bewundernd die Summe der Kraft, moralischer und geistiger, überdenken, mit der seit Jahrhunderten viele Geschlechter der Menschen hier im Bauen und Abtragen und wieder Bauen ihr Bestes dahin gegeben haben. Ist es ein Wunder, dass im Bewusstsein solcher, mit gewaltiger Energie errungener Erfolge die höchste Göttin aller Wissenschaft, die Logik, allmählich alles Reich auf Erden und im Kopfe des Menschen für ihren Besitz erklärt hat? Sie herrscht als oberste Gebieterin nicht nur in der Wissenschaft, sie schreibt dem Leben, der Ethik die höchsten Gesetze, sie kann dem Ehrgeiz nicht entsagen, dem tiefen, unabweisbaren Bedürfnisse des Menschen nach metaphysischer Erkenntniss aus ihren Mitteln genügen zu wollen, ja eben diese Erklärung der Welt muss am höchsten Ziel der Preis ihrer Mühen sein sollen. Die künstlerische Anschauung kann ihr dabei nicht helfen, ihre Thätigkeit ist auf eine ergötzliche Tändelei, ein zierliches Schattenspiel beschränkt. Aber das Senkblei der Logik ist kurz: wird sie die unergründlichen Tiefen jener Welt der allerrealsten Dinge leugnen, für welche die Gesetze der Causalität, das Handwerkzeug der Logik, nicht gelten? In der That sehen wir schon die Früchte einer rein logischen Ethik reifen, die uns den Vandalismus socialistischer Barbaren bringen; wir sehen, wie der zuversichtliche Optimismus, der im Wesen der absoluten Logik liegt, die Welt zu jener fieberhaften Jagd nach dem „Glück“ aufgeregt hat, die von der gewaltigen Energie dieser Zeiten den übergrossen Theil für ihre dämonischen Zwecke verzehrt. Und wie kann wohl an die Wahrheit der so siegesgewiss gegebenen Verheissung einer endgültigen Lösung aller Welträthsel glauben, wer von dem ehrlichsten aller Forscher, von Kant, gelernt hat, dass eben das dichte Gewebe

der Causalzusammenhänge in der Erscheinung das wahre Wesen der Dinge der an logische Schlussketten gebundenen wissenschaftlichen Untersuchung auf immer verschleiert.

So soll denn aus dem dürren Sande der Baum der Erkenntniss erwachsen, der uns Schatten und Erquickung gebe in der Gluth des Lebenstages! — Und doch, welcher Einzelne wäre so vermessen, das gewaltige Schwungrad dieser unaufhaltsam dahin wirbelnden Bewegung zurückwenden, wer so thöricht, die Krankheit der Zeit mit den Palliativmitteln der Glaubensformeln vergangener Jahrhunderte heilen zu wollen? Wahrlich, die täglich zusammenschmelzende Gemeinde Solcher, die auf dieses Treiben und seinen trügerischen Glanz mit Besorgniss sehen, mag sich vorkommen, wie jene Griechen am fernen Pontus, von denen der Rhetor Dio Chrysostomus erzählt, dass sie, unter feindlichen Scythenstämmen vereinzelt wohnend und selbst in Tracht und Sitte halb barbarisirt, sich aufrichteten an den uralten Bildern längst verschwundener dichterischer Herrlichkeit in den ewigen Versen des Homer, im Uebrigen in schmerzlicher Entsagung die Schuld ihrer späten Geburt trugen.

Hier aber ruft der Verfasser alle, die also in der Diaspora leben, der alten Zeiten trauernd eingedenk, zu erneuter Hoffnung auf. Zwar die alte Mythenwelt ist todt, aber in edler Kunst lebt noch heute die Fähigkeit, in mythischer Wiederspiegelung die geheimen Züge der grossen Weltgöttin vor das entzückte Auge zu stellen. Zwar die würden irren, die (etwa wie seiner Zeit Fr. Schlegel) in falscher Deutung der Mythen befangen, eine galvanische Wiederbelebung des erstorbenen Glaubens an tiefsinnig allegorische Sagen in dem Sinne für möglich halten, wie man an historische Begebenheiten glaubt.

In diesem Sinne glaubten aber auch die Griechen niemals an ihre Mythen. Viel höher stehend, den allersichersten Wahrheiten viel näher als phantastische Dichterträume, forderten sie dennoch einen ganz anders gearteten Glauben als die Ueberlieferungen der Geschichte. Wie wäre es sonst auch verständlich, dass von eben jenen Mythen, die doch den besten Schatz des griechischen Glaubens ausmachten, ihnen ganz klar

bewusst war, dass Homer und Hesiod sie gebildet, erfunden hatten? Wie konnte es sonst ihren Glauben nicht stören, wenn sie dieselben Mythen von gottbegabten Dichtern nach ihren verschiedenen Absichten so mannigfach gestalten sahen, ja von einem und demselben Dichter zu verschiedenen Zeiten verschieden? Es muss in dem Bewusstsein der edelsten Griechen sich eine Erinnerung an die gleichnissartige (aber darum noch lange nicht durch eine allegorische Deutung in begriffliche Erkenntniss aufzulösende) Natur der Mythen, vereinigt haben mit der beglückenden Ueberzeugung von der Fähigkeit genialer Naturen, in solchen bildlichen Offenbarungen das verborgene Wesen der Welt zu verstehen und den Hörern zu deuten, tiefer und voller, als alle begriffliche Ueberlegung vermöchte. In solchen Offenbarungen aber redet auch zu uns noch die Kunst, nicht zwar jene tändelnde Kunst, die ein Bild des Erscheinungsbildes zu geben sich genügen lässt, sondern die gewaltige, unserer bisherigen Aesthetik so unverständlich ernst gegenübertretende Kunst der deutschen Musik. In ihrem „mächtigen Sonnenlaufe von Bach zu Beethoven, von Beethoven zu Wagner“ folgt der Verf. freudigen Blickes dieser deutschen Kunst. An Richard Wagner's dramatischen Kunstwerken empfindet er die wunderbare Gewalt jenes harmonischen Zwiegesanges dionysisch-apollinischer höchster Kunst, in ihm sieht er den Beginn einer neuen, aus den Tiefen künstlerischen Weltverständnisses aufsteigenden deutschen Cultur, zu ihm und seinen Werken zu stehen will er alle diejenigen aufrufen, die für die grösste Culturbestrebung der Zeit ein Verständniss haben. Wir können ihm nur aus wärmstem Herzen Erfolg wünschen. Man sieht wohl, dass dieses hervorragende Buch zunächst denjenigen am zugänglichsten sein wird, die sich mit Schopenhauers und Wagners so wunderbar harmonischen Gedanken durchdrungen haben. Wenn eine Philosophie, nicht minder als an der Tiefe und Klarheit ihrer Welterkenntniss, sich an der Möglichkeit erproben kann, die sie für eine wahrhaft ästhetische Ergründung der tiefsten Kunstprobleme — als welche mit den letzten Räthseln der Welt eine nähere Verwandtschaft haben als man gemeinhin glaubt — bietet, so hat in diesem Buche die Schopenhauersche

Philosophie sich glänzend bewährt. Die Anhänger des grossen Denkers werden, wenn sie das Buch mit Ernst studiren, leicht verstehen, in welchem Sinne ich diesem Buche sogar für die Erklärung und Rechtfertigung der Erscheinung eine analoge Bedeutung zusprechen möchte, wie Schopenhauers eigenem Hauptwerke für die Ergründung des unter allen Erscheinungen sich regenden Wesens der Dinge. Alle wahrhaft ernst Gesinnten aber möchte ich auffordern, in dieses Buch sich versenkend, einmal sich den tiefen Genuss einer völligen Sammlung ihrer in der rastlosen Jagd des heutigen Lebens so leicht in alle Winde zerflatternden Gedanken zu bereiten. Es mag sie entlassen, wie etwa eine Halle voll der erhabensten Werke alter Bildnerkunst, in ernstem Sinnen über die eigentliche Bedeutung dieses an tausend Dämonen des Glücks und der Laune dahin gegebenen Lebens.

So wird das Werk, das dürfen wir hoffen, im deutschen Volke wirken, und im Wirken wachsen zugleich mit jener grossen Wirksamkeit edelster Kunstbegeisterung, die sich eben in diesen Tagen in Bayreuth den festen Grund legt zu einem Ehrentempel deutscher Nation.

XXXVII.

Ein Fragment Pindars*).

199 Im Codex Palatinus 73 der vaticanischen Bibliothek findet sich (auf Fol. 170 b) zu Lucians Dial. mort. III zuerst ein Scholion, welches mit Schol. G bei Reitz I p. 338, 11 übereinstimmt. Dann heisst es aber im Palatinus weiter:

του̃ (fol. 171 a) τον γὰρ τὸν Τροφώνιον καὶ τὸν ἄλλον μέμνηται Πίνδαρος ἐν τῇ ᾠδῇ[1] τῶν Ἰσθμιονικῶν[2] τῇ[3] εἰς Κασμύλον[4] Ῥόδιον πύκτην ἱστορεῖ δὲ οὗτος· ὁ δ' ἐθέλων[5] τὲ καὶ δυνάμενος ἁβρὰ πάσχειν τὰν Ἀγαμήδεϊ Τροφωνίῳ[6] θ' ἑκαταβόλου συμβουλίαν λαβών· ὁ δὲ τὴν περὶ ταῦτα φράσιν συντάξας λέγει οὕτως: hier bricht das Scholion ab.

1) τῆ ὠδή cod. 2) *ICOMIONÍK* cd. 3) τ\ d. i. τὴν cd. 4) κάσμηλον (die Eigennamen natürlich alle mit kleinem Anfangsbuchstaben) 5) δὲ θέλων cd. 6) τροφωνίω cod.

Die Worte des Pindar reichen wohl nur von: ὁ δ' ἐθέλων bis: λαβών: wenn ich das weiterhin Folgende richtig verstehe, so sollte nun eine περίφρασις der Pindarischen Worte erfolgen, welche aber der Schreiber des Scholions wegliess (τὴν περὶ ταῦτα φράσιν, mit einer allerdings seltsamen Tmesis statt: τὴν τούτων περίφρασιν? Oder steht φράσις geradezu statt περίφρασις, sowie bei Synesius Dio p. 324, 7 Dind. vorkommt: ἡ τῶν Τεμπῶν φράσις statt ἔκφρασις?). — Die Ode feierte einen
200 Sieg des Kasmylos von Rhodos im Faustkampf an den isthmischen Wettspielen: es ist dies, aller Wahrscheinlichkeit nach,

*) <Philologus XXXV, 1876, p. 199 ff.>

derselbe Kasmylos von Rhodos, Sohn des Euagoras, auf dessen zu Ehren eines an den Pythien errungenen Sieges im Faustkampf gesetztes Standbild Simonides ein Epigramm gemacht hat, fr. 154 Bgk. Dass unter den verlorenen isthmischen Siegesliedern des Pindar gerade ein solches zur Feier eines Sieges im Faustkampf auftaucht, bestätigt die Richtigkeit der Böckh'schen Berechnung, nach welcher, dem (wohl von Aristophanes von Byzanz durchgeführten) Anordnungsprincip der pindarischen Epinikien gemäss, die verlorenen isthmischen Oden solche gewesen sein müssen *quae aut pancratiastas aut luctatores aut cursores celebrabant* (Pind. Fragm. p. 557), denn diesen sind die *pugiles* jedenfalls anzuschliessen, da ja nicht der geringste Zweifel darüber bestehen kann, dass schon zu Pindars Zeit der Faustkampf zu dem Kreise der isthmischen Wettkämpfe gehörte (vgl. das Siegerverzeichniss bei Krause, Die Pythien, Nemeen und Isthmien p. 209 ff.) — Ueber den Sinn der Pindarischen Worte erwarte ich von Kundigeren Belehrung. Die Worte τὰν Ἀγαμήδεϊ Τροφωνίῳ θ' ἑκαταβόλου συμβουλίαν λαβών, weiss ich nicht anders zu construiren, als indem ich annehme, dass συμβουλία, gleich andern verbalen Substantiven, mit dem Dativ verbunden sei nach Analogie des Verbums, von welchem es abgeleitet ist (vgl. Krüger, Sprachl. 48, 12, 4): also, wie etwa Hesiod sagt (Theog. 93): Μουσάων ἱερὴ δόσις ἀνθρώποισιν „der Musen heilige Gabe an die Menschen", so Pindar: τὰν ἑκαταβόλου συμβουλίαν Ἀγαμήδεϊ Τροφωνίῳ τε, „den Rath des Apollon an Agamedes und Trophonios, welchen Apollon dem Agamedes und Trophonios gab". — Diesen Rathschlag des Apoll (welcher, völlig wie hier, ἑκαταβόλος schlechthin genannt wird bei Pindar P. VIII 61) an die berühmten kunstfertigen Brüder nahm also derjenige von dem Pindar hier redet auch seinerseits und für sich an: denn so wird ja wohl das: τὰν συμβουλίαν λαβών zu verstehen sein; vgl. Philemon fr. inc. LXXXV (IV p. 59): ἀνὴρ γυναικὸς λαμβάνων συμβουλίαν. Aber welchen Rathschlag des Gottes meint der Dichter? Ich wüsste mich keines solchen aus den Sagen von Trophonios und Agamedes zu erinnern, ausser desjenigen, dessen Plutarch gedenkt, consol. ad Apoll. 14: περὶ Ἀγαμήδους καὶ Τροφωνίου φησὶ

Πίνδαρος, τὸν νεὼν τὸν ἐν Δελφοῖς οἰκοδομήσαντας αἰτεῖν παρὰ τοῦ Ἀπόλλωνος μισθόν· τὸν δ' αὐτοῖς ἐπαγγείλασθαι εἰς ἑβδόμην ἡμέραν ἀποδώσειν, ἐν τοσούτῳ δ' εὐωχεῖσθαι παρακελεύσασθαι, τοὺς δέ, ποιήσαντας τὸ προσταχθέν, τῇ ἑβδόμῃ νυκτὶ κατακοιμηθέντας τελευτῆσαι. (Vgl. Cicero Tusc. I 47, 114, gleich dem Plutarch aus Krantor περὶ πένθους schöpfend.) Erzählte etwa Pindar, seine eigne Andeutung genauer ausführend, eben in diesem Siegesliede jene schöne Sage? (Böckh Fragm. p. 568 setzt die Erzählung in den Paean auf den pythischen Apoll, Bergk Lyr. p. 295, mit Wyttenbach, lieber in die θρῆνοι.)
201 Der Sinn der hier erhaltenen Worte könnte dann sein: der aber, da er den Willen und die Macht hatte, des Lebens stattlich zu geniessen (ἁβρὰ πάσχειν nicht im unedlen Sinne, den ἁβρός bei Pindar überhaupt nicht hat), den, einst von Apoll dem Trophonius und Agamedes gegebenen Rathschlag sich aneignend — machte eben von seinen Mitteln zum ἁβρὰ πάσχειν Gebrauch, indem er jene παρακέλευσις des Gottes an die beiden Brüder wie ein *carpe diem* verstand, welches, auf seine Verhältnisse angewendet, der Güter des Lebens zu geniessen mahnte, so lange es Tag sei.

XXXVIII.

Unedirte Lucianscholien, die attischen Thesmophorien und Haloen betreffend*).

Unter den sehr zahlreichen Lucianhandschriften der vati- 548
canischen Bibliothek steht, neben dem trefflichen mit dem Marcianus 434 nahe verwandten Vaticanus 90 (saec. XII), der *Palatinus* 73 in erster Reihe: eine schöne Pergamenthandschrift des 13. Jahrhunderts, die zwar nur einen Theil der Lucianischen Schriften enthält, darunter aber die so interessanten, sonst gerade in den besseren italienischen Handschriften fehlenden *Hetärendialoge*[1]. Und zwar sind gerade diese Dialoge durch einen besonderen Reichthum nicht unbedeutender Scholien ausgezeichnet. Gleich beim Beginn derselben (fol. 205 a) liest man folgende Notiz, die sich auch im Urbinas 118 (bombyc. saec. XIV) fol. 209 b, und Vaticanus 89 (chartac. s. XIV) fol. 189 a findet: ἰστέον ὡς αὗται πᾶσαι

*) <Rhein. Mus. XXV, 1870, p. 548 ff.>

[1] Im Vatic. XC sind diese Dialoge wohl nur mit dem letzten Stück der ganzen Hs. verloren gegangen; im Marcian. 434 finden sie sich allerdings, aber in der zweiten, mit fol. 369 (de hist. cscr.) beginnenden Hälfte. Während nun die erste Hälfte jenes Codex im 12. Jahrhundert geschrieben ist (nicht im 13., wie Morelli, cdd. mss. bibl. Marc. I 304 angiebt), stammt die zweite Hälfte keineswegs aus einer nur wenig späteren Zeit, wie *Sommerbrodt*, Luciani codicum Marc. lectt. p. VII meint, sondern ganz entschieden aus dem *15. Jahrhundert*, wie das ausser dem Charakter der Schrift auch die Beschaffenheit des Pergaments ganz deutlich beweist. Vermuthlich wurden die fehlenden Schriften im Auftrag des Cardinals Bessarion, den das Vorsatzblatt als einstigen Besitzer nennt, ergänzt: etwa in Rom, wie eine andere Bessarionische Lucianhs. der Marciana 435 (s. Morelli I 305). Jedenfalls ist diese zweite Hälfte gänzlich werthlos.

αἱ ἑταῖραι κεκωμῴδηνται, καὶ πᾶσι μὲν τοῖς κωμῳδιοποιοῖς μάλιστα δὲ Μενάνδρῳ, ἀφ' οὗ πᾶσα αὕτη ἡ ὕλη Λουκιανῷ τῷ (τῶν Vrbin.)
549 προκειμένῳ (προκειμένων Vrb.) εὐπόρηται: womit denn eine nahe liegende und auch längst ausgesprochene Vermuthung (s. Meineke com. IV 96) erwünschte Bestätigung erhält, die man freilich wohl nicht ganz wörtlich wird verstehen dürfen. Wichtiger sind zwei andere Scholien desselben Codex, die uns über einige Theile der so mangelhaft bekannten athenischen Thesmophorien und Haloen neue Belehrung bieten.

Auf fol. 205 b findet sich nämlich zu dial. meretr. 2, 1 folgendes Scholion, wie alle Scholien dieses Codex von derselben Hand geschrieben, die auch den Text schrieb:

θεσμοφορία (sic) ἑορτὴ Ἑλλήνων μυστήρια περιέχουσα, τὰ δὲ αὐτὰ καὶ σκιρροφορία καλεῖται. ἤγετο δὲ κατὰ τὸν μυθωδέστερον λόγον, ὅτι, ὅτε (ὅτε fehlt im cd.) ἀνθολογοῦσα ἡρπάζετο ἡ κόρη ὑπὸ τοῦ Πλούτωνος, τότε κατ' ἐκεῖνον τὸν τόπον Εὐβουλεύς τις (εὐβουλεύτις cod.) συβώτης ἔνεμεν ὗς καὶ συγκατεπόθησαν τῷ χάσματι τῆς κόρης (zu schreiben ist wohl τῇ Κόρῃ). εἰς οὖν τιμὴν τοῦ Εὐβουλέως ῥιπτεῖσθαι (ῥιπεῖσθαι cod.) τοὺς χοίρους εἰς τὰ χάσματα τῆς Δήμητρος καὶ τῆς Κόρης. τὰ δὲ <add. μὴ?> σαπέντα τῶν ἐμβληθέντων εἰς τὰ μέγαρα καταναφέρουσιν (sic) ἀντλήτριαι καλούμεναι γυναῖκες, καθαρεύσασαι τριῶν ἡμερῶν· αἳ (καὶ cod.) καταβαίνουσιν εἰς τὰ ἄδυτα καὶ ἀνενέγκασαι ἐπιτιθέασιν ἐπὶ τῶν βωμῶν· ὧν νομίζουσι τὸν λαμβάνοντα καὶ τῷ σπόρῳ συγκαταβάλλοντα εὐφορίαν ἕξειν (ἕξει cod.). λέγουσι δὲ καὶ δράκοντας κάτω εἶναι περὶ τὰ χάσματα, οὓς τὰ πολλὰ τῶν βληθέντων κατεσθίειν· διὸ καὶ κρότον γίνεσθαι ὅταν ἀντλῶσιν αἱ γυναῖκες, καὶ ὅταν ἀποτιθῶνται πάλιν τὰ πλάσματα ἐκεῖνα ἵνα ἀναχωρήσωσιν οἱ δράκοντες, οὓς νομίζουσι (νομίζωσι cod.) φρουροὺς τῶν ἀδύτων. τὰ δὲ αὐτὰ καὶ ἀρρητοφόρια (sic) καλεῖται, καὶ ἄγεται τὸν αὐτὸν λόγον ἔχοντα περὶ τῆς τῶν καρπῶν γενέσεως καὶ τῆς τῶν ἀνθρώπων σπορᾶς. ἀναφέρονται δὲ κἀνταῦθα ἄρρητα ἱερὰ ἐκ στέατος τοῦ σίτου κατεσκευασμένα, μιμήματα δρακόντων καὶ ἀνδρῶν σχημάτων. λαμβάνουσι δὲ κώνου θαλλοὺς διὰ τὸ πολύγονον τοῦ φυτοῦ. ἐμβάλλονται δὲ καὶ εἰς τὰ μέγαρα οὕτως καλούμενα ἄδυτα ἐκεῖνά τε καὶ χοῖροι (χοίρους cod.) ὡς ἤδη ἔφαμεν, καὶ αὐτοὶ διὰ τὸ πολύτοκον, εἰς σύνθημα (CΥΝΘ$^{\mu}$s cod.) τῆς γενέσεως τῶν καρπῶν

καὶ τῶν ἀνθρώπων, ὡς χαριστήρια τῇ Δήμητρι, ἐπειδὴ τὸν δημήτριον καρπὸν παρέχουσα ἐποίησεν ἥμερον τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος. ὁ μὲν οὖν ἄνω τῆς ἑορτῆς λόγος ὁ μυθικός· ὁ δὲ προκείμενος φυσικός· θεσμοφορία (sic) καλεῖται καθότι θεσμοφόρος ἡ Δημήτηρ κατονομάζεται, τιθεῖσα νόμον ἤτοι θεσμὸν καθ' οὓς (sic) τὴν τροφὴν πορίζεσθαί τε καὶ κατεργάζεσθαι ἀνθρώπους δέον[1].

Zunächst ist nun klar, dass dies keine Schilderung des 550
ganzen vielgliedrigen Thesmophorienfestes ist, sondern nur eine, noch dazu lückenhafte Beschreibung eines einzelnen Actes desselben: es bleibt nur zu untersuchen, an welchem der fünf Tage, über die das Fest sich erstreckte, wir uns die hier geschilderten seltsamen Gebräuche vorgehend zu denken haben. Die beiden Tage des Hinabziehens nach Halimus und des Rückzuges nach Athen, die Stenia und die Anodos sind offenbar von vornherein auszuschliessen; nicht minder der zwischen Anodos und Kalligeneia liegende, düsterer Trauer geweihte Tag der νηστεία; schon darum, weil an diesem Tage nicht geopfert wurde (Schol. Arist. Thesmoph. 376). Man könnte also nur zwischen Kalligeneia und der Mysteriennacht zu Halimus schwanken: an die Halimusischen Mysterien zu denken

[1] Ueber Einzelnes nur wenige Worte. Das θεσμοφορία am Anfang ändere man nicht vorschnell in θεσμοφόρια; τὰ αὐτὰ bezieht sich auf μυστήρια. — Das καταναφέρουσιν Z. 9 ist schwerlich einfach zu ἀναφέρουσιν zu verkürzen: ich möchte vorschlagen: — εἰς τὰ μέγαρα καλούμενα ἀναφέρουσιν, 'in die sogenannten μέγαρα —', als welche seltsame Benennung doch nicht so kurzweg als bekannt eingeführt werden konnte. <Schreibe vielmehr μεταναφέρουσιν und vgl. über μέγαρα Paus. I 39. 4. 40. 4; Psyche I^2 p. 117, 1.> — Z. 14 könnte man vielleicht τῶν ἐμβληθέντων schreiben. — Z. 25 εἰς σύνθημα τῆς γεν. etc. heisst: zum bedeutsamen Symbol der γένεσις, in welcher Bedeutung σύνθημα oft gebraucht wird: τὸ σύνθημα Ἐλευσινίων μυστηρίων Clem. Alex. protr. p. 19, 4 Klotz; σύνθημα τῆς τῶν ἀνθρώπων σπορᾶς heisst der Phallus in dem weiter unten zu publicirenden Scholion über die Haloen <p. 365 Z. 6>; vgl. ferner zwei Stellen aus Proclus und Jamblichus bei Lobeck, Aglaoph. I 730. Es scheint, dass dieser Ausdruck gerade für die bedeutungsreichen Caerimonien der Mysterien die übliche Bezeichnung war. — Z. 28. Mit dem λόγος μυθικὸς kann nur die oben <Z. 2> als μυθωδέστερος λόγος bezeichnete Erzählung von dem Raub der Kore, den Schweinen des Eubuleus u. s. w. gemeint sein, nicht auch die Z. 18 f. und 24 vorgetragenen Erklärungen, welche ja, als 'in fabularum interpretatione naturali' sich bewegend, ebenso wie die nun noch folgende Deutung durchaus als λόγοι φυσικοί und nicht als λόγοι μυθικοί oder μυστικοί zu bezeichnen sind, nach der richtigen Unterscheidung Lobecks, Agl. I 149. 50.

veranlasst uns die Nachlässigkeit des Scholiasten selbst. Seine Absicht war ohne Zweifel, das ganze Thesmophorienfest in seinen merkwürdigsten Gebräuchen zu schildern; wie kam er nun dazu, statt dessen nur aus den Caerimonien Eines Tages eine so desultorische Auswahl zu treffen? Offenbar suchte er in irgend einem geläufigen Handbuche Belehrung, aber seine Begierde, sich und Andere zu unterrichten, beschränkte sich denn doch auf das flüchtige Aufgreifen einiger zufälliger No-
551 tizen. Ist es nun nicht viel wahrscheinlicher, dass diese so eilig zusammengerafften Notizen nicht am Ende, sondern am Anfang der betreffenden Darstellung jenes Handbuches standen und, wenn wir uns dessen Verfasser ordentlich der Reihe nach erzählend denken, einen der ersten, oder vielmehr (mit Abrechnung der Stenien, die ja gar Manche gar nicht mit zum eigentlichen Feste zählten[1] den ersten Act des Festes betrafen? Die Analogie spricht wenigstens durchaus für diese Annahme: wie wir denn von den meisten uns verlorenen Autoren weitaus mehr gelegentlich citirte Bruchstücke der ersten Bücher ihrer Werke besitzen als der späteren.

Ich für mein Theil glaube nun freilich, dass unserem Scholiasten noch ein ganz anderes, eigenthümliches Malheur begegnet ist. Ich meine, statt Θεσμοφόρια, was er suchte, schlug er in seinen γλῶσσαι vielmehr Θεσμοφορία auf, und übertrug die aus diesem Artikel excerpirten Notizen arglos auf die θεσμοφόρια, die er zu schildern der Absicht und der Ueberzeugung war. Des Unterschiedes, den der Accent begründe, war er sich wohl nicht bewusst, sonst hätte er sich schwerlich selbst verrathen, indem er gleich im Eingang das θεσμοφορία stehen liess. Zum Unterschied nämlich von dem alle fünf Tage umfassenden Gesammtnamen τὰ θεσμοφόρια hiess der erste, in Halimus begangene Festtag ἡ θεσμοφορία, wie dies aus Photius 87, 21 Pors. meines Wissens zuerst und allein Fritzsche zu Arist. Thesmoph. p. 478 mit Recht geschlossen hat[2].

[1] S. Schömann, Gr. Alterth. II 461, Anm. 3.

[2] Die Worte sind: Θεσμοφορίων ἡμέραι δ'. δεκάτῃ θεσμοφορία (so der Codex), ἑνδεκάτῃ κάθοδος, δωδεκάτῃ νηστεία, τρισκαιδεκάτῃ Καλλιγένεια, (vol. I p. 278 ed. Naber, der durch Aufnahme von ιδ' statt δ' und θεσμοφόρια statt θεσμοφορία die Glosse nicht eben verbessert hat).

Für diese Fixirung der hier berichteten Gebräuche auf
den Tag in Halimus auch innere Gründe beizubringen, ist
nun freilich nicht wohl möglich, weil uns nähere Nachrichten
über diesen Theil des Festes fehlen. Nur das Eine wissen
wir aus Clemens Alex. protrept. II 34 p. 29 Pott. und dem
diesen paraphrasirenden Arnobius V 28, dass bei den 'Ali-
montia mysteria' der Phallus eine Rolle spielte: und etwas
Aehnliches steht ja auch in unserem Scholion zu lesen, so-
fern schon der Name ἀρρητοφόρια auf eine derartige Caeri-
monie hinweist, und unter den unverständlichen μιμήματα
ἀνδρῶν σχημάτων schwerlich etwas anderes verborgen sein kann,
als eine, sei es durch Corruptel der Worte oder durch die
ungeschickte euphemistische Behutsamkeit des Scholiasten ver- 552
dunkelte Bezeichnung der männlichen Zeugungsglieder[1]. Solche
aus Teig geformte Phallen würden dann durchaus den an den
sicilischen Thesmophorien einhergetragenen μύλλοι aus Kuchen-
teig entsprechen, von denen Athenäus XIV 647 a erzählt (vgl.
Lobeck, Aglaoph. II 1067, Preller, Dem. u. Perseph.
p. 348, N. 48, Hermann, Gottesd. Alterth. 56, 25). Halten
wir also fest, dass uns hier Schilderungen eines Theils der
Halimusischen Mysterien vorliegen, so bleibt nur die Unvoll-
ständigkeit und Verworrenheit dieser Schilderungen zu be-
klagen. Zum Glück können wir aber die Darstellung dieser
Mysterien wenigstens einigermaassen abrunden, mit Hülfe einer

[1] Man könnte freilich durch irgend eine Aenderung diese Bedeutung etwas klarer hervortreten lassen (etwa αἰσχρῶν σχημάτων, ähnlich wie es in dem folgenden auf die Haloen bezüglichen Scholion heisst <p. 366 Z. 12> τὸ τῆς αἰσχύνης σχῆμα): doch scheint in später und vulgärer Graecität σχῆμα wirklich die Bedeutung von αἰδοῖον gehabt zu haben. So heisst es beim Scholiasten des Lucian, deor. concil. 5 (p. 261 Jac.): πεποιηκότες πήλινα σχήματα, von den ersten Verfertigern künstlicher Phallen, und den Sinn der hebräischen Worte des Jesaias 3, 17 'Und Jehova wird ihre Scham entblössen' (s. Gesenius, Comm. zu Jes. p. 208) giebt die LXX so wieder: καὶ κύριος ἀνακαλύψει τὸ σχῆμα αὐτῶν (so die besten Hdss., z. B. der Palimpsest von Grottaferrata, ed. Cozza [Rom. 1867] p. 10, der Sinaiticus II p. 43 Tisch.). Dass die Alten sich zur euphemistischen Bezeichnung dieser Theile möglichst unbestimmter Ausdrücke bedienten, ist ja bekannt: so illud, haec (mentula), id (Catull. 23, 21), res illae etc.: s. Scaliger zu Catull LXIII 5, Bücheler, Rhein. Mus. XVIII 385. Unserem Falle am ähnlichsten ist die Anwendung von 'πρᾶγμα' statt αἰδοῖον: worüber man vgl. Fritzsche zu Lucian. Eunuch. 13 (II 1 p. 249 f. der Gesammtausg.).

merkwürdigen Stelle des Clemens Alexandrinus, die so genau mit unserem Scholion gerade in den befremdlichsten Nachrichten übereinstimmt, dass man nicht anstehen wird, dieselbe aus gleicher Quelle wie unser Scholion herzuleiten und, durch Combination der beiderseitigen Angaben, die Mittheilungen eben dieser Quelle vollständiger zu reconstruiren. Clemens nämlich, protrept. II 17 p. 14 Pott. schreibt: Βούλει καὶ τὰ Φερεφάττης ἀνθολόγια διηγήσωμαί σοι καὶ τὸν κάλαθον καὶ τὴν ἁρπαγὴν τὴν ὑπὸ Ἀϊδωνέως καὶ τὸ σχίσμα τῆς γῆς καὶ τὰς ὗς τὰς Εὐβουλέως τὰς συγκαταποθείσας ταῖν θεαῖν (doch wohl nur τῇ θεᾷ?)· δι' ἣν αἰτίαν ἐν τοῖς θεσμοφορίοις μεγάροις
553 ζῶντας χοίρους ἐμβάλλουσιν[1]; ταύτην τὴν μυθολογίαν αἱ γυναῖκες ποικίλως κατὰ πόλιν ἑορτάζουσιν, θεσμοφόρια, σκιροφόρια, ἀρρητοφόρια, πολυτρόπως τὴν Φερεφάττης ἐκτραγῳδοῦσαι ἁρπαγήν.

Dies ist, ausser unserem Scholion, die einzige Stelle bei uns bekannten Autoren, an welcher der Versenkung von Schweinen zum Gedächtniss der Thiere des Eubuleus, der sonst ganz unbekannten Arrhetophorien, und thesmophorischer, zu Ehren der Kore veranstalteter Skirophorien Erwähnung geschieht. Die nahe, nur aus gleichmässiger Benutzung derselben Quelle zu erklärende Zusammengehörigkeit beider Stellen geht aber namentlich aus dieser letzten Angabe hervor: denn indem beide Autoren gleichmässig an Stelle der thesmophorischen Skira irrthümlich thesmophorische Skirophorien setzen (vgl. Mommsen, Ath. Heortol. p. 441), zeigen sie eine Uebereinstimmung in falschen Angaben, die offenbar viel kräftiger für gleiche Quellen Beider zeugt, als ein Zusammengehen in richtigen Nachrichten je thun könnte. <Vgl. unten p. 377 f.>. Ist dem aber so, so gewinnen wir zunächst für unseren Scholiasten die Zuversicht einer wohlunterrichteten Quelle: denn Clemens folgt in der ganzen Co-

[1] So habe ich ohne alles Bedenken geschrieben, nach Lobecks glänzender Emendation, Aglaoph. II 831, die man jetzt, da sie durch unser Scholion so entschiedene Bestätigung gefunden hat, wohl nicht mehr, gegen das überlieferte μεγαρίζοντες χοίρους ἐκβάλλουσι, verschmähen wird, wie dies z. B. Welcker, Gr. Götterl. II 500 und C. F. Hermann, Gottesd. Alterth. 56, 25 gethan haben. Von allem Uebrigen abgesehen, liesse sich ja nicht einmal das Masculinum in μεγαρίζοντες erklären bei diesem nur von Weibern begangenen Fest.

hortatio, und namentlich da, wo er von Orphischer Theologie und Religionsübung spricht, sehr kundigen Gewährsmännern[1].

Sehen wir nun ferner, dass die vom Scholiasten geschil- 554
derten, auf den ersten Tag des eigentlichen Thesmophorienfestes fallenden Vorgänge den Schluss der von Clemens aufgezählten bedeutsamen Darstellungen bilden, und bedenken wir, dass die von Clemens eingehaltene Reihenfolge, wie sie dem Verlaufe der heiligen Ereignisse entspricht, so auch sicher die Aufeinanderfolge der wirklichen Darstellungen genau wiedergiebt, so kann es wohl nicht zweifelhaft sein, dass auch die vor dem Versenken der Schweine liegenden Momente der geheimnissvollen Handlung dem ersten Tage des Festes, den Mysterien zu Halimus, angehören. Das Ganze aber stellt sich als eine dramatische Vergegenwärtigung des Raubes der Kore dar: denn darauf weisen doch die Worte des Clemens ganz unverkennbar hin, und an seiner Glaubwürdigkeit in diesem Punkte zu zweifeln (wozu Preller, Dem. u. Perseph. p. 351 geneigt zu sein scheint), haben wir um so weniger Grund, da ja dergleichen dramatische Versinnlichungen des Mythus den Demeterfesten stets und überall eigen waren. Zunächst also wurde Persephone mit ihren Gespielinnen auf blumiger Wiese heiter scherzend vorgeführt: der κάλαθος, dessen Clemens erwähnt, derselbe dessen auch Ovid. met. V 393 und Claudian rapt. Pros. II 138 f. in der Schilderung dieser Scene gedenken, mochte, als Symbol irgend eines mys-

[1] Wem eigentlich Clemens seine so werthvollen Nachrichten verdankt, wird sich schwerlich mit Sicherheit feststellen lassen. Am liebsten möchte man an irgend einen jener pragmatisirenden Mythologen denken, an welche die älteren christlichen Apologeten sich anzulehnen liebten. Einer bewährten Regel gemäss (s. Ritschl, Opuscul. I p. 594) wird man sich nach dem jüngsten der angeführten Autoren umsehen: und wenn man denn als solchen Didymus findet (II 28 p. 24 Pott. [p. 24, 17 Klotz.]), so wird man es ja wohl als ein nicht ganz zufälliges Zusammentreffen betrachten dürfen, dass uns eben dieser Didymus als pragmatisirender Mythologe auch anderweit bekannt ist (s. Lobeck, Agl. II 994, M. Schmidt, Didym. p. 357). Unser Scholiast verdankt seine Kenntniss wohl ohne Frage irgend einem Handbuche gottesdienstlicher Alterthümer oder, wahrscheinlicher noch, einem grösseren Glossar <etwa dem Aelius Dionysius? der handelte von Festen: Phot. bibl. cod. 152 (cf. Naber proleg. p. 40)>: wie aber für Bücher dieser Gattungen die Schriften des Didymus die Grundlage bildeten, das ist ja bekannt genug.

tischen Gedankens, bei der Vorführung dieses Auftrittes eine bedeutsame Rolle spielen[1]. Dem orphischen Mythus entsprechend (s. Lobeck, Agl. 546, Preller, Dem. u. Pers. 132) ging dieser Auftritt wohl am Meeresgestade vor sich, und es wird die Vermuthung erlaubt sein, dass das παίζειν καὶ χορεύειν πρὸς τῇ θαλάσσῃ, das nach Plutarch V. Solon. 8 zu den Festlichkeiten in Halimus gehörte (vgl. Hermann, Gott. Alt. 56, 15), eben jene erste Scene ausmachte[2]. Es folgte
555 eine den Raub durch Aidoneus vergegenwärtigende Darstellung, und die von unserem Scholiasten so ausführlich berichtete Versenkung der Schweine in dem χάσμα τῆς Κόρης, dessen Halimus sich rühmen mochte, wie so mancher andere Ort

[1] Etwas Aehnliches wenigstens bietet sich in dem κάλαθος dar, von dessen feierlichem Einherführen Kallimachus in der Schilderung jenes, nach athenischem Muster, von Ptolemäus Philadelphus in Alexandria eingeführten Demeterfestes (s. Schol. v. 1) erzählt: h. in Cer. im Anf. und v. 121 ff.

[2] Hierher könnte man vielleicht das Χαλκιδικὸν δίωγμα ziehen, dessen Hesychius als eines an den Thesmophorien aufgeführten mimischen Tanzes gedenkt. Dagegen ist es ein entschiedener, aber beharrlich wiederholter Irrthum (s. Preller, D. u. P. 344, 35, Schömann, Gr. Alt. II 462, Hermann, Gott. Alt. 56, 19, Mommsen, Heortol. 302), dass die von Pollux IV 100 erwähnten Tänze κνισμός und ὄκλασμα mit den Thesmophorien irgend einen Zusammenhang hätten. Die Worte des Pollux lauten: (ἦν δὲ καὶ [εἶδός τι ὀρχήματος]) κνισμὸς καὶ ὄκλασμα· οὕτω γὰρ ἐν Θεσμοφοριαζούσαις ὀνομάζεται τὸ ὄρχημα τὸ Περσικὸν καὶ σύντονον. Wie man daraus für den κνισμός etwas derartiges entnehmen konnte, ist mir ganz unverständlich: die Notiz über das ὄκλασμα aber bezieht sich gar nicht auf die Thesmophorien, sondern auf die Thesmophoriazusen des Aristophanes, und zwar auf V. 1175, wo Euripides den Teredon ermuntert, der Elaphion zu einem ganz und gar nicht thesmophorischen Tanz aufzuspielen: σὺ δ' ὦ Τερηδὼν ἐπαναφύσα Περσικόν. Mit diesem Περσικόν, behauptet Pollux (oder vielmehr sein Gewährsmann Juba), sei eben das ὄκλασμα gemeint. Dass dies der Sinn der Stelle ist, wird Jeder einsehen, der das Ravennatische Scholion zu dem Vers des Arist. nachliest. Nur kann freilich die überlieferte Lesart bei Pollux unmöglich die richtige sein: P. will ja nicht sagen, was die Vulgata ihn sagen lässt: so, nämlich ὄκλασμα, nennt Aristophanes in den Thesm. den als Περσικὸν ὄρχημα bekannten Tanz, sondern umgekehrt: das in den Th. vorkommende 'Περσικὸν ὄρχημα' heisst sonst ὄκλασμα. Diesen Sinn stellt aber auch nicht das von Meursius in Gronov. thes. VIII 1275 und Krause, Gymn. u. Agon. II 820, 7 an Stelle des οὕτω gesetzte τοῦτο her; vielleicht hat man, wie ich schon an einer anderen Stelle vorgeschlagen habe, mit Umstellung des ersten τὸ zu schreiben: οὕτω γὰρ τὸ ἐν Θ. ὀν. ὄρχημα τὸ Π. καὶ σ., 'denn so wird das in den Thesm. (vorkommende) Περσικὸν ὄρχημα genauer bezeichnet'.

Attika's (s. Lobeck, Agl. I 546 a <auch bei den Pheneaten ein solches: Conon narr. 15>), war ohne Zweifel auch nur ein Stück dieser Aufführung, die Wiedervorführung des einst dem Eubuleus begegneten Zufalls. Sehr wohl verträgt sich damit, dass dieser Versenkung zugleich ein auf die Naturbedeutung der ganzen Feier hindeutender Sinn zu Grunde lag: ganz dem Charakter dieser zweideutig schillernden Orphischen Theologie gemäss, in der man doch im Ganzen und Einzelnen selten ganz sicher erkennt, ob der vorhandene Mythus, wie bei einer naturwüchsigen Mythenbildung, nachträglich die Deutung hervorrief, oder ob nicht vielmehr dunkelsinnige Theosophie sich diese fremdartigen Mythen und Gebräuche erst ersann: so wirr sind hier überall μῦθος und λόγος in einander verschlungen. Zugleich mit den Schweinen wurden δράκοντες und aus Teig gebildete Geschlechtsglieder hinabgeworfen: womit denn freilich die nächste Bedeutung der Handlung völlig aus den Augen gesetzt und nur auf den natursymbolischen Sinn des Festes hingewiesen wurde. Die Schlangen, die man in den μέγαρα verborgen glaubte, dürfen uns vielleicht 556
an die der Demeter geheiligte Schlange in Eleusis erinnern (vgl. Preller, Gr. Mythol. I 493). Was endlich die ἀντλήτριαι betrifft, welche die Reste des Hinabgeworfenen wieder ans Licht förderten, so bleibt nur zweifelhaft, ob ihre Thätigkeit mit den Thesmophorien in directer Verbindung stand. Ich glaube vielmehr, dass sie ihr Amt erst einige Zeit nach dem Feste ausübten: denn bis die Schweine, die vielleicht (nach der Emendation Lobecks bei Clemens) gar lebendig versenkt wurden, verwest waren, verstrich sicher eine ziemliche Weile: und wozu würde denn ausdrücklich die dreitägige Enthaltsamkeit dieser Frauen hervorgehoben, wenn sie während der Thesmophorien selbst fungirten, zu denen sie sich ja, wie alle Theilnehmerinnen, durch 9tägige Keuschheit[1] vorbereitet haben mussten (Ovid. met. X 434)? — Der an die Reste des Opfers geknüpfte Glaube entspricht völlig ähnlichen Superstitionen, von denen Lobeck, Aglaoph. I 707. 8 berichtet. — Unklar sind die Worte des Scholiasten (Zeile

[1] <So auch an den in Italien eingeführten Bacchusmysterien: Livius XXXIX 9, 4. 5.>

22.) λαμβάνουσι δὲ κώνου θαλλοὺς διὰ τὸ πολύγονον τοῦ φυτοῦ <vgl. Steph. Byz. s. Μίλητος p. 452, 12 f. Mein.>: will man nicht annehmen, dass der Scholiast, in seinem flüchtigen Excerpt, diese Worte in einen ganz verkehrten Zusammenhang gestellt und dem Leser das Subject zu errathen überlassen habe, so wird man wohl schreiben müssen ἐμβάλλουσι δὲ κ. θ., so dass also diese Zweige mitsammt den Schweinen und jenen μιμήματα versenkt worden wären. — Ueber die Identificirung der Thesmophorien oder vielmehr dieses ihres ersten Tages mit den Skirophorien oder vielmehr Skira, und den Arrhetophorien eine Meinung zu äussern, wäre ziemlich nutzlos: da einmal ein Irrthum in der Verwechselung der Skira mit den Skirophorien vorliegt — ein Irrthum übrigens, der, wie die Uebereinstimmung mit Clemens zeigt, nicht dem Scholiasten, sondern schon seiner Quelle zur Last zu legen ist — so ist schlechterdings nicht anzugeben, wo sich hier Richtiges und Falsches scheide.

Schliesslich bleibt nur die eine Frage unerledigt, ob mit dem Versenken der Schweine die in Halimus vor sich gehende heilige Aufführung beendigt war[1]. Unsere Quellen geben uns darüber freilich keine Auskunft: wenn ich aber die Reihenfolge und den Charakter der einzelnen Festhandlungen, so weit sie uns bekannt sind, überblicke, kann ich mich einer Vorstellung nicht erwehren, die, wenn sie richtig sein sollte, allerdings auch diesen Zweifel zu lösen geeignet wäre. Sehen wir nämlich, wie auf jene Darstellungen in Halimus am anderen Tage der Zug der Weiber nach Athen folgte, am dritten
557 dann jene in finsterer Trauer ohne Speise und Trank begangene Νηστεία, endlich aber, am letzten Tage, die frohe Feier der Kalligeneia das Ganze beschloss, darin, wie der Name sagt, der befriedigte Mutterstolz der Demeter, und zugleich, in naheliegender Verbindung, gewiss auch die Erinnerung an jene Zeit dankbar verherrlicht wurde, wo Demeter, nach der Wiedervereinigung mit der Kore, ‘πολίεσσιν ἑαδότα τέθμια δῶκε’ (Callim. h. in Cer. 19) und dem Triptolemus die Kunst des Ackerbaus überlieferte: — so darf uns wohl die Wahrnehmung

[1] <In einen Erdspalt im Temenos der Γῇ Ὀλυμπίᾳ zu Athen wurden jährlich ἄλφιτα πυρῶν μέλιτι μεμιγμένα hineingeworfen: Paus. I 18, 7.>

überraschen, wie in diesem Gang des Festes der Verlauf des Suchens und Findens der Demeter durchaus nachgebildet ist, und es wird wenigstens die schüchterne Vermuthung erlaubt sein, dass in der That der eigentliche Inhalt des ganzen viertägigen Festes ein förmliches Nach- und Miterleben der heiligen Ereignisse gewesen sei [1], vermittelt durch entsprechende und dem Verlauf eben dieser Ereignisse folgende dramatische Vorführungen, an denen die ganze Gemeinde mehr oder weniger thätig Theil nehmen mochte. Den Anfang dieser Dramatisirung des Mythus und damit die Berechtigung, auf eine Fortsetzung zu schliessen, haben wir eben in den Darstellungen zu Halimus zu erkennen, und dass die νηστεία an das Fasten der Demeter selbst erinnern sollte [2], berichtet Cornutus nat. deor. 20 p. 165 (p. 57 ed. Conr. Clauserus Basileae s. a. [1543]) sicher nicht aus eigener Erfindung: wie denn die eleusinischen Fasttage ganz unbezweifelt diesen Sinn hatten. Verlegen wir also auf die Anodos die Vergegenwärtigung des Schweifens der Demeter, auf die Νηστεία ihre starre Trauer, auf die Καλλιγένεια die frohe, verheissungsvolle Wiedervereinigung mit der Tochter und die daran geknüpften segensvollen θεσμοί: so fügt sich Alles aufs Beste, wenn wir in den Halimusischen Mysterien eben nur die Entführung der Kore dargestellt denken.

Viel kürzer kann ich mich in der Mittheilung des anderen Scholions fassen. Zu dial. meretr. VII 4, wo die H a l o a erwähnt werden, findet sich in derselben Hs., auf fol. 210 b, folgendes Scholion:

Ἑορτὴ Ἀθήνησι μυστήρια περιέχουσα Δήμητρος καὶ Κόρης καὶ Διονύσου ἐπὶ τῇ τομῇ τῶν ἀμπέλων καὶ τῇ γεύσει τοῦ ἀποκειμένου ἤδη οἴνου, γινόμενα παρὰ Ἀθηναίοις ἐν οἷς προτίθεται (d. Subject fehlt im cod.: zu ergänzen ist πέμματά [oder πλακούντιά] τινα) αἰσχύναις ἀνδρείοις (sic) ἐοικότα, περὶ ὧν διηγοῦνται 558 ὡς πρὸς σύνθημα τῆς τῶν ἀνθρώπων σπορᾶς γινομένων, ὅτι ὁ Διόνυσος δοὺς τὸν οἶνον παροξυντικὸν φάρμακον τοῦτο πρὸς τὴν μίξιν παρέσχεν. δέδωκε δὲ αὐτῷ (so, αὐτὸν oder αὐτὸ?) Ἰκαρίῳ,

[1] <Ein ähnliches Nacherleben an ein Demeterfest in Megara angedeutet von Pausanias I 43, 2.>

[2] Denn dies ist ja wohl der Sinn der nicht ganz klaren Worte: κατ' εὐλάβειαν ἐνδείας παρὰ τῆς θεοῦ ποτε γενομένης (cf. Hom. h. in Cer. 49 f. 200. Callim. h. in Cer. 12. 17 u. s. w.).

ὃν καὶ ἀποκτείναντες ποιμένες τῷ ἀγνοῆσαι ὅσω (so die Hs.: zu schr. ist wohl ὅπως) διατίθησι ποθεὶς οἶνος[1] (οἶνον die Hs.), εἶτα μανέντες, διὰ τὸ καὶ πρὸς τὸν Διόνυσον ὑβριστικῶς κινηθῆναι, καὶ ἐπ' αὐτοῦ τοῦ (om. ed.) τῆς αἰσχύνης σχήματος καταμεμηνότες (καταμεμηνοκότες die Hs.), χρησμὸς, παύσεσθαι τῆς μανίας αὐτούς, διηγόρευσε, πήλινα (πηλίκα die Hs.) ποιήσαντας αἰδοῖα καὶ ἀναθέντας· οὗ δὴ γενομένου αὐτοὶ μὲν ἔστησαν τοῦ κακοῦ, ὑπόμνημα δὲ τοῦ πάθους ἡ τοιαύτη ἑορτή. ἐν ταύτῃ καὶ τελετή τις εἰσάγεται γυναικῶν ἐν Ἐλευσῖνι, καὶ παιδιαὶ λέγονται πολλαὶ καὶ σκώμματα· μόναι δὲ γυναῖκες εἰσπορευόμεναι ἐπ' ἀδείας ἔχουσιν ἃ βούλονται λέγειν. καὶ δὴ τὰ αἴσχιστα ἀλλήλαις λέγουσι τότε, αἱ δὲ ἱέρειαι λάθρα προσιοῦσαι ταῖς γυναιξὶ κλεψιγαμίας πρὸς τὸ οὖς ὡς ἀπόρρητόν τι συμβουλεύουσιν. ἀναφωνοῦσι δὲ πρὸς ἀλλήλας πᾶσαι αἱ γυναῖκες αἰσχρὰ καὶ ἄσεμνα, βαστάζουσαι εἴδη σωμάτων (so die Hs.; der Sinn erfordert σχημάτων = genitalium oder etw. ähnl.) ἀπρεπῆ (ἀπρεπεῖ die Hs.) ἀνδρεῖά τε καὶ γυναικεῖα. ἐνταῦθα οἶνός τε πολὺς πρόκειται καὶ τράπεζαι πάντων τῶν τῆς γῆς καὶ θαλάσσης γέμουσαι βρωμάτων πλὴν τῶν ἀπειρημένων ἐν τῷ μυστικῷ, ῥοιᾶς φημι, καὶ μήλου, καὶ ὀρνίθων κατοικιδίων, καὶ ᾠῶν, καὶ θαλαττίας τρίγλης, ἐρυθίνου (ἐριθύνου die Hs.), μελανούρου, κωράβου (so die Hs.: zu schr. ist wohl καράβου), γαλεοῦ (γαλαιοῦ die Hs.)· παρατιθέασι δὲ τὰς τραπέζας οἱ ἄρχοντες καὶ ἔνδον καταλιπόντες ταῖς γυναιξίν, αὐτοὶ χωρίζονται ἔξω διαμένοντες, ἐπιδεικνύμενοι τοῖς

[1] Die von mir hergestellte Lesart besagt, in der ungeschickten Ausdrucksweise des Scholiasten: weil sie noch nicht wussten, welche Wirkung der Genuss des Weines habe (und also die Trunkenen für vergiftet hielten). An dem Anakoluth: ποιμένες ἀποκτείναντες — χρησμὸς διηγόρευσε darf man keinen Anstoss nehmen, da diese Art des Nominativus absolutus, schon bei guten Autoren nicht ganz unerhört (vgl. Schneidewin zu Soph. O. R. 60 <Antig. 260. Krüger Sprachl. 56, 9, 4>), den späteren Schriftstellern ganz geläufig war: selbst dem eleganten Lucian (Necyom. 7 p. 195, 3 Jac. mit des Hemsterhusius Note III 341 Bip. etc.), und mehr noch weniger sorgfältigen Scribenten, wie Diodor, Aelian u. s. w. S. namentlich Reitz zu Luc. conv. s. sap. 4 (IX 354 Bip. <Hemsterhus. das. III p. 377>). Einen ganz ausschweifenden Gebrauch von dieser nachlässigen Construction macht einer der spätesten Mitarbeiter an dem in der Ausdrucksweise so vielgestaltigen Roman des Pseudocallisthenes: p. 86b, 31 ff. ed. C. Müller, p. 89b, 14 f. p. 90b, 11 ff. 92a, 10 ff. 92b, 19 f. 93a, 16 f. etc. <Vgl. auch die Erkl. zu Pind. P. IV 152 (θρόνος); Philostr. V. Ap. 5, 20 p. 179, 8 ff.; Aelian V. H. X 18 p. 112, 13. XII 1 p. 117, 23 ff.: XII 47 p. 136, 11 ff. Herch.>

ἐπιδημοῦσι πᾶσι, τὰς ἡμέρους τροφὰς παρὰ αὐτῶν εὑρεθῆναι καὶ 559 πᾶσι κοινωνηθῆναι τοῖς ἀνθρώποις παρ' αὐτῶν. πρόσκειται δὲ ταῖς τραπέζαις καὶ ἐκ πλακοῦντος κατεσκευασμένα ἀμφοτέρων γενῶν αἰδοῖα. ἅλωα (so, ohne Iota subscr., das indess der Schreiber der Hs. überhaupt nicht kennt) δὲ ἐκλήθη διὰ τὸν καρπὸν τοῦ Διονυσου· ἅλωαὶ γὰρ αἱ τῶν ἀμπέλων φυτεῖαι.

Ueber diese Angaben ist es unnöthig, viel zu bemerken, sie sind dankbar hinzunehmen als Bereicherung unserer so dürftigen Kenntniss über die Festgebräuche an den Haloen, der sie sich gleichwohl durchaus ohne Zwang und Widerspruch trefflich einreihen lassen[1]. Namentlich wird man sich, nach so ausführlichen Nachrichten, ferner nicht sträuben dürfen (wie dies C. F. Hermann, Gott. Alt. 57, 6 that), den mysteriösen Charakter des Festes, oder doch des in Eleusis gefeierten Abschnitts desselben, anzuerkennen: bisher freilich bezeugte denselben, ausser einigen nicht ganz zweifellosen Anzeichen, auf die Mommsen, Heortol. p. 321 hinweist, nur der Scholiast des Vossius zu derselben Stelle des Lucian (VIII p. 228 Bip.), der aber nur die Anfangsworte des jetzt unverkürzt vorliegenden Scholions (bis οἴνου, Zeile 3) mittheilte, und daran die auch bei Harpocration (p. 13 Bk.) und in Bekkers Anecd. I 381 erhaltene Notiz über die von Philochorus festgestellte etymologische Herkunft des Wortes Ἀλῷα anhängte. Neu ist freilich, dass diese Mysterien nur von Weibern begangen wurden, aber darin liegt doch nichts Unglaubliches oder auch nur besonders Befremdendes.

Was sonst im Einzelnen hier berichtet wird, fügt sich mit schon Bekanntem ganz wohl zusammen. — Die Worte (Zeile 12) ἐπ' αὐτοῦ τοῦ τῆς αἰσχύνης σχήματος καταμεμηνότες würden wir kaum verstehen, wenn nicht ein ersichtlich aus gleicher Quelle geflossenes Scholion zu Lucian, conc. deor. 5 (IX 182 Bip.) etwas deutlicher und ausführlicher berichtete: nach der Ermordung des Icarius habe Dionysus die Mörder πρὸς ὁρμὴν μίξεως getrieben und diese Krankheit habe erst nachgelassen, als dieselben, auf Befehl eines Orakels, thönerne

[1] <Vgl. auch Foucart, Bull. de corresp. Hellén. VII, 1883, p. 395 f. — ἀναγορεῦσαι δὲ τὸν στέφανον τοῦτον Ἁλωίων τῷ πατρίῳ ἀγῶνι Athen. Volksbeschluss saec. III/II a. Chr., Bull. de corresp. H. XII, 1888, p. 71.>

Phallen angefertigt und aufgestellt hätten. Hier eine Ver-
wechselung des Icarius mit dem Pegasus <Paus. I 2, 4>,
von dem allerdings Aehnliches erzählt wird (s. Lobeck,
Aglaoph. I 660) anzunehmen, wie Osann, Verh. d. Philo-
logenvers. zu Cassel (1843) p. 17 Anm. 3 wollte, ist durchaus
unnöthig, da andere Quellen über die Folgen der Ermordung
des Icarius keineswegs etwas Widersprechendes, sondern ein-
fach gar nichts melden. — Die Aeschrologie der Weiber (Zeile
560 19 ff.) ist nur ein neues Beispiel dafür, dass derartige Aus-
gelassenheit zu den Festlichkeiten der Erdgottheiten, und vor-
nehmlich der Demeter, durchaus gehören: man denke nur an
die Gephyrismen, die Stenien und ähnliches mehr (vgl. Welcker,
Gr. Götterl. II 501). — Mit den εἴδη σωμάτων ἀπρεπῆ Zeile
22 ff. weiss ich nichts anzufangen: am Nächsten liegt es wohl zu
vermuthen, dass an diesem in der Feier strotzender Natur-
fülle ganz aufgehenden Feste auch hier wieder die Symbole
eben dieser Ueppigkeit zu suchen seien: daher ich denn ver-
muthet habe, es möge anstatt σωμάτων zu schreiben sein σχη-
μάτων <über die Verwechselung dieser Worte in Handschriften
vgl. Hemsterh. Luc. Somn. 8 init.> in jenem oben <p. 359, 1>
erläuterten euphemistischen Sinne. — Was dann die Zeile 27 ff.
aufgezählten ἐν τῷ μυστικῷ verbotenen Speisen betrifft, so bestä-
tigen sie aufs Neue, wie richtig die Bemerkung des Laertius Dio-
genes (VIII 33) ist, dass die Speiseverbote des Pythagoras
mit denen der Mysterien identisch seien. <Vgl. Psyche II[2]
p. 164, 1>. Denn von manchen der hier genannten Speisen
wussten wir bisher nur, dass sie in den Satzungen der Py-
thagoreer verpönt waren, so die Eier (Plutarch sympos.
II 3, Laert. Diog. VIII 33), der ἐρυθῖνος (oder ἐρυθρῖνος) und
der μελάνουρος (Plutarch. de lib. educ. 17, Laert. VIII 19,
Iamblich. V. Pyth. 109): die τρίγλη zu essen war sowohl
den Pythagoreern als den zu Eleusis Geweihten untersagt (s.
Laert. Diog. VIII 19, Aelian h. an. IX 65 <Plutarch de soll.
an. 35, Athen. VII p. 325 B, Cratinus Τροφώνιος fr. 1 [Com.
II 141]: vgl. Welcker, Gr. Götterl. II 409>). Dass für die
Letzteren auch der γαλεός diesem Verbot unterlag, bezeugt
Aelian. h. an. IX 51 und 65. Endlich hatte der Granatapfel
(ῥοιά) in dem Mythus von der Persephone eine so verhängniss-

volle Bedeutung (s. Hom. h. in Cer. 373 ff. mit Baumeisters Anmkg. p. 321), dass wir sehr leicht begreifen, warum ihr Genuss den Mysten verboten wurde: dass wenigstens die θεσμοφοριάζουσαι sich des Genusses der Granatapfelkerne enthielten, berichtet Clemens Alexandr. protr. II 19 p. 16 Pott. Nur für das Verbot des μῆλον, der ὄρνιθες κατοικίδιοι und des κάραβος kann ich kein anderweitiges Zeugniss beibringen: das μῆλον aber ist wenigstens, in seiner symbolischen Hinweisung auf Liebe und Ehe, der ῥοιά nahe verwandt. <Vgl. oben p. 109, 1; Psyche I² p. 242 Anm.; II² p. 126, 1.> — Z. 31. Dass die Archonten (doch wohl im Besonderen der βασιλεύς) die Herrichtung jener reich beladenen Tafeln zu besorgen hatten, findet sein Seitenstück in der Verpflichtung wohlhabender Bürger 'θεσμοφόρια ἑστιᾶν τὰς γυναῖκας' Isaeus III 80.

XXXIX.

ΣΚΙΡΑ. ΕΠΙ ΣΚΙΡΩΙ ΙΕΡΟΠΟΙΙΑ.

116 Gegen Roberts, Band XX S. 394 ff. vorgetragene Ausführungen sei es mir gestattet an dieser Stelle einige Bedenken geltend zu machen.

Vollkommen aufgeklärt scheint durch Robert das Verhältniss der parallelen Berichte des Stephanus Byz. s. Σκίρος und der Schol. Ar. Thesm. 834 zu einander zu sein. Es ist nicht länger möglich, mit A. Mommsen, Heortol. p. 290 die Worte ἐν τῇ ἑορτῇ ταύτῃ auf die Thesmophorien zu beziehen; Skira als einen Theil der Thesmophorien hat es nicht gegeben. Dies zu bestätigen hätte auch eine sehr beachtenswerthe Inschrift dienen können, veröffentlicht von Köhler CIA. II 573[b] (p. 421/2), auf welcher unter den Festtagen, an denen im Thesmophorion des Piraeeus *συνέρχονται αἱ γυναῖκες κατὰ τὰ πάτρια* auch die Σκίρα neben der ἑορτὴ τῶν Θεσμοφορίων, und also als etwas von diesem Feste Verschiedenes erwähnt werden. Festgestellt ist nun, dass Σκίρα im engeren Sinne der Name einer von Weibern zu Ehren der Demeter und Kore begangenen heiligen Handlung war, die nur eine Episode in dem ἐπὶ Σκίρῳ gefeierten Feste war, welches in weiterer Bedeutung ebenfalls Σκίρα oder auch Σκιροφόρια genannt wurde[1]).

*) <Hermes XXI, 1886, p. 116 ff.>

[1] Schol. Arist. Thesm. 834 hat die, wie Robert nachweist, eigentlich nur zur Erklärung der Wortbedeutung von Σκίρα bestimmte Notiz, welche Stephanus auch zu diesem Zwecke verwandte, zur Erläuterung des sachlichen Inhalts der Σκίρα zu verwenden versucht, und sich verlocken lassen, einen sachlichen Gegensatz zwischen dem Opfer ἐπὶ Σκίρῳ und den zu Ehren der Demeter und Kore gefeierten Σκίρα anzunehmen, während thatsächlich beide neben einander bestanden und ein Gegensatz nur

Fraglich aber bleibt, welcher Gottheit jenes Fest ἐπὶ Σκίρῳ galt, von welchem das Demeteropfer nur ein Theil war. Ste- 117
phanus Byz. giebt hierüber keine Auskunft: denn allerdings ist ihm wohl sein Ἀθήνησιν (p. 575, 15) zu belassen, nicht Ἀθηνᾷ nach Anleitung des Schol. Thesm. ihm aufzudrängen. Es fehlt also in diesem, übrigens maassgebenden Zeugniss der Name der ἐπὶ Σκίρῳ gefeierten Gottheit: man wird aber nichts Auffallendes darin finden, dass in dem verkürzten Stephanus, der uns einzig erhalten ist, eben auch die auf dieses Fest bezüglichen Angaben, nur verkürzt und unvollständig, vorliegen. Robert meint nun freilich hier Rath schaffen zu können, indem er den Worten ἐπὶ Σκίρῳ Ἀθήνησι θύεται das ἐπὶ Σκίρῳ nicht auf den Ort Skiron, sondern auf den Heros Eponymos desselben, Skiros bezieht: diesem habe jene Feier gegolten. An sich wäre es nun gewiss überraschend, dass ein Heros, der durch ein so bedeutendes Fest wie das der Skirophorien alljährlich neu verherrlicht worden wäre, doch im Ganzen so obscur geblieben ist. Wir haben aber auch durchaus kein Recht, die in der Notiz des Stephanus, wie sie uns jetzt vorliegt, allerdings zweideutigen Worte ἐπὶ Σκίρῳ anders zu deuten, als sie die von dem ἐπὶ Σκίρῳ Vorgehenden deutlicher redenden Zeugen unterschiedlos gebrauchen. Alle verstehen ganz unzweifelhaft ἐπὶ Σκίρῳ im *localen* Sinne. Hesychius s. σκιρόμαντις· ὁ ἐπὶ Σκίρῳ μαντευόμενος· *τόπος* δ' ἦν οὗτος κτλ. Pollux IX 96: — Ἀθήνησιν ἐκύβευον ἐπὶ Σκίρῳ ἐν τῷ τῆς Σκιράδος Ἀθηνᾶς νεῷ[1]. Dass hier (und bei Eustath. Od. 1397) das ἐπὶ Σκίρῳ local verstanden werden müsse, ist an sich klar und wird durch die Vertretung des ἐπὶ durch *ἐν* Σκίρῳ in den verwandten Angaben des Harpokration s. σκιράφια, des Stephanus (575, 14) s. Σκίρος (s. Robert S. 359) vollends be-

zwischen denen, welche jenes, und denen, welche dieses Fest zur etymologischen Ableitung des Wortes Σκίρα benutzten, vorhanden war. Man wird aber den Scholiasten schwerlich, mit Robert, von seiner selbstverschuldeten Unklarheit durch Emendation befreien dürfen, sondern muss seine Worte so bestehen lassen wie sie vorliegen. <Vgl. A. *Mommsen*, Philologus 50 (N. F. IV) p. 108—136 „die attischen Skiragebräuche“.>

[1] ἐπὶ σκίρου und (statt νεῷ) ἱερῷ ausser anderen geringeren Handschriften (s. Kühn) auch Marcian. 529. Wie in Bekkers Text auch im Laurent. 56, 1.

stätigt. Findet man nun die gleiche Verbindung der Worte Ἀθήνησιν ἐπὶ Σκίρῳ wie bei Pollux auch bei Stephanus (575, 15) wieder, so müsste man doch sehr starke Gründe haben, um nicht auch bei Stephanus das ἐπὶ Σκίρῳ local zu verstehen, um so mehr, da in dem parallelen Bericht, Schol. Thesm. 834 ἐπὶ Σκίρῳ θύεται τῇ Ἀθηνᾷ die (von Fritzsche mit zweifellosem Recht aus dem handschriftlichen ἐπίσκυρα hergestellten) Worte ἐπὶ Σκίρῳ ebenfalls in localem Sinne gebraucht sind, wie ja
118 der Zusatz τῇ Ἀθηνᾷ hinreichend beweist. In localem Sinne braucht denselben Ausdruck Plutarch, *coniug. praec.* 42 p. 144[a] (s. Robert S. 378), wie schon die entsprechende, nach der Oertlichkeit gegebene Bezeichnung des zweiten und dritten ἱερὸς ἄροτος: ἐν τῇ Ῥαρίᾳ und ὑπὸ πόλιν (vgl. Wyttenbach, Plut. Moral. VI 897) beweisen. Bei Strabo IV p. 393 endlich heisst es: ἀφ' οὗ (von dem salaminischen Skiros) Ἀθηνᾶ τε λέγεται Σκιρὰς καὶ τόπος Σκίρα ἐν τῇ Ἀττικῇ καὶ ἐπὶ Σκίρῳ ἱεροποιΐα τις καὶ ὁ μὴν ὁ Σκιροφοριών. Robert selbst (S. 363) will nicht eine eigentliche Bestätigung s e i n e r Deutung des ἐπὶ Σκίρῳ aus Strabos Worten entnehmen; aber selbst, dass Strabo 'die Ceremonie ἐπὶ σκίρῳ mit dem Heros Skiros in Verbindung brachte', ist nur mit Einschränkung zuzugeben. Strabo nennt vor jener ἱεροποιΐα den Ort Σκίρα, will also vielmehr von dem Orte den Namen der ἱεροποιΐα ableiten, so wie von dieser wieder den Namen des Monats Σκιροφοριών; von dem Heros leitet er die ἱεροποιΐα nur durch V e r m i t t e l u n g des, nach dem Heros benannten Ortes ab, völlig so wie Stephanus die Σκίρα benannt sein lässt ὅτι ἐπὶ Σκίρῳ θύεται und nur den Namen des O r t e s Skiron von Skiros herleitet (575, 10): ὁ τ ό π ο ς ἀπὸ Σκίρου ἥρωος[1]. Dass der Heros di-

[1] ἔστι καὶ ἕτερον Σκῖρον, τόπος Ἀττικός. καὶ Σκιρωνίδες πέτραι, ἀπὸ Σκίρωνος. ἢ οὕτως (so, nicht οὗτος, haben die beiden Palatini, der Paris., Rehdig., Vossianus, d. h. sämmtliche Handschriften, deren Varianten zu dieser Stelle bekannt sind) μὲν ἀπὸ τόπου, ὁ τόπος δὲ ἀπὸ Σκίρου ἥρωος. Man braucht nur den Anfangssatz ἔστι κτλ. mit hinzuschreiben, um hervortreten zu lassen, dass ὁ τόπος, der nach Skiros benannt sein soll, nicht die Skironischen Felsen sein können, wie Robert S. 354 A. 2 meint, sondern eben Σκῖρον der τόπος Ἀττικός. Der Sinn des ganzen Abschnittes ἔστι καὶ — — — ἥρωος muss dieser gewesen sein: es giebt auch einen τόπος in Attika, Skiron, und die Σκιρωνίδες πέτραι, beide nach Σκίρων benannt; oder vielmehr nach Σκίρων die Σκιρωνίδες π., nach Skiros aber

r e c t mit der ἱεροποιΐα zu thun habe, sagt Strabo nicht. Freilich nennt nun Strabo den Ort Σκίρα, das Opfer ἐπὶ Σκίρῳ: warum nicht ἐπὶ Σκίροις, wenn er damit sagen wollte, die ἱεροποιΐα habe 'auf Skira' stattgefunden (Robert S. 363, 376)? Dieses postulirte ἐπὶ Σκίροις verbirgt sich wirklich, wie ich meine, in der Lesart einiger Handschriften ἐπὶ σκίρωσις: denn das wird doch wohl entstanden sein aus einer Doppellesart
οισ
ἐπὶ σκίρω. Man könnte versucht sein, dem Strabo eben dieses 119
Σκίροις zurückzugeben: ich bin aber vielmehr der Ansicht, dass das voranstehende Σκίρα einem Flüchtigkeitsversehen des Strabo selbst verdankt werde: statt des F e s t e s, welches er in seiner eilig ausgeschriebenen Vorlage Σκίρα genannt fand, nennt er den O r t, der sonst überall Σκίρον genannt wird fälschlich Σκίρα, ohne nun die Consequenz zu ziehen und auch ἐπὶ Σκίροις (welches nachträglich ein Leser seines Textes verlangte) zu schreiben[1].

Es bleibt also zu fragen: wem man ἐπί Σκίρῳ opferte? Darauf antworten alle Zeugen, die überhaupt auf diese Frage eine Antwort haben, einmüthig: der Athene. So zunächst das aus gelehrter Quelle hergeflossene, wenn auch arg getrübte Schol. Ar. Eccl. 18. So Schol. Ar. Thesm. 834: ἐπὶ Σκίρῳ θύεται τῇ Ἀθηνᾷ. Die Worte τῇ Ἀθηνᾷ, obwohl in der aus gleicher Ueberlieferung entnommenen Angabe des Stephanus Byz. fehlend, sind darum noch nicht zu streichen oder zu verändern: wir haben kein Recht zu verlangen, dass a l l e s was in dem einen Excerpt steht, auch in dem andern wiederkehre. — So dann weiter diejenigen Zeugnisse, welche die von der Burg nach Skiron ziehende Procession der Athene (Lex. rhet. Bekk. an. 304, 2. Phot. Suid. s. σκιρός), speciell der Ath. Σκιράς (Bekk. an. 304, 3 ff.: Etym. M. 717, 31) zu Ehren stattfinden, den Monat Σκιροφοριών nach der Ἀθηνᾶ Σκιράς be-

---

jener τόπος Skiron. Diesen Sinn würde eine Veränderung des ἢ οὕτως μὲν ἀπὸ τόπου in ἢ αὗται μὲν ἀπὸ τούτου wiederherstellen.

[1] Bei Hesych. s. Σκειρόμαντις· ὁ ἐπὶ Σ κ ε ί ρ ω σ ι μαντευόμενος ist σκείρωσι einfach entstellt aus σκείρωι: vgl. Hesych. s. σκιρόμαντις. — Bei Photius s. Σκιρός p. 522, 5 Pors. — διὰ τὴν ἀπὸ Σκίρων Ἀθηνᾶν ist zu schreiben, wie das dann Folgende zeigt, ἀπὸ σκιρῶν, d. i. ἀπὸ σκίρας, ἀπὸ γύψου (Etym. M. 718, 8).

nannt sein lassen (Phot. s. Σκιροφοριών); siehe Robert S. 360. Bestätigend treten hinzu die Grammatiker, welche von einem Tempel der Ἀθηνᾶ Σκιράς in Skiron reden: Pollux IX 96: Lex. rhetor. Bekk. 300, 25 = Photius s. σκιράφια (gloss. 1); Eustath. Etymol. M.: s. Robert S. 359. Die gemeinsame Quelle dieser Angaben können wir nicht mehr namhaft machen. Eustathius wird aus Suetons Schrift περὶ παιδιῶν geschöpft haben; dass aber Pollux und andere Lexicographen und Scholiasten ebenfalls ihre Angaben über Spiele aus Sueton entlehnt haben, ist durch Fresenius mit nichten 'gezeigt', sondern nur als eine unbewiesene (und unbeweisbare) Annahme aufgestellt worden. Es sprechen sehr erhebliche Gründe für die
120 Ansicht (an der auch Leop. Cohn mit Recht festgehalten hat), dass namentlich Pollux in dem Abschnitt über Spiele nicht Sueton, sondern dessen Gewährsmann zu Rathe gezogen hat: nur dass wir als diesen, beiden gemeinsamen Gewährsmann Aristophanes von Byzanz zu bezeichnen kein Recht haben, hat Fresenius in der That gezeigt. Es geschieht also durchaus nicht 'lediglich auf die Autorität des Sueton hin', sondern im Vertrauen auf den älteren, nicht ungelehrten Antiquar, welchem Sueton sogut wie Pollux seine Notizen über Spiele verdankte, wenn man daran festhält, dass in Skiron ein Tempel der Athena Skiras bestanden habe. Mag die Annahme dieses Antiquars, dass die κυβευταί sich speziell ἐν τῷ τῆς Σκιράδος ἱερῷ aufgehalten hätten, unrichtig sein, so ist doch einleuchtend, dass auf diese Annahme Niemand verfallen konnte, dem nicht anderweit das Vorhandensein eines Tempels der Skiras in Skiron feststand[1]. Steph. Byz. und Harpokration reden, wie Robert hervorhebt, bei der gleichen Veranlassung nur von Skiron, nicht von dem Athenetempel in Skiron. Sie erklären also den Zusammenhang des Wortes σκιράφιον mit Skiron auf eine etwas andere Weise als Sueton und Pollux (von einem 'directen G e g e n s a t z' zwischen diesen beiden

[1] In der That wird ein Tempel der Σκιράς in Skiron vorausgesetzt auch in einer Notiz, welche auf keinen Fall mit Sueton irgend welchen Zusammenhang hat: Σκειρὰς Ἀθηνᾶ εἶδος ἀγάλματος Ἀθηνᾶς. ὀνομάζεται δὲ οὕτως ἀπὸ τόπου τινός Etym. M. 717, 31; Bekk. anecd. 304, 9. Dieser τόπος ist eben Skiron.

Erklärungen kann man nicht reden): dass aber ihre Gewährs-
männer einen Tempel der Skiras in Skiron überhaupt nicht
gekannt hätten, folgt doch im Mindesten daraus nicht, dass
sie diesen Tempel (den vielleicht erst spätere Deutelei zu
solchem Dienste herbeizog) nicht mit dem Etymon des Wortes
σκιράφια in Verbindung setzten oder setzen wollten. — Zu den
Zeugnissen für das Vorhandensein eines Tempels der Skiras
in Skiron und den Zusammenhang derselben mit dem Feste
der Σκίρα[1] tritt endlich noch eine wichtige Glosse des Pho- 121
tius, die ich bei Robert nicht hinreichend beachtet finde. Es
heisst dort s. Σκίρον· τόπος Ἀθήνησιν ἐφ' οὗ οἱ μάντεις ἐκαθέ-
ζοντο (nur soweit citirt Robert S. 377). καὶ Σκιράδος Ἀθηνᾶς
ἱερόν· καὶ ἡ ἑορτὴ Σκίρα. οὕτω Φερεκράτης. Was kann diese
Zusammenstellung von Namen für einen Zweck haben, wenn
nicht den, einen genauen Zusammenhang derselben zu be-
zeichnen? Athena Skiras und ihr Tempel zwischen dem Orte
Σκίρον und dem (d. h. ihrem) Feste Σκίρα genannt, was kann
das anders bedeuten sollen, als dass in Skiron ein Tempel
der Skiras bestand, der zu Ehren dort die Skira begangen
wurde? Ob alles dies, oder wieviel davon Pherekrates bezeugen
soll, ist freilich nicht deutlich.

Diesen positiven Angaben steht nun nicht etwa eine abweichende ebenso positive Behauptung eines antiken Zeugen gegenüber. Robert spricht ihnen insgesammt nur deswegen Glaubwürdigkeit ab, weil an einigen Stellen, wo von dem Orte Skiron und dem Heros Skiros (Pausan. I 36, 3), von der Procession mit dem σκῖρον (Harpokrat. Phot. Suid.)[2], von dem Opfer ἐπὶ Σκίρῳ (Strabo, Steph. a. a. O.) die Rede ist, die Athena Skiras und ihr Heiligthum in Skiron nicht ebenfalls

[1] Immerhin einen Zusammenhang des Tempels der Σκιράς Ἀθηνᾶ (in Phaleron) mit einem Σκίρα benannten Feste bezeugt die vielbesprochene Notiz des Aristodemus bei Athen. XI 495 F, aus welcher man (so unbekannt uns auch sonst oschophorische Σκίρα sind) die anstössigen Worte τοῖς Σκίροις am wenigsten wird entfernen können. Jedenfalls will der Anstoss, den A. Mommsen (Heortol. 280) an dem Ἀθήναζε nimmt, wenig bedeuten: Ἀθήναζε steht in der Bedeutung von Ἀθήνησι, wie selbst bei Autoren classischer Zeit bisweilen, vermöge einer Verschiebung der Ortsbezeichnung, die sich auch geltend macht in Ausdrücken wie τοῖς θύραζε u. s. w. <Vgl. Photius lex. s. ὀσχοφορεῖν 354, 9. 10.>

[2] Hier konnte noch Pollux VII 174 berücksichtigt werden.

ausdrücklich erwähnt werden. Will aber ein Argumentum ex silentio im Widerstreit mit positiven Angaben mehrerer. von einander unabhängiger Zeugen überall wenig besagen, wo ihm nicht ganz besondere Umstände ungewöhnlichen Nachdruck verleihen, so muss ich gestehen, dass solche Umstände in diesem Falle mir durchaus zu fehlen scheinen. Auf das Schweigen des Pausanias legt Robert selbst wenig Gewicht. Von Strabo, der an jener Stelle (p. 393) gar nicht von attischer Topographie reden will, sondern lediglich mit knappsten Worten einige Benennungen aufzählt, welche von dem Namen des Heros Skiros direct und indirect etymologisch abgeleitet werden, heisst es wahrlich zu viel verlangt, wenn man erwartet, dass er, da er die Ἀθηνᾶ Σκιράς gleich an erster Stelle genannt hat, nachher auch noch hervorhebe, dass diese auch in Skiron einen Tempel habe. Lysimachides bei Harpokration nennt zwar als Ziel der Procession nur den Ort Skiron, sein Schweigen über die Gottheit zu deren Tempel sie zog, beweist aber gar nichts, weil es zu viel beweisen würde, nämlich dies,
122 dass die Feier ἐπὶ Σκίρῳ Niemanden, weder der Athene noch (wie Robert annimmt) dem Skiros gegolten habe. Einzig um die Function und die angebliche Bedeutung des von Lykurg erwähnten σκῖρον in der Skirophorienprocession klarzulegen ist Lysimachides von Harpokration (resp. von Caecilius) herangezogen worden; dass eine angehängte Notiz über Athena Skiras mit Aussagen anderer Autoren belegt wird, beweist höchstens, dass Harpokrations Gewährsmann im Lysimachides nicht bis dahin gelesen hat, wo dieser von Athena Skiras sprach, nicht aber, dass Lysimachides von derselben gar nichts gewusst habe. — Und was soll wohl daraus folgen, dass bei Stephanus (d. h. in der Epitome des Stephanus) der Σκιράς nicht ausdrücklich gedacht wird? Stephanus nennt sie überhaupt nicht, nicht nur bei Gelegenheit des Opfers ἐπὶ Σκίρῳ, sondern auch vorher nicht, wo er die von Σκίρων oder Σκῖρος herzuleitenden Benennungen aufzählt. Consequenter Weise müsste Robert aus diesem Stillschweigen schliessen, dass Stephanus, aller sonstigen Ueberlieferung zuwider, die Skiras zu keinem der beiden Heroen in irgend eine Beziehung gesetzt habe. Der Schluss *ex silentio* ist auch hier ungültig,

weil er zu viel beweisen würde. Genannt wird ja nun wenigstens die Athene im Schol. Thesm. 834, und so war sie denn auch schon in der gemeinsamen Quelle des Stephanus und des Scholiasten nicht vergessen. Aber wenigstens Σκιράς könne auch dort die Athene nicht benannt worden sein, meint Robert (S. 376) 'da diese (die Quelle) sonst sicherlich nicht unterlassen hätte, neben den beiden Ableitungen der Skirophorien von σκίρα und Σκῖρος (oder Σκῖρον) noch die dritte von dem Beinamen Σκιράς aufzustellen'. Warum hätte sie das thun sollen? Da ja offenbar der Name Σκιράς selbst ein abgeleiteter ist und auch in der That im Alterthum, sei es von Σκῖρος oder Σκίρων, sei es von σκῖρον oder von demselben Orte Σκῖρον abgeleitet wird (Etym. M. 717, 31; Lex. rhet. Bekk. anecd. 304, 9), von dem auch die Σκίρα ihren Namen haben sollten. Von Σκιρὰς Ἀθηνᾶ die Benennung des Festes Σκίρα abzuleiten konnte Niemanden in den Sinn kommen.

Alles unbefangen erwogen, kann ich nicht finden, dass wir Veranlassung haben, das Stillschweigen einsilbiger Berichte, lückenhaft und verkürzt erhaltener Lexica und Scholien zu urgiren, wo uns andere Nachrichten die positiven Ergänzungen an die Hand geben, durch deren Einfügung wir ohne allen Zwang und Widerspruch die Lücken jener unvollständigen Berichte ausfüllen können.

Genaueren Aufschluss über die Vorgänge an den Skiro- 123
phorien glaubt nun Robert aus dem von mir, Rhein. Mus. 25, 549 <oben 356> veröffentlichten Lucianscholion gewinnen zu können. Ich trete ihm vollständig bei in dem was er S. 371/2 über die eigentliche Tendenz der von dem Scholiasten benutzten Notiz vorbringt; auch dies ist treffend bemerkt, dass eigentlich nicht Identität der Skirophorien mit den Thesmophorien, sondern nur gleicher Inhalt der an beiden Festen vorgenommenen mystischen Handlungen behauptet werden sollte. Deutlich gesagt ist dies nun freilich bei dem Scholiasten nicht, und auf jeden Fall bleibt dessen Bericht in diesem Punkte ein sehr ungenauer. Denn die Σκιροφόρια als Ganzes haben ja keineswegs (wie man nach dem Schol. glauben sollte) den gleichen Inhalt gehabt wie die Thesmophorien oder auch nur wie der Theil der Thesmophorien, von dem der Scholiast redet. Wir

wissen ja, dass die Procession mit dem σκῖρον ein Hauptheil der Skirophorien, den Thesmophorien aber ganz fremd war, wir wissen, dass ἐπὶ Σκίρῳ der Athene geopfert wurde. Aber man mag immerhin (mit Robert) aus dem Scholion herauslesen, dass eine ähnliche Ceremonie wie die, welche der Scholiast als zu den Thesmophorien gehörig schildert, auch an *dem* Theil der Skira vorgenommen wurde, der den eleusinischen Göttinnen geheiligt war. Wie weit aber die Aehnlichkeit ging, wird man wohl unbestimmt lassen müssen. Wenn Robert den Skira unter den vom Scholiasten bezeichneten heiligen Handlungen im Besondern das Heraufheben der verwesten Ueberreste jener an den Thesmophorien versenkten Ferkel zuweist, so thut er das auf jeden Fall nicht auf die Gewähr des Scholiasten hin[1]. Denn dieser behauptet ja, dass die an den *Thesmophorien* ausgeführten μυστήρια auch σκιροφόρια 'genannt werden'; eben jenes Heraufholen fand aber — darüber ist Robert mit mir einig — *nicht* mehr an den Thesmophorien statt. Hat also der Scholiast zu seiner Behauptung Grund, so kann die Thätigkeit der ἀντλήτριαι so wenig an den Skirophorien wie an den Thesmosphorien ausgeübt worden sein. Wann diese Thätigkeit ausgeübt wurde, ob dies an einer besonderen, eigens benannten ἑορτή geschah,
124 darüber sagt der Scholiast nichts; er trägt dies Alles nur wie eine unselbständige Fortsetzung der an den Thesmophorien ausgeführten Ceremonie vor, und kehrt dann, wie es scheinen muss, wieder zur Beschreibung der Thesmophorien selbst zurück. Sein Gedankengang ist allerdings wunderlich. Man mache, um die drunten hausenden Schlangen zu verscheuchen, Geräusch, wenn die ἀντλήτριαι die Reste heraufholen, sagt er, und πάλιν, d. h. wenn ich ihn recht verstehe, wiederum, d. h. bei einer *anderen* Gelegenheit, wenn man die symbolischen πλάσματα versenke. Dies letztere aber fand eben an den Thesmophorien statt, wie der Scholiast selbst gleich darauf sagt: ἐμβάλλονται δὲ καὶ u. s. w.: diese letzten Worte gehen

[1] Es bliebe auch zu bedenken, ob nicht die σαπέντα τῶν ἐμβληθέντων, welche von Gläubigen mit der Saat vermischt wurden, eher zur Zeit der Aussaat als gerade an den Skirophorien, mitten im Sommer, heraufgeholt sein möchten.

ebenso wie die voranstehenden λαμβάνουσι — — φυτοῦ, wie Robert selbst nachweist, auf die Thesmophorien. Hier (ἐμβάλλονται κτλ.) wird in dem ungeordneten Berichte des Scholiasten erst nachgetragen, was besser gleich oben bei der Erwähnung der χοῖροι gesagt worden wäre, nämlich, dass auch allerlei symbolisches Backwerk mit in den Schlund versenkt wurde. Wo er zum ersten Mal von den Ferkeln redet, fällt dem Scholiasten ein, was mit deren verwesten Resten zu geschehen pflegte. Dies schiebt er also gleich ein. Dann (da ihm nöthig scheint zu sagen, wo die von den ἀντλήτριαι nicht mehr aufgefundenen Bestandtheile der ἐμβληθέντα hingerathen seien) redet er von den Schlangen im ἄδυτον, trägt nun nach, dass auch allerlei πλάσματα — ἐκεῖνα nennt er sie, weil sie ihm längst im Sinn lagen, wenn auch der Leser noch nichts von ihnen gehört hat — mit hinabgeworfen worden seien: er spricht freilich hier so, als ob nur jene πλάσματα hinabgeworfen worden wären, nachher, in den Worten ἐμβάλλονται κτλ. erfährt man, dass sie zugleich mit den χοῖροι versenkt wurden. Auch ihre verschimmelten Ueberreste wurden später mit heraufgehoben, muss man denken: denn nur wenn man diesen Zwischengedanken ergänzt, begreift man, warum nun plötzlich erwähnt wird, dass 'auch' (κἀνταῦθα) an den Arrhetophorien ἄρρητα ἱερὰ etc., μιμήματα δρακόντων καὶ ἀνδρῶν σχημάτων 'ἀναφέρονται'. 'Heraufgehoben' werden solche ἱερά nun doch nicht an den Thesmophorien, sondern an jenem Tage, an welchem die ἀντλήτριαι thätig waren. Die ἀρρητοφόρια werden also in Vergleichung gestellt, nicht mit den Thesmophorien, sondern mit jener Ceremonie der ἀντλήτριαι: wie jene die Ueberreste der Schweine und der σχήματα ἐκεῖνα, die an den Thesmophorien versenkt waren, heraufhoben und auf die Altäre legten, 125 so wurden κἀνταῦθα, auch an den ἀρρητοφόρια, die Reste zwar nicht von Schweinen (wenigstens sagt davon der Scholiast nichts), aber doch von allerlei symbolisch gestaltetem Backwerk 'heraufgeholt', aus irgend einem μέγαρον. — Dieser Versuch, den lästigen Gedankensprüngen des Scholiasten nachzuhüpfen, mag zeigen, wieweit ich Robert in der Auffassung des ganzen Berichtes folgen kann und worin ich von ihm abweiche. Worin die Aehnlichkeit der an den Demeter-σκίρα

ausgeführten μυστήρια mit denen der Thesmophorien bestanden habe, dies genauer zu bestimmen giebt uns, so viel ich sehe, das Scholion keinerlei Mittel an die Hand. An welche Stelle des vielgliedrigen Thesmophorienfestes der von dem Scholiasten geschilderte Vorgang zu setzen ist, bleibt freilich auch ungewiss. Für mich behalten auch jetzt noch die Vermuthungen, die ich hierüber im Rhein. Mus. ausgesprochen habe, wiewohl ihnen Robert z. Th. den Boden entzogen hat, einige Wahrscheinlichkeit: den Gang des Thesmophorienfestes, so weit er bekannt ist, überblickend, meine ich noch immer die Thatsache durchschimmern zu sehen, dass, wie an anderen Demeterfesten, so auch an den attischen Thesmophorien, und zwar in ihrem ganzen Verlaufe, ἐοικότα τῷ λόγῳ δρῶσιν αἱ γυναῖκες (Pausan. I 43, 2).

———

XL.

Scenica*).

I.

Die Nachrichten der Alten über den am achten Elaphe- 251
bolion in Athen begangenen προάγων der grossen Dionysien reichen nicht aus, einen deutlichen Begriff von den Vorgängen bei diesem 'Vorspiel' ohne hinzutretende Combination zu ermöglichen. Der genaueste Bericht, in den Scholien zu Aeschines κ. Κτησιφ. § 67 (p. 326 Sch.) erhalten, lautet also: προάγων] ἐγίγνοντο πρὸ τῶν μεγάλων Διονυσίων ἡμέραις ὀλίγαις ἔμπροσθεν ἐν τῷ ᾠδείῳ καλουμένῳ τῶν τραγῳδῶν ἀγὼν καὶ ἐπίδειξις ὧν μέλλουσι δραμάτων ἀγωνίζεσθαι ἐν τῷ θεάτρῳ· δι' ὃ ἐτύμως (so Usener; ἕτοιμος, ἑτοίμως die Hss.) προάγων καλεῖται. εἰσίασι δὲ δίχα προσώπων οἱ ὑποκριταὶ γυμνοί.

Es liegt gewiss am Nächsten, die Worte des Scholiasten so zu verstehen, als ob er den Proagon als eine vorläufige Aufführung derjenigen Tragödien bezeichnen wolle, die nach wenigen Tagen[1] wirklich auf der Bühne des Dionysustheaters dargestellt werden sollten. Darnach wäre denn der Proagon eine Art von Generalprobe gewesen; und so fasst (nach Fritzsche's Vorgang) in der That Hiller, *Hermes* VII 403 f. die Sache auf. Bei genauerer Ueberlegung bietet indess diese Annahme erhebliche Schwierigkeiten dar. Dass am achten Elaphebolion, an welchem ausser dem προάγων auch noch ein Asklepiosfest begangen wurde, die zum Wettkampf zugelassenen

*) <Rhein. Mus. XXXVIII, 1883, p. 251 ff.>

[1] πρὸ τῶν μεγάλων Διονυσίων ἡμέραις ὀλίγαις ἔμπροσθεν: vgl. Usener, *Symbola philol. Bonnens.* p. 583—597; 849.

drei Tragödientrilogien, neun ganze Tragödien (um von den Satyrdramen zu schweigen), deren wirkliche Aufführung mindestens über drei Tage sich erstreckte, vollständig aufgeführt worden seien, ist ganz undenkbar. An eine Art von Stich-
252 probe, in der man aus jeder der aufzuführenden Tragödien nur einzelne Abschnitte vorgeführt hätte, wird Niemand denken mögen. Es bliebe wohl nichts übrig, als mit Hiller anzunehmen, 'dass an jenem Tage von jeder Trilogie je ein Stück, dessen Auswahl dem Dichter anheimgegeben war, zur Darstellung kam, und dass für die übrigen eine Probe von so öffentlichem und festlichem Charakter nicht stattfand'. Bei einer solchen Annahme ist nun aber vor Allem zu bedenken (was Hiller nicht beachtet zu haben scheint), dass sie sich mit den Worten der Scholien in entschiedenen Widerspruch setzt. Diese reden nicht von Aufführung einer Auswahl aus den aufzuführenden Dramen, sondern von τραγῳδῶν ἀγὼν καὶ ἐπίδειξις ὧν μέλλουσι δραμάτων ἀγωνίζεσθαι ἐν τῷ θεάτρῳ, also von Vorführung der, d. h. sämmtlicher bald darnach im Theater darzustellender Tragödien. Nicht anders berichtet Schol. Ar. Vesp. 1109 (vgl. Hiller p. 394 f.), dass (im Proagon) im Odeum εἰώθασι τὰ ποιήματα ἀπαγγέλλειν πρὸ τῆς εἰς τὸ θέατρον ἀπαγγελίας. Ginge man aber auch auf Hiller's Vorstellung ein, so könnte man an einem solchen, ohne altes Zeugniss angenommenen Vorgange schwerlich einen vernünftigen Sinn und Zweck erkennen. Ein eigentlich so zu nennender ἀγών, also ein Wettkampf, nach welchem dem Sieger ein Preis zuerkannt wäre, kann mit dem προάγων nicht wohl verbunden gewesen sein: nie und nirgends hören wir etwas von einem Siege im προάγων, und was wäre das auch für ein wunderliches Verfahren gewesen, nach welchem man in einer 'Generalprobe' siegen konnte mit Einem Stück von dreien (resp. vieren), welche (offenbar seit jener Zeit, in welcher innerlicher Verband der drei Tragödien jedes Dichters zur Einheit künstlerische Forderung und Gewohnheit ward, aber auch lange über diese Zeit hinaus) als so eng zusammengehörig galten, dass sie im wirklichen ἀγών im Dionysischen Theater stets nur gemeinsam beurtheilt worden sind [1]. Eine scenische

[1] So noch, wiewohl eigenthümlich modificirt, im 4. Jahrhundert, wie

Darbietung aber, durch welche (wie Hiller annimmt) der Dich- 253
ter zwar nicht den Sieg sich sichern, aber 'die Richter und das Publicum günstig für sich stimmen' konnte, ist, als vom Staate veranstaltet, an sich schwer denkbar, und gar nicht denkbar in der durch die Scholien bezeugten Gestalt. Soll man sich denn in der That denken, dass 'ohne Masken und Costüm' eine antike Tragödie (und in ihr z. B. verschiedene Rollen von Einem Schauspieler, die Weiberrollen durch Männer) aufgeführt worden sei?

An eine eigentliche Aufführung zu denken scheint mir überhaupt unmöglich. Eine Generalprobe im genauen Sinne wird zwar auch den antiken Aufführungen vorangegangen sein (wiewohl doch schwerlich ohne Masken und Costüme): aber der προάγων kann dazu nicht bestimmt gewesen sein. Dass man zur Generalprobe das Publicum zugelassen habe (wie es im προάγων geschah: s. Hiller p. 403) ist gewiss nicht wahrscheinlich; wenn man, wie bei den Vorführungen im προάγων von Hiller als nothwendig vorausgesetzt wird, nur je Ein Stück jedes Dichters aufgeführt und probirt hätte, so wäre damit ja der Zweck der Generalprobe ganz verfehlt gewesen. Und zu der Vorführung aller neun Tragödien fehlte an dem Einen Tag die Zeit, vollends, wenn diese Vorführung als Probe dienen sollte. Proben pflegen, wovon Jeder sich leicht überzeugen kann, länger als die eigentlichen Aufführungen zu dauern.

Bevor wir nun versuchen, aus den Worten des Scholiasten eine angemessenere Vorstellung von dem Wesen des προάγων zu gewinnen, wird es nützlich sein, an die bekannte Erzählung einer Vita Euripidis (bei Dindorf, P. scen.[5] p. 17, 47 ff.) zu

---

die didaskalischen Inschriften aus den J. 341—339 (*Mitth. d. arch. Inst.* III 112 ff.) lehren. — Die bedenkliche Verbindung dreier, organisch nicht zusammengehöriger Tragödien im Urtheil der Preisrichter muss man jedenfalls gar sehr mit in Rechnung ziehen, wenn man die befremdliche Thatsache, dass Meisterwerke wie der Oedipus Tyrannus, die Medea des Euripides den Preis nicht gewannen, verstehen will. Leicht konnten zwei geringere Dramen, mit Einem Meisterwerk verbunden und gemeinsam beurtheilt, auch dieses um den verdienten Kranz bringen.

[1] Von einer Probe in Gegenwart des die Spiele ausrichtenden Aedilen berichtet Terenz, Eun. prol. 19 ff. Aber da ist kein weiteres Publicum zugegen; einzig Luscius hat durchgesetzt, dass er anwesend sein darf.

erinnern: λέγουσι δὲ καὶ Σοφοκλέα, ἀκούσαντα ὅτι ἐτελεύτησε (Euripides), αὐτὸν μὲν ἐν ἱματίῳ φαιῷ προελθεῖν, τὸν δὲ χορὸν καὶ τοὺς ὑποκριτὰς ἀστεφανώτους εἰσαγαγεῖν ἐν τῷ προάγωνι καὶ δακρῦσαι τὸν δῆμον. — Hier erfährt man also (was Schol. Aeschin. nicht deutlich sagt), dass auch der D i c h t e r beim Proagon aufzutreten pflegte, ausser den Schauspielern auch der Chor, in der Regel bekränzt (als am Götterfest), und also ohne Masken, wie ja Schol. Aesch. berichtete.

Beachtet man alle diese Züge, so kann man sich kaum
254 der Erinnerung an eine vielbesprochene Stelle des Platonischen Symposion erwehren. Dort lässt, da Agathon seine Zaghaftigkeit, vor den zur Feier seines ersten Tragödiensieges versammelten Gästen zu reden, bekannt hat, Plato den Sokrates sagen (p. 194 A/B): ἐπιλήσμων μέντ᾽ ἂν εἴην, ὦ Ἀγάθων, εἰ ἰδὼν τὴν σὴν ἀνδρείαν καὶ μεγαλοφροσύνην ἀναβαίνοντος ἐπὶ τὸν ὀκρίβαντα μετὰ τῶν ὑποκριτῶν καὶ βλέψαντος ἐναντία τοσούτῳ θεάτρῳ, μέλλοντος ἐπιδείξεσθαι σαυτοῦ λόγους, καὶ οὐδ᾽ ὁπωστιοῦν ἐκπλαγέντος, νῦν οἰηθείην σε θορυβηθήσεσθαι ἕνεκα ἡμῶν ὀλίγων ἀνθρώπων. — Es kann nach dem, was zuletzt Grosser (*Rhein. Mus.* XXV 432 ff.) entwickelt hat, nicht zweifelhaft sein, dass Agathon hier gedacht ist nicht als Zuschauer seinen eigenen Stücken gegenüber, auch nicht als Schauspieler in ebendenselben, auch nicht als Theilnehmer an der πομπή der grossen Dionysien — sondern so, dass er mit den Schauspielern, die seine Dichtungen demnächst darstellen sollen, vor das Publicum trete. Der Zusammenhang lässt deutlich erkennen, dass man den Dichter ohne Maske auftretend sich denken müsse: dies bemerkt treffend O. Jahn, *ind. schol. Bonn. aest.* 1866 p. V; allem Vermuthen nach tragen, schon um den lächerlichen Gegensatz zwischen einem Menschen gewöhnlicher Statur und der nach Breite und Höhe übermenschlich ausgedehnten Erscheinung costümirter und maskirter Tragöden zu vermeiden, die den Dichter begleitenden Schauspieler ebenfalls keine Masken. Es kann scheinen, als ob die Worte des Plato an und für sich nichts enthielten, was hinderte, den Dichter unmittelbar vor Aufführung seiner Dramen, auf dem λογεῖον des Dionysustheaters, dem Publicum sich vorstellend zu denken: wie denn dies Grosser's Annahme ist. Erinnert man sich nun aber

der Nachrichten über den Proagon, so wird man wohl das Bedenkliche einer solchen Annahme bemerken. Im Proagon hatten sich ja die zum Wettkampf bereiten Dichter mit ihrem Personal dem Publicum bereits vorgestellt: wozu hätte eine abermalige Vorstellung dienen sollen? Nun bedenke man noch, dass ein Zeugniss für das Bestehen einer solchen Sitte der Vorstellung von der Bühne des athenischen Dionysustheaters herab nicht vorhanden ist[1], wohl aber bezeugt ist, dass, völlig wie Agathon es hier thut, sich der 255
Dichter mit seinem Personal dem Publicum im Proagon zeigte: kann man da im Zweifel darüber sein, dass auch Plato's Worte sich auf den Proagon beziehen?

Diese Combination liegt ausserordentlich nahe. Auch dem letzten Erklärer des Symposion, A. Hug, ist der Gedanke an den Proagon aufgestiegen, er weist ihn aber alsbald ab. Die Gründe für die Abweisung, soweit Hug sie angiebt, sind nicht ausschlaggebend. Der Proagon ging im Odeum des Perikles vor sich; bei Plato, meint Hug, sei als Ort des Auftretens des Agathon zu denken das Dionysustheater: denn darauf weise der Ausdruck ὀκρίβας hin, 'ebenso das folgende τοσούτῳ θεάτρῳ, das auf 175 E zurückweise, wo von der Anwesenheit von mehr als 30 000 Hellenen bei der Aufführung selbst gesprochen wird'. Dass aber die 194 B genannte 'so grosse Schaar der Zuschauer' gerade mit dem 175 E bezeichneten Publicum des Dionysustheaters identisch sein müsse, ist nicht zu beweisen. Das Odeum fasste sicherlich eine ganz erhebliche Menge von Zuschauern (vgl. Hiller p. 399), ὁ δῆμος schlechthin wird als anwesend bei dem Auftreten des Sophokles im προάγων vorausgesetzt: natürlich kann, zumal im Gegen-

[1] Denn die Stelle im Anfang der Acharner, an welche, nach Hiller's Hinweis, Hug zum Sympos. 194 B erinnert, enthält ein solches Zeugniss nicht. Dikaeopolis sagt da: ἀλλ' ὠδυνήθην ἕτερον αὖ τραγῳδικόν, ὅτε δὴ 'κεχήνη προσδοκῶν τὸν Αἰσχύλον, ὁ δ' ἀνεῖπεν· εἴσαγ' ὦ Θέογνι τὸν χορόν (v. 9—11). Wo dieser Vorgang spiele, deutet Aristophanes nicht an; wir können ihn mit gleichem Rechte wie ins Theater auch ins Odeum verlegen; ja, da doch der προάγων jedenfalls die Namen der wetteifernden Dichter dem Publicum bekannt gemacht haben muss, so ist es kaum denkbar, dass noch beim Beginn des eigentlichen ἀγών im Theater ein Zuschauer nicht gewusst habe, welche Dichter auftreten würden. Man wird also auch hier am Besten an den Proagon im Odeum denken.

satz zu der kleinen Zahl der bei Agathon versammelten Gäste das Publicum des Proagon als eine grosse Menge bezeichnet werden, als eine 'so grosse' (τοσοῦτον θέατρον), wie eben beim Proagon sich gewöhnlich einzufinden pflegte. Was aber ὀκρίβας betrifft, so ist es sehr zweifelhaft, ob damit das λογεῖον des Theaters ausschliesslich bezeichnet werde, ja ob es damit überhaupt bezeichnet werden könne.

ὀκρίβας, eigentlich einen ὄνος oder ἄγριος κριός bezeichnend, wird, völlig wie unser 'Bock' oder 'Esel' auch als bildliche Benennung eines auf vier oder weniger Beinen steif dastehenden Gestelles gebraucht[1], speciell bezeichnet es den Kutsch-
256 bock, häufiger noch die Staffelei[2] der Maler oder πλαστικοί (πλαστικῶν πήγματα Phot. s. ὀκρίβας, nach Usener's Emendation). Wenn nun Plato, schwerlich mit technischem, vielmehr wohl scherzhaft bildlichem und nur für diese einmalige Anwendung frei gebildetem Ausdruck, den Sokrates sagen lässt, Agathon sei mit seinen Schauspielern 'auf den Bock' gestiegen, so soll allerdings mit diesem sonst nirgends wieder so verwendeten Ausdrucke wohl sicherlich irgend eine auf 'Böcken' ruhende Erhöhung bezeichnet werden, aber welcher Art diese Erhöhung und wo sie angebracht war, das wird zwar den zeitgenössischen Lesern des Plato ohne Weiteres klar gewesen sein: wir müssen es einfach errathen. Dass die Grammatiker des Alterthums in derselben Lage wie wir waren, zeigen die rathlosen Versuche derselben, den genauen Sinn des Wortes bei Plato festzustellen. Der Deutungsversuche sind gar viele. Einige verstehen ὀκρίβας als Leiter oder Treppe (οἱ δὲ κλίμακα Hesych.)[3], andere als die ὑπερείσματα τῶν ξυλίνων θεάτρων (Phot.), also als die ἴκρια des alten Theaters (vor 500); wem diese Auslegungen doch allzu thöricht schienen, hielt sich zunächst an die Etymologie und erklärte ὀκρίβας als κιλλίβαντα

[1] An die deutsche Analogie erinnert Lobeck, *Pathol. elem.* I 466. — Eine besondere Abhandlung über ὀκρίβας von Brill (*Symb. litt.* V 95 ff.), welche Jahn *ind. schol.* 1866 p. III citirt, ist mir nicht zugänglich gewesen.

[2] Vgl. O. Jahn, *Ber. d. sächs. Ges. d. Wiss.* 1861 p. 295.

[3] Vermuthlich, weil Plato von ἀναβαίνειν ἐπὶ τὸν ὀκρίβαντα redet. Diese Ausleger dachten wohl an die (bewegliche) Treppe, durch welche man von der Orchestra auf die Bühne gelangte.

τρισκελῆ, ἐφ' οὗ ἵστανται οἱ ὑποκριταὶ καὶ τὰ ἐκ μετεώρου λέγουσιν [1] (Schol. Plat.; Hesych.). Wieder Andere, die wohl einsahen, dass auf einem ganz eigentlich so zu nennenden 'Bocke' unmöglich Agathon mit seinen Schauspielern habe Platz finden können, sondern dass man durchaus an eine grössere Fläche zu denken habe, erklärten kurzweg, ὀκρίβας sei τὸ λογεῖον, ἐφ' οὗ οἱ τραγῳδοὶ ἠγωνίζοντο (Schol. Plat.; Hesych.; Phot.). Fragte man sich denn aber doch, wie denn dieses λογεῖον, die lange und breite F l ä c h e der Bühne, 'Bock' genannt werden könne, so erläuterte man dies etwa so, wie man es im Plat. Lex. des Timaeus liest: ὀκρίβας· πῆγμα τὸ ἐν τῷ θεάτρῳ τιθέμενον, ἐφ' οὗ ἵστανται <—το?> οἱ τὰ δημόσια λέγοντες· θυμέλη γὰρ οὐδέπω ἦν. λέγει γοῦν τις·

λογεῖόν ἐστι πῆξις ἐστορεσμένη 257
ξύλων

εἶτα ἑξῆς

ὀκρίβας δ' ὀνομάζεται [2].

Man thut der Gelehrsamkeit des Timaeus viel zu viel Ehre an, wenn man aus seinen Worten: θυμέλη γὰρ οὐδέπω ἦν, mit Wieseler (Ersch und Grubers Enc. I 83 p. 178), den sehr gewagten Schluss zieht, eine 'stehende Bühne' habe im Dionysustheater zu Athen zu Plato's Zeiten, und also während der ganzen Zeit der classischen Bühnendichtung nicht bestanden (sondern sei etwa erst von Lycurg, bei Gelegenheit des von diesem geleiteten Neubaues im Dionysustheater, errichtet worden). Der-

---

[1] Zu corrigiren (wie dies Wieseler, Ersch und Gruber's Enc. I 83 p. 206 versucht) ist an den Worten nichts. Hesychius und die Platoscholien, welche dieselben gleichmässig überliefern, hängen nicht direct miteinander zusammen.

[2] Ich habe die von Ruhnkenius nicht wahrgenommenen Verse abgesetzt. Sie sind offenbar entlehnt einem grammatischen Tractat in iamb. Trimetern. Man wird alsbald an die versificirte πραγματεία χρηστομαθειῶν des Helladius Besantinous denken. Dieser (wohl zu unterscheiden von dem Alexandriner Helladius unter Theodosius II.; s. Haupt, Opusc. II 423) lebte κατὰ τοὺς χρόνους Λικιννίου καὶ Μαξιμιανοῦ (Phot. bibl. 536 a, 1); wenn seiner (mit einem 'τίς' vielleicht, weil er ein noch lebender Zeitgenosse war) Timäus gedachte, so wäre damit ein terminus post quem, nämlich der Anfang des 4. Jahrhunderts, für die Bestimmung der Lebenszeit des Timaeus gegeben. Uebrigens sind die Verse citirt, als Beweis (γοῦν) dafür, dass die von Timaeus v e r w o r f e n e Ansicht, nach welcher ὀκρίβας = λογεῖον sein sollte, ihre Vertreter habe.

gleichen sonderbare Kunde will Timaeus gar nicht einmal vorbringen. θυμέλη bedeutet dem Timaeus, nach dem in seiner Zeit gewöhnlichen Sprachmissbrauch[1] allerdings nichts anderes
258 als das λογεῖον: er leugnet aber geradezu die Existenz eines λογεῖον überhaupt zu Plato's Zeit, nicht nur die Existenz einer 'stehenden' Bühne, welchen Nebensinn erst Wieseler in seine Worte hineindeutet. Vielmehr, so meint er, da doch Plato von einem 'Bocke' redet, man darunter sich aber weder

[1] Dass der Sprachgebrauch, nach welchem θυμέλη für ὀρχήστρα und für λογεῖον gesetzt wurde, falsch sei, lehrt ausdrücklich und unzweideutig Phrynichus, *ecl.* p. 163: Wieseler (*über die Thymele des griech. Theaters* 1847) sucht zwar im Gegentheil zu beweisen, dass θυμέλη von Anfang an den Tanzplatz in der Orchestra, nicht den Altar des Gottes bezeichnet habe, aber, wie mir scheint, ohne Erfolg. Die Bemerkungen des Et. M. und des Suidas s. σκηνή, auf welche W. das grösste Gewicht legt, sagen, unbefangen betrachtet, keineswegs zu seinen Gunsten aus. Sie bezeichnen so deutlich wie möglich die θυμέλη als einen βωμὸς τοῦ Διονύσου, reden kein Wort von irgend welchem Tanzen auf der θυμέλη, verstehen ganz offenbar ὀρχήστρα (wie es G. Hermann aufgefasst hatte) von einem über der κονίστρα erhöhten, von der θυμέλη verschiedenen Tanzboden, und sprechen vom λογεῖον (welches W. in ihrem: ὀρχήστρα wiederfindet) nur darum nicht, weil sie an der entscheidenden Stelle lückenhaft überliefert sind: wie Wecklein, *Philol.* 1872 p. 439 f. richtig bemerkt. Noch nicht verwendet für diese Frage ist die etwas vollständigere Fassung der ganzen Notiz, welche Piccolomini, *Hermes* VI 490, aus Schol. Greg. Naz. eines cod. Laurent. veröffentlicht hat. Dort stehen hinter χαλκᾶ κάγκελλα noch die, im Et. M. und im Suid. fehlenden Worte: ὧν (scil. τῶν παρασκηνίων) τὰ ἐντὸς καὶ τῆς μέσης θύρας, und weiter: ἢ ἵνα σαφέστερον εἴπω σκηνή. Offenbar wird hier ein Ansatz zur Beschreibung des λογεῖον gemacht: denn was zwischen den παρασκήνια und der 'Mittelthür' (womit, nach dem Voranstehenden, die Skenewand bezeichnet werden soll) liegt, ist ja eben die Bühnenfläche. Diese will, sich selbst corrigirend (ἵνα σαφ. εἴπω), der Grammatiker hier mit dem Worte σκηνή benennen: völlig wie Etym. M. 653, 5: παρασκήνια· αἱ εἰς τὴν σκηνὴν ἄγουσαι εἴσοδοι· σκηνὴ δέ ἐστιν ἡ νῦν θυμέλη λεγομένη. Vielleicht fehlen auch in der vollständigeren Fassung noch Stücke der Beschreibung des λογεῖον; es ist aber auch möglich, dass (mit Umstellung des, im Schol. Greg. in ἢ verwandelten καί, welches Et. M. und Suid. vor ἵνα darbieten) die, freilich recht dürftige Angabe über diesen Theil des Bühnengebäudes vollständig also zu restituiren wäre: ὧν τὰ ἐντὸς καὶ τῆς μέσης θύρας, ἵνα καὶ (etiam) σαφέστερον εἴπω, σκηνή. Auf jeden Fall ist hier von der Bühnenfläche die Rede gewesen, und es ist die Möglichkeit, eine (sehr missbräuchliche) Bezeichnung eben dieser Bühnenfläche erst in: ἡ ὀρχήστρα wiederzufinden, abgeschnitten. Vielmehr wird durch die ganze Notiz G. Hermann's Unterscheidung von κονίστρα, ὀρχήστρα, θυμέλη so ausdrücklich bestätigt, wie es die stammelnde Rede eines ohne Anschauung referirenden Lexikographen später Zeit zu thun vermag.

ein eigentlich 'Bock' zu nennendes Gestell, noch auch ein förmliches λογεῖον vorstellen dürfe, so habe man eben zu denken, dass man zu Plato's Zeiten sich im athenischen Theater für das Auftreten der Schauspieler eines Gerüstes, πῆγμα, bedient habe, welches er sich einem 'Bocke' ähnlicher als das λογεῖον und etwa analog der Rednerbühne zu denken scheint, denn dass er unter den τὰ δημόσια λέγοντες Redner verstehe, nimmt Wieseler p. 207 mit vollem Rechte an.

Irgend welchen historischen Werth wird man dieser sowenig wie den anderen, autoschediastisch aus Plato's Worten herausgedeuteten Auslegungen des ὀκρίβας beilegen dürfen.
Man hat sich denn auch im Alterthum noch nach weiteren 259
Deutungen umgesehen; nur auf unsere Platonische Stelle bezieht sich, wie der letzte Herausgeber mit Recht annimmt, die Glosse des Hesychius: ὀκρίβαντας· ἐμβάτας, und, denke ich, einzig durch eine solche Deutung dieser Stelle verführt, brauchen einige spätere Schriftsteller ὀκρίβαντες im Sinne von ἐμβάται, tragische Kothurne[1]. Drei Stellen des Philostratus, eine des Themistius, welche diesen Gebrauch des Wortes zeigen, verzeichnet Ruhnkenius zum Tim. p. 191 (vgl. noch Philostr. Nero 9 p. 223, 25 Ks.). Könnte man sich auch einen Ausdruck wie ἀναβαίνειν ἐπὶ τὸν κόθορνον <Libanius π. τ. ὀργ. p. 28, 29 Först.: ἐμβάτας ἀναβαίνειν> allenfalls gefallen lassen, so springt doch in die Augen, was im Uebrigen diese Auslegung des Platonischen Ausdruckes unzulässig macht.

Die Alten, sieht man, thaten sich selbst nicht genug in der Erklärung jenes dunklen Wortes; für uns können ihre wechselnd herumrathenden Auslegungen, oder eine beliebig aus der Schaar derselben herausgegriffene keinerlei Verbindlichkeit haben. Wenn sie darin übereinkommen, dass sie den ὀκρίβας irgendwo im Theater suchen, so beruht auch das auf nichts als einer Annahme, die ja allerdings nahe genug lag, und zu welcher der Ausdruck τοσούτῳ θεάτρῳ noch besonders verführen mochte, der sich ja aber mit gleichem Rechte wie auf das Publicum des Theaters auf dasjenige jedes anderswo dargebotenen Schauspiels beziehen lässt.

[1] Auch im Et. M. 620, 55: ὀκρίβαντες· ἐφ' ὧν ἄκρων ἑστᾶσιν οἱ ὑποκριταί, οἷον ἀκρίβαντές τινες ὄντες sind wohl Kothurne gemeint.

Ist uns demnach volle Freiheit gelassen, als den Ort des Auftretens des Agathon, da ihn Plato nicht näher bezeichnet, jedes öffentliche Gebäude Athens vorauszusetzen, das sich uns, aus anderweit gewonnenen Anzeichen, für jenes Auftreten besser als das Theater zu eignen scheint: so hindert, speciell an das Odeum zu denken, der Ausdruck ὀκρίβας am Allerwenigsten. Ist das Wort für das λογεῖον des Theaters kaum eine passende Bezeichnung (und daher auch das Schwanken der alten Ausleger, die nur an das Theater dachten), so passt der scherzende Ausdruck um so besser auf jenes βῆμα, auf welchem nach Platon, Ion 535 E der vortragende Rhapsode steht, und welches man jedenfalls im Odeum, als an dem rechtmässigen Schauplatze des Auftretens der Rhapsoden zu suchen hat [1].

260 Man könnte schliesslich noch einwenden, dass jener Sieg des Agathon, von dessen Vorbereitung Plato 194 A/B redet, nach der bekannten Notiz des Athenäus an den Lenäen des J. 416 errungen, ein προάγων der Lenäen uns aber nicht bekannt sei. Nun gab es nicht nur vor dem ἀγών der grossen Dionysien einen προάγων; dass mehrere προάγωνες in Athen alljährlich begangen wurden, bezeugt die Inschrift des C. I. Att. II 307; ich halte es für sehr wahrscheinlich, dass jeder ἀγών, und so auch derjenige der Lenäen seinen προάγων hatte [2]. Aber dieser Ausflucht bedarf es gar nicht; denn dass Plato wenigstens sich den Sieg des Agathon an den gr. Dionysien errungen dachte, kann nach seinen Worten ἐν μάρτυσι τῶν Ἑλλήνων πλεῖν ἢ τρισμυρίοις 175 E nicht zweifelhaft sein, und dass, wie Madvig (Kl. philol. Schr. p. 442) annahm, der Irrthum auf Seiten des Athenäus ist, darf man jetzt noch zuversichtlicher behaupten, da aus Inschriften bestätigt ist, dass mindestens bis 393 die Tragödienaufführungen in Athen sich auf die grossen Dionysien beschränkten (s. Köhler, Mittheil. d. d. arch. Inst. III 133).

[1] Vgl. H. Schrader, *Rhein. Mus.* XX 192. — Dass über die Lage eines solchen βῆμα in dem Odeum, welches man auf einem Vasenbilde wiederzuerkennen glaubt, aus Wieseler's Auseinandersetzungen (*Thymele* p. 49 ff.) besondere Aufklärung zu gewinnen wäre, kann ich nicht finden.

[2] Von ἀγῶνες und προάγωνες, als ob sie untrennbar verbunden zu denken seien, redet ganz im Allgemeinen Plato Leg. VII 796 D.

Es bleibt nun freilich noch fraglich, was eigentlich die Dichter, mit ihren Schauspielern (und Choreuten)[1] im Odeum aufziehend, im Angesicht des versammelten Publicums vorgenommen haben. Dass an eine förmliche Aufführung (bei welcher auch die Anwesenheit des Dichters auf dem βῆμα zum wenigsten unnöthig gewesen wäre) nicht zu denken sei, ist nachgewiesen worden. Die Schol. Aesch. reden von ἀγὼν καὶ ἐπίδειξις: das zweite, erläuternd hinzugefügte Wort soll vielleicht andeuten, dass die, zum Zweck der etymologischen Ableitung des Wortes προάγων gewählte Bezeichnung des Vorganges als ἀγών eine nicht ganz zutreffende sei. Das Scholion zu den Wespen redet von ἀπαγγέλλειν[2]. Der Scholiast selber mag darunter einen förmlichen Vortrag der später im Theater nochmals vorzutragenden Stücke verstanden haben: wenigstens 261
bezeichnet er auch den Vortrag im Theater als ἀπαγγελία. Es fragt sich aber, was der Urheber jener, durch viele Hände bis zu uns überlieferten und unterwegs bis zur Unverständlichkeit verkürzten Notiz unter ἀπαγγέλλειν verstanden habe. Das Wort bezeichnet eigentlich nicht die Darstellung dramatischer Werke durch Schauspieler auf der Bühne und Chor in der Orchestra, sondern das 'Aufsagen' von Gedichten, die zu einfacher Recitation bestimmt sind oder verwendet werden, durch Rhapsoden, Schüler u. s. w. So in den von Hiller p. 395 A. 2 angeführten Fällen, so besonders häufig in der Rede des Choricius ὑπὲρ τῶν ἐν Διονύσου τὸν βίον εἰκονιζόντων: s. Graux zu VI § 7 (*Revue de philol.* I p. 220 n. 15)[3]. Niemand wird

[1] Dass Plato nur des Dichters und seiner ὑποκριταί gedenkt, kann seinen guten Grund haben: beim ἀναβαίνειν ἐπὶ τὸν ὀκρίβαντα werden die Choreuten nicht betheiligt gewesen sein.

[2] <Vielleicht ist dafür ἐπαγγέλλειν zu schreiben: vgl. Philostr. V. Soph. p. 78, 1; 38, 18 und namentlich die Inschrift auf einer Grabvase aus Alexandria: Σωτίων Κλέωνος Δελφὸς τὰ Σωτήρια ἐπαγγέλλων bei Merriam, Americ. journ. of archaeol. 1885 p. 23 (cf. Reisch, de mus. Graec. certam. p. 88, 3).>

[3] Vgl. z. B. noch Epikur bei Plut. adv. Colot. 29 p. 1124 C. — Vom Vortrag prosaischer Rede z. B. Philostr. V. Soph. I 21, 7: ἀπαγγέλλει μελέτην. Besonders erinnere man sich an Aristot. poet. 6: die Tragödie ist μίμησις πράξεως σπουδαίας etc. δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας. Dass die ἐποποιία ἀπαγγελία ἐστίν unterscheidet sie von der Tragödie: ibid. 5. <Hiergegen Polemik des Philodem. π. ποιημάτων? Vgl. Gomperz, Ztschr. f. österr. Gymn. 1865 p. 719.>

wohl annehmen, dass in dieser Weise die später dramatisch darzustellenden Dichtungen coram publico am Proagon 'aufgesagt' worden seien; wozu überdies die Zeit nicht ausgereicht haben würde. ἀπαγγέλλειν bedeutet ja nun aber auch und sogar eigentlich: ankündigen, anmelden. An die 'Anmeldung' der zur Aufführung angebotenen Drämen beim Archon (worauf einst Geppert, die altgriech. Bühne p. 203 die Worte des Schol. Vesp. bezog) ist freilich gegenwärtig zu denken völlig unmöglich. Solche Anmeldung konnte nicht erst am προάγων geschehen. Dem Archon waren die zur Aufführung angebotenen Dramen jedenfalls lange vor dem Feste angemeldet[1];
262 er hatte nur je drei tragischen und, in älterer Zeit, auch nur je drei komischen Dichtern Chöre zuzuweisen; diese drei muss er aus der in der Zeit blühender Bühnendichtung jedenfalls grösseren Zahl von sich Anmeldenden ausgewählt haben: man wird also doch wohl annehmen müssen, dass sämmtliche, zur Aufführung angebotene Dramen ihm selbst, oder etwa von ihm bestellten Fachmännern zur Prüfung vorgelegen haben: wie

[1] Wenn dem, Richtiges und ganz Verkehrtes wunderlich vermischenden Verfasser der 2. ὑπόθεσις zur Midiana (Bekker *or. Att.* IV 460, 32) zu trauen ist, wären gleich im ersten Monat nach abgelaufenem Feste, also bereits im Munychion die Choregen für die Aufführungen an den Dionysien des nächsten Jahres ernannt worden. <Mit ἐν τῷ πρώτῳ μηνὶ m e i n t der Scholiast vielmehr: im 1. Monat des n ä c h s t e n Jahres, d. h. im Hekatombaion des nächsten Amtsjahres, nach den abgelaufenen Dionysien unter dem n e u e n Archon, der die nächsten Dionysien auszurüsten hatte. So Aristoteles Ἀθην. πολιτ. c. 56 p. 140 ed. Kenyon.> Die Auswahl der Choreuten wird sich bald angeschlossen haben: und in der That hört man ja, dass der Choreg seine Choreuten ἐπὶ πολὺν χρόνον zu unterhalten hatte (Plut. *glor. Ath.* 6 p. 349 A). Da nun der Chor doch nicht nur sozusagen in abstracto, sondern für bestimmte Dramen eingeübt worden sein wird, so wird man wohl annehmen müssen, dass auch die Dichter, wenn auch nicht gleich im Munychion, so doch jedenfalls nicht lange nachher (etwa im Hekatombaeon des nächsten Jahres) ihre Stücke einzuliefern hatten. Die Schauspieler scheinen erst nach den Χύτροι, also kaum einen Monat vor dem Feste, den Dichtern zugetheilt worden zu sein (s. unten); vielleicht gleichzeitig, ebenfalls einen Monat vor dem Feste, wurden, nach ὑποθ. II zur Midiana (p. 461, 1 ff.), den Choregen die αὐληταί zugewiesen. Es ist durchaus begreiflich, dass die, aus Dilettanten zusammengesetzten Chöre weit länger einzuüben waren als die Schauspieler und Musiker, professionelle Künstler, an Zahl geringer als die Choreuten und durch keine anderweitigen Geschäfte von dem Studium ihrer Rollen abgehalten.

hätte er sonst seine Auswahl nach Gerechtigkeit treffen können?[1] Dem Publicum, wenigstens dem in der Stadt Athen einheimischen, konnte freilich die getroffene Wahl nicht wohl verborgen bleiben. Aber officiell mögen dem athenischen Publicum und besonders den zu den grossen Dionysien nach Athen strömenden Bewohnern ländlicher Demen Attika's, auch den zahlreich eintreffenden Bürgern anderer Städte die Namen der zum ἀγών zugelassenen Dichter und ihrer Dramen erst unmittelbar beim Beginn des Festes bekannt gemacht worden 263
sein: eben, wie ich vermuthen möchte, im Proagon. Eine solche Bekanntmachung, welche ja jedenfalls nothwendig war, scheint nicht durch einen kahlen Theaterzettel[2] bewirkt worden zu sein, sondern durch einen feierlichen Aufzug der Dichter und ihres Personals, im Festschmucke, aber noch ohne Bühnenausrüstung. Den Hauptzweck dieses Aufzuges, eben die feierliche 'Ankündigung' der zu erwartenden Festspiele sollte, denke ich, jenes ἀπαγγέλλειν τὰ ποιήματα in der, den Scholien zu Ar. Vesp. 1109 zu Grunde liegenden Notiz bezeichnen. Die festliche Vorstellung, die man sich wohl mit Opfern und Anrufungen der Götter[3] verbunden und in die Reihe feierlicher

[1] Eine δοκιμασία der sich anmeldenden Dichter deutet an Schol. Plat. Rep. II 383 C. Von einem Vortrag der eingereichten Dramen vor dem Archon und einer Entscheidung desselben über die Vorzüge der einen vor den andern redet Plato, Leg. VII 817 D: ἐπιδείξαντες τοῖς ἄρχουσιν πρῶτον τὰς ὑμετέρας παρὰ τὰς ἡμετέρας ᾠδάς, εἰ μὲν τὰ αὐτὰ ἢ καὶ βελτίω τὰ παρ' ὑμῶν φαίνηται λεγόμενα, δώσομεν ὑμῖν χορόν κτλ. Man darf unbedenklich gleiche Sitte für Athen voraussetzen (ob an ein solches Vorlesen vor dem Archon Satyrus dachte bei der, im übrigen freilich absurden Erzählung von Sophokles, nach welcher dieser starb τὴν Ἀντιγόνην ἀναγιγνώσκων?). An einen Fachmann wird Terenz mit seiner Andria verwiesen: *Andriam cum aedilibus daret, jussus ante Caecilio recitare* (Suet. V. Ter.). Aus späterer Zeit kennt man ja die Thätigkeit des Maecius Tarpa als officiellen Kunstrichters über die Stücke derjenigen qui scaenae scribebant. Tarpa entschied über Zulassung der angebotenen Dichtungen zur Aufführung; was Comm. Cruq. zu Hor. S. I 10, 38 von fünf Richtern redet, scheint auf einer Verwechslung dieser vorgängigen Censur mit der Thätigkeit der fünf Richter des athenischen Theaters nach erfolgter Aufführung zu beruhen.

[2] Etwa wie später Gladiatorenspiele, auch wohl Vorträge von Dichtern oder Sophisten durch Maueranschläge und Programme angekündigt wurden.

[3] Nur darf man hierher nicht (wie A. Mommsen wollte) die von dem Verf. der 2. ὑπόθ. zur Midiana (p. 460, 31 Bk.) erwähnten ὕμνοι εἰς τὸν

Begehungen am Beginn des grossen Festes organisch eingefügt denken darf, war selbst nicht ein ἀγών im eigentlichen Sinne, sondern nichts als eine, allerdings wohl auch mit zur vorläufigen Empfehlung[1] der sich zum Wettstreit rüstenden Choregen, Chöre, Dichter und Schauspieler dienende Einleitung zum ἀγών. Nur eine solche, und nicht einen ἀγών vor dem eigentlichen ἀγών scheint auch der Name zu bezeichnen: so heisst προγάμεια, aber auch ὁ πρόγαμος (Meineke Com. IV 195) die Einleitung zum γάμος, προθύματα sind τὰ πρὸ τῆς θυσίας γιγνόμενα (Schol. Ar. Plut. 660), προδικασία ist die Einleitung zur förmlichen δίκη[2]. Der προάγων nahm demnach
264 nicht das Interesse an dem ἀγών vorweg durch eine verfrühte und halbe Darstellung des dort erst voll Darzubietenden: er bot nicht einen Wettkampf der Truppen untereinander dar, sondern nur eine, die Erwartung der Zuschauer doppelt steigernde Schaustellung der zum Wettkampf bereiten Künstlerschaaren, eine ἐπίδειξις, wie der Scholiast zum Aeschines sich ausdrückt[3].

Wie lange in Athen die Feier des προάγων sich erhalten habe, lässt sich nicht bestimmen. Dass wir aus späteren Zeiten und für andere Städte als Athen von einer solchen, dem Feste an einem besonderen Tage vorangeschickten ἐπίδειξις, nichts hören, ist nicht auffällig. Der προάγων der Dionysien war ein nothwendiger Bestandtheil der specifisch athe-

Διόνυσον rechnen. Dass hier nicht an den προάγων sondern an den ἀγών selbst gedacht ist, bemerkt Hiller p. 405 richtig. Uebrigens glaube ich nicht, dass jener Berichterstatter an die Dithyramben der kykl. Chöre gedacht, die Tragödie nicht erwähnt habe. Er scheint eben τραγῳδίαι nach späterem Sprachgebrauch als 'Hymnen' verstanden und demgemäss gleich, statt τραγῳδίαι, ὕμνοι gesetzt zu haben.

[1] Nur vorläufige *captatio benevolentiae*, noch nicht eine eigentlich den wirklichen ἀγών vorbereitende Handlung bezeichnet προάγων in übertragener Anwendung bei Demosthenes, adv. Androt. § 59: προάγωνας τῇσδε τῆς γραφῆς. Auf diese Stelle, vermuthe ich, bezieht sich die Erklärung des Harpocration p. 157 Anm. ed. Bekker (codd. B. C.): προάγωνές εἰσι λόγοι οἱ προευτρεπίζοντες ἡμῖν τῶν δικαστῶν τὴν ἀκοήν· ἀγὼν γὰρ ἡ κρίσις.

[2] So πρόπαππος der vor dem πάππος lebende Ahn; προοίμιον das vor der οἴμη Gesungene, προθεραπεία die Vorbereitung der θεραπεία.

[3] Vgl. etwa Thucyd. VI 31, 4 ἐπίδειξιν τῆς δυνάμεως: Schaustellung ihrer Macht. Der Gegensatz recht deutlich bei Anaximenes Rhet. 35 p. 225, 15 (Rhet. gr. Sp. I): οὐκ ἀγῶνος ἀλλ' ἐπιδείξεως ἕνεκα.

nischen Festordnung: wo man die Dionysien nach anderer Einrichtung, scenische Spiele bald auch an nicht dionysischen Festen, häufig auch zur Feier besonderer Ereignisse, ausserhalb des Rahmens der alljährlich wiederholten Stadtfeste vorführte, war für die umständliche Einrichtung jener altathenischen Vorfeier keine Stelle[1]. Aber, wie das athenische Theater die allgemeinen Gesetze für alles spätere Bühnenwesen vorgeschrieben hat, so wird man in einer eigenthümlichen Sitte des Theaterbetriebes jüngerer Zeit vielleicht einen verkümmerten Rest jener alterthümlichen Feier des athenischen προάγων erkennen dürfen. Zwar nicht mehr in einem besonderen Tage v o r der Aufführung, nicht mehr in einem besonderen Raume, aber doch unmittelbar vor der Aufführung und im Theater selbst pflegte man durch festlich geschmückte Schauspieler, Einen oder mehrere, von der Bühne herab den Namen des alsbald vorzuführenden Dramas und dessen Verfassers verkündigen zu lassen. Man weiss ja, dass in Rom eine solche *pronuntiatio tituli* bereits im 6. und 7. Jahrhundert d. St. üblich war[2]. Die gleiche Sitte lässt sich für den graecisirten Osten nachweisen, freilich erst aus späterer Zeit. Lucian ruft seinem ψευδολογιστής zu (Pseudolog. 19): κἀκεῖνα 265
μέμνηνται (οἱ πολῖται οἱ σοί), ἃ πρὸς τὸ θέατρον ἐνεανιεύου, τοῖς ὀρχησταῖς ὑποκρινόμενος, καὶ συνταγματάρχης ἀξιῶν εἶναι. οὐδεὶς γοῦν πρὸ σοῦ ἂν εἰσῆλθεν εἰς τὸ θέατρον οὐδ' ἂν ἐμήνυσεν ὅ τι τ ο ὔ ν ο μ α τ ῷ δ ρ ά μ α τ ι· ἀλλὰ σὺ κοσμίως πάνυ, χρυσᾶς ἐμβάδας ἔχων καὶ ἐσθῆτα τυραννικήν, προεισεπέμπου, εὐμένειαν αἰτήσων παρὰ τοῦ θεάτρου, στεφάνους κομίζων καὶ κρότῳ ἀπιών, ἤδη τιμώμενος πρὸς αὐτῶν. — Hier ist von Pantomimen (ὀρχησταί) die Rede; da dieses stumme Spiel keinen Prolog hatte, so vereinigt der dominus gregis (συνταγματάρχης) die Thätigkeit desjenigen, dem die pronuntiatio tituli und die, auf der altrömischen Bühne davon geschiedene (und dort allein dem dominus gregis anheimfallende) des prologus oblag. Dass im

[1] Nur tropisch wird (nach dem Vorgang älterer Autoren) vom προάγων nicht selten auch in späterer Zeit geredet, entweder indem man von einem προάγων τῆς δίκης spricht, oder von einem πολέμου δι' ἀκροβολισμῶν προάγων (Philo, de sacrif. Abel. § 2).

[2] Ritschl *Parerga* 301 ff., Dziatzko, *de prologis Plaut. et Terent.* Bonn 1864.

eigentlichen Drama auch damals die beiden Thätigkeiten geschieden blieben, lehren zwei merkwürdige Stellen[1]. Heliodor, wo er in seinen Aethiopischen Geschichten die feierliche Abführung des Theagenes und der Chariklea und ihrer mitgefangenen Genossen zum Könige von Meroe beschreibt, bedient sich des folgenden Vergleiches (VIII 17 extr.): καὶ ἦν ὥσπερ ἐν δράματι προαναφώνησις καὶ προεισόδιον τὸ γενόμενον· ξένοι καὶ δεσμῶται — οὐκ ἤγοντο πλέον ἢ προεπέμποντο, ἐν αἰχμαλώτῳ τύχῃ πρὸς τῶν ὀλίγον ὕστερον ὑπηκόων δορυφορούμενοι. Heliodor will sagen: diese edlen Gestalten mit den ihnen folgenden Bewaffneten glichen nicht sowohl jämmerlich geleiteten Gefangenen als festlich aufziehenden Tragödienhelden, denen die üblichen δορυφορήματα τραγικά sich anschliessen. Man erfährt aus der Vergleichung, dass ein solches προεισόδιον, ein 'V o r auftritt', also ein Auftreten vor jedem zur eigentlichen Handlung gehörigen Auftritt damals dem Drama vorangeschickt zu werden pflegte: der Name προαναφώνησις bezeichnet als Zweck dieses προεισόδιον die 'Vorausverkündigung' des Titels der zu erwartenden Tragödie; aber hier ist nicht von dem Prolog die Rede: diesen trug ja ein einzelner Schauspieler vor, während hier von einem Aufzug einer grösseren Schaar von Schauspielern, man darf glauben, der ganzen im Drama auftreten-
266 den Truppe, geredet wird. Hier also wird auf eine Sitte hingedeutet, welche mit der ἐπίδειξις des gesammten Tragödienpersonals im altathenischen Proagon die deutlichste Aehnlichkeit und, wie ich denke, auch geradezu einen historischen Zusammenhang hat. Die προαναφώνησις selbst fiel wohl keinem der im προεισόδιον feierlich aufziehenden Schauspieler zu, sondern (wie vermuthlich auch im alten προάγων) einem besonderen Ausrufer. Dies muss man schliessen aus den Worten des Synesius π. προνοίας II 8 p. 128 D (p. 65 Krab.). Der Zuschauer, sagt Synesius, soll ruhig abwarten, was ihm das Schauspiel bringen werde, nicht vordringlich hinter die Cou-

[1] Auf die Stelle des Lucianischen Pseudologista habe ich bereits hingewiesen im *Litt. Centralblatt* 1872 Sp. 86; auf die Worte des Heliodor *Griech. Roman* p. 450. Auf die Worte des Synesius bin ich durch Schneider aufmerksam gemacht worden, der sie, in einem anderen Zusammenhange, anführt, *Att. Theaterw.* p. 147.

lissen blicken wollen. ἔστι μὴν ἄττα καὶ προαναφωνεῖσθαι νόμος ἐν τοῖς θεάτροις, καὶ δεῖ τινα προελθόντα διαλεχθῆναι τῷ δήμῳ, τί μετὰ μικρὸν ὄψεται. οὗτος οὐ πλημμελεῖ· τῷ γὰρ ἀγωνοθέτῃ διακονεῖται, παρ᾽ οὗ καὶ μαθὼν οἶδεν, οὐ πολυπραγμονήσας εἰδέναι, οὐδὲ διὰ τοῦτο κινήσας τὰ ἀκίνητα· καὶ μαθόντα γε σιγᾶν δεῖ πρὶν ἐπειχθῆναι δημοσιεῦσαι, ὅτε γε οὐδὲ ἀεὶ τοὺς ἀγωνιστὰς εἰδέναι τὸν καιρὸν τῆς ἀγωνίας ὁ νόμος ἐφίησιν, ἀλλὰ περιμένειν δεῖ τῆς προόδου τὸ σύνθημα. — Hier ist nicht an den Prologus zu denken, sondern irgend einen Diener, der den Titel des Stückes (τί μετὰ μικρὸν ὄψεται ὁ δῆμος) und nichts weiter anzukündigen hat, wenn das Zeichen (τὸ σύνθημα) zum Beginn desselben gegeben wird. Der Prologus, meist wohl der dominus gregis, jedenfalls doch einer der an der Aufführung betheiligten Schauspieler, kennt natürlich Titel und Inhalt des aufzuführenden Schauspiels lange voraus: der, von dem hier die Rede ist, ausdrücklich von den ἀγωνισταί selbst unterschieden, erfährt, was gespielt werden solle, erst kurz vor seinem Hinaustreten vor das Publicum, und zwar nicht vom Dichter (welcher doch dem Prologus die geeigneten Worte in den Mund legt) sondern von dem, der das Spiel ausrichtet, dem ἀγωνοθέτης. Hier wird man denn wohl an einen Herold als Verkündiger des Titels denken müssen[1]. Auch für diese Thätigkeit mag indessen gelegentlich ein Schauspieler verwendet worden sein. 267
Bei Isidor liest man, unter einer Reihe von leider sehr abgerissenen Notizen über Theaterwesen, welche, durch viele Hände allerdings, aus guter und alter Kunde (vielleicht gar

[1] *Praecones* kündigen sonst im Allgemeinen bevorstehende ludi aller Art an; aber auch zur Ankündigung des einzelnen, alsbald vorzuführenden Dramas und also zur tituli pronuntiatio im Theater scheint man sie verwendet zu haben. Martial. l. II praefat. lässt sich einwerfen: *epigrammata curione non egent et contenta sunt sua lingua*, d. h. Epigramme bedürfen nicht der Einführung durch einen Ausrufer (= curio; vgl. Marquardt, R. Staatsverw. III 188, 2), wie — so muss man nach dem unmittelbar Vorhergehenden schliessen — die Tragödien und Komödien. Was da freilich von einer *epistula* vor den Tragödien und Komödien gesagt wird, bleibt undeutlich; aber jedenfalls scheint an eine feierliche Einführung solcher Dramen durch den *curio*, im Theater selbst, zu denken zu sein. <Etwa so: der Dichter richtet eine fingirte *epistula* ans Volk, der *curio recitat* dieselbe, aber so, dass ein *scriba* sie ihm vorliest, er dann das Gehörte ausruft. So bei Gesetzesvorschlägen: der *pracco recitat, pronuntiat subiciente scriba* Ascon. *Cornel.* p. 51, 14 ff.>

aus Varro) überliefert sind, auch diese. Orig. XIX 49: (*Mimi*) *habebant suum actorem*[1] *qui antequam mimum agerent fabulam pronuntiaret.* Auch die Mimen hatten ihre Prologe[2], und man könnte wohl meinen (mit Grysar, Sitzungsber. d. Wiener Akad. philos. Cl. XII p. 259), dass Isidor hier vom *Prologus* rede, wenn nicht der Ausdruck *pronuntiare* einer solchen Annahme widerspräche. *pronuntiare* kann ja recht wohl vom Vortragen eines dramatischen Gedichts durch Schauspieler gesagt werden: vgl. namentlich Varro de l. L. VI p. 235 Sp.[3]. Aber zu sagen, dass der *Prologus*, 'bevor man den Mimus aufführte, das Stück (*fabulam*) vortrage', wäre doch völliger Unsinn. Nun bedeutet aber *pronuntiare* im Bühnensprachgebrauch auch, und vornehmlich: verkündigen, ankündigen. So *titulus (fabulae) pronuntiatur* Donat. de com. p. 12, 13 (ed. Reifferscheid); *cum primum aliqui fabulas ederent, ipsarum nomina pronuntiabantur, antequam poetae pronuntiaretur*, derselbe p. 11, 2 ff. (vgl. *proferebantur* Z. 5). So aber auch von der *fabula* selbst: *pronuntiata est* d. h. als ihr Titel ist angekündigt worden: — Vgl. Donat. praefat. ad Ter. Andriam p. 3, 13 (ed. Reifferscheid): *pronuntiata est 'Andria Terenti'*; praef. ad Adelphos p. 7. 18: *hanc (comoediam) dicunt — pronuntiatam 'Adelphoe Terenti', non 'Terenti Adelphoe'*; praef. ad Eun. p. 10, 19: *haec edita tertium est et pronuntiata 'Terenti Eunuchus'*. — Hiernach steht denn nicht nur nichts im Wege[4], sondern Alles
268 nöthigt, anzunehmen, dass auch bei Isidor '*fabulam pronuntiare*' nichts anderes bedeute als: das Stück a n k ü n d i g e n', kurz

[1] *auctorem* scheint die, von Grysar nicht beanstandete, Ueberlieferung zu sein. *actorem* ist die alte Emendation.

[2] Ausser Anderem vgl. man die Worte des Choricius in seiner Vertheidigung der Mimen I 2 (*Revue de philol.* I p. 213) δεήσομαι δὴ πάντων ὑμῶν ἣν οὗτοι (die Mimen) συνήθη ποιοῦνται πρὸς τὰ θέατρα δέησιν ἱ λ α ρ ῶ ς <ἵλεως?> ἀκοῦσαι τοῦ λόγου.

[3] So z. B. auch Donat. praef. ad Ter. Eun. p. 10, 15 (Reiffersch.) *diverbia pronuntiata.*

[4] Am wenigsten jenes '*nam*', mit welchem Isidor seine Notiz (*nam habebant* etc.) einleitet. Dieses sucht Grysar für seine Deutung zu verwenden; aber im eigentlichen Sinne einer Begründung ist auch bei Grysar's Auslegung das *nam* unverständlich. Isidor braucht es, dem vulgären Gebrauch entsprechend, ganz gewöhnlich zur einfachen Anknüpfung einer Angabe an eine andere (wobei kaum noch, wie bei diesem Gebrauch allerdings ursprünglich, eine Aposiopese zu Grunde liegt).

gesagt statt *fabulae titulum pronuntiare*[1]. Und so wird man auch hier denken müssen nicht an den Prologus, sondern an die Thätigkeit des diesem vorangeschickten Ankündigers des Titels.

Man wird es dahingestellt sein lassen müssen, ob (wie mir sehr glaublich scheint) mit der προαναφώνησις gewöhnlich und regelmässig ein Aufzug der Hauptfiguranten des zu erwartenden Schauspiels, wie ihn Heliodor andeutet, verbunden gewesen sei. Auch sei die Frage nur berührt, ob nicht die feierliche *pronuntiatio tituli* im Theater selber, welche auf der römischen, hierin doch wahrscheinlich der griechischen nacheifernden Bühne bereits im 6. Jahrhundert d. St. in Uebung war, nicht schon in einer Angabe, die sich auf die griechische Bühne des 4. Jahrh. v. Chr. bezieht, als üblich vorausgesetzt sei[2]. Jedenfalls aber glaube ich nicht irre zu gehen wenn ich annehme, dass diese Sitte, welche zu Athen im 5. Jahrhundert, neben und nach dem προάγων kaum eine Stelle gefunden haben kann, sich in späterer Zeit entwickelt habe eben aus einer unmittelbaren örtlichen und zeitlichen Vereinigung der Vorgänge des προάγων, wie ich diese geglaubt habe reconstruiren zu können, mit dem ἀγών selbst.

II.

Dass bei den Aufführungen neuer Tragödien oder Ko- 269
mödien in Athen nicht nur die Chöre und die Dichter, sondern

[1] So verstehe ich auch eine Stelle des Arnobius, die als Motto der, in diesen Tagen durch die Güte eines der Herausgeber mir zugekommenen Ausgabe des Amphitruo von Götz und Löwe vorgesetzt ist, VII 33: *ponit animos Juppiter, si Amphitryon fuerit actus pronuntiatusque Plautinus?* Neben *actus* kann *pronuntiatus* schwerlich bedeuten sollen: 'vorgetragen'; es soll wohl heissen: 'angekündigt', und ist, mit einem, aus rhythmischen Gründen gewählten, Hysteronproteron dem *actus* nachgestellt.

[2] Ich denke an die Erzählung des Aristoteles, Polit. VII 17 p 1336b, 27—31, von Theodorus dem τραγῳδίας ὑποκριτής. Die bisherigen Auslegungsversuche (vgl. Schneider, *Att. Theaterw.* p. 135 — dessen Auffassung meiner Meinung am nächsten kommt — Bernhardy, *Gr. Litt.* II 2 p. 115 (3. Aufl.); A. Schaefer, *Demosthenes u. s. Z.* I 217 f.) gehen auseinander: keine ist frei von Bedenken. Man prüfe einmal, ob vielleicht bei der Annahme, dass Theodorus (als dominus gregis, ἐργολάβος) selbst die προαναφώνησις übernommen habe, die dunkle Nachricht des Aristoteles verständlicher werde.

(wie später auf der römischen Bühne) auch die Protagonisten der dargestellten Dichtungen um einen Preis unter einander wetteiferten, ist eine Einrichtung, für welche es seit dem vierten Jahrhundert v. Chr. an Zeugnissen nicht fehlt. Das älteste findet sich wohl in einer Inschrift, welche Komödienaufführungen in Athen aus den Jahren 354 und 353 aufzählt, zu jedem Stück den Protagonisten und zuletzt (. . . ώνυμος ἐνίκα Z. 5) den siegenden Protagonisten nennt: *C. I. G.* 231[1]. Deutlicher reden die didaskalischen Inschriften, auf Tragödienaufführungen der Jahre 341 bis 339, auf Komödienaufführungen in vielen Jahren der zweiten Hälfte des dritten und der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts bezüglich, welche neuere Ausgrabungen in Athen ans Licht gebracht haben (s. Köhler, *Mitth. d. d. arch. Inst.* III S. 112. 116. 119. 120. 123. 125. 257). So siegen auch (um 200 v. Chr.) in den Aufführungen an den Charitesien zu Orchomenos (*C. I.* 1584) neben je einem Dichter neuer Tragödien, Satyrdramen und Komödien je ein ὑποκριτής jeder dieser drei Gattungen des Dramas; daneben auch noch ein τραγῳδός und ein κωμῳδός, d. h. einer der Schauspieler, die mit a l t e n Tragödien und Komödien aufgetreten waren. In Athen scheinen, den eben bezeichneten Inschriften nach zu urtheilen, die Protagonisten der παλαιαί (von denen zudem nur je eine zur Darstellung kam) nicht am Wettstreit theilgenommen zu haben. Aber die gleiche Einrichtung wie in Orchomenos bezeugen auch die bekannten Inschriften, welche die Sieger in den Wettkämpfen der Μουσεῖα zu Thespiae aufzählen: *C. I. G.* 1585; Keil, *Syll. inscr. Boeot.* n. VIII p. 60; Decharme, *inscr. inéd. de la Béotie* n. 26 (wiederholt bei Lüders, *d. dion. K.* Anhang n. 110); desgleichen die Liste der Sieger in den Amphiaraïen zu Oropus: Rangabé, *Antiq. hell.* 965 (II p. 691; Z. 21—24 τραγῳδός, κωμῳδός).

Es fehlt auch in der Litteratur nicht an Anspielungen auf
270 solchen Wettkampf der Protagonisten: einige verzeichnet Schneider, *Att. Theaterw.* p. 145/6[2]. Aus einem förmlichen Katalog

[1] Vgl. Köhler, *Mitth.* III 117 Anm. 1. — Auch in den Worten (Λ)ύσιππος ἐνίκα der athenischen Ins. *C. I. G.* 229 Z. 7 erkennt Böckh (p. 352) eine Notiz über einen Schauspielersieg; aber mit Unrecht: vgl. Madvig, *Kl. philol. Schr.* p. 471.

[2] Vgl. noch Arist. *Eth. Nicom.* III 4 p. 1111b, 24: man kann (als

auch dieser Siege möchte entnommen sein die Angabe der Scholien zu Aeschines π. τῆς παραπρ. § 15: Ἀριστόδημον· οὗτος — ἐνίκα δὶς ἐπὶ Ληναίῳ[1]. Ob wirklich, wie man angenommen hat, in dem kürzlich aufgefundenen Verzeichniss komischer (und tragischer?) Dichter und der Anzahl ihrer Siege auch einzelne Protagonisten und deren Siege vermerkt sind, ist freilich sehr zweifelhaft (s. Köhler, *Mitth.* III 253).

Alle diese Zeugnisse für den ἀγών der Protagonisten führen nicht über das vierte Jahrhundert hinauf; und man ist wohl allgemein der Ansicht, dass die Einrichtung überhaupt vor diesem Zeitraum nicht bestanden habe. Mir scheint aber, man könne sie bis in die classische Zeit des Athenischen Theaters hinauf verfolgen.

Zunächst finde ich in dieser Angelegenheit eine sonst ja hinreichend beachtete Angabe der Lexicographen nicht in Anschlag gebracht. Photius im Lexicon, von ihm abhängig Suidas, mit Photius aus gleicher Quelle schöpfend Hesychius, berichten s. νεμήσεις (νέμεσις Hesych.) ὑποκριτῶν· οἱ ποιηταὶ ἐλάμβανον τρεῖς ὑποκριτάς, κλήρῳ νεμηθέντας, ὑποκρινομένους[2] τὰ δράματα, ὧν (ᾧ Hes.) ὁ νικήσας εἰς τοὐπιὸν ἄκριτος (ἀκρίτως Hes.) παρελαμβάνετο (so Hes.; παραλαμβάνεται Phot.). — Hier erfährt man zunächst, dass 'die (zum Wettkampf zugelassenen) Dichter' (drei an der Zahl) durch Loosung zugetheilt erhielten 'drei Schauspieler'. Die an sich mehrdeutigen Worte τρεῖς ὑποκριτάς versteht man jetzt so, dass man annimmt, dem einzelnen Dichter seien je drei Schauspieler, nämlich je ein Protagonist, Deuteragonist und Tritagonist zugeloost worden. So, mit Beer, *Zahl d. Sch. bei Arist.* p. 7. 8, Sommerbrodt, *Scaenica* p. 168 <so auch Böckh, Staatsh. I p. 600 c>. Richtiger scheint die, von Beer wohl verworfene aber nicht genügend widerlegte Auslegung Meier's (*Hall. Allg. Literaturz.* 271

Zuschauer) nicht προαιρεῖσθαι aber wohl βούλεσθαι: ὑποκριτήν τινα νικᾶν ἢ ἀθλητήν.

[1] So mit Madvig, *Kl. philol. Schr.* p. 443; ἐπὶ Ληναίων die Hss., deren Schreibung Wachsmuth, *Rhein. Mus.* 36, 602 vertheidigt, schwerlich mit Recht. <Aber Aristoteles Ἀθ. πολιτ. c. 57 (p. 143 Kenyon) Διονυσίων τῶν ἐπὶ Ληναίων.>

[2] ὑποκρινουμένους Hemsterhuys, Lucian. Bipont. I p. 429. Wohl nicht nöthig.

1836 n. 118 Sp. 324/5), nach welcher die Loosung sich nur auf die Protagonisten bezog und jedem der drei, zum dramatischen Wettkampf auserlesenen Dichter, je ein Protagonist zugeloost wurde. Zu den von Meier angeführten Gründen für diese Auffassung füge man noch hinzu die Bemerkung, dass οἱ ὑποκρινόμενοι τὰ δράματα nach technischer Bezeichnung nur die Protagonisten sind: wo didaskalische Inschriften denjenigen nennen, welcher ein Drama ὑπεκρίνετο, bezeichnen sie als solchen stets nur einen Einzigen, eben den Protagonisten. Mit diesem sind Deuteragonist und Tritagonist, welche in seinem Solde stehen [1], so eng verbunden, dass man für die Aufführungen, z. B. an den Dionysien in Corcyra (C. I. G. 1845 Z. 86) nur drei τραγῳδούς und drei κωμῳδούς engagiren zu müssen glaubte, d. h., nach der von O. Lüders (*die Dionys. Künstler* p. 122) gegebenen richtigen Erklärung, je drei Protagonisten in tragischen und komischen Dramen: die Deuteragonisten und Tritagonisten werden eben von dem Protagonisten mitgebracht und brauchen nicht besonders gemiethet zu werden. Ebenso brauchte in Athen der Dichter, wenn ihm der Protagonist zuertheilt war, um Deuteragonisten und Tritagonisten nicht weiter besorgt zu sein. — Bedenklich bleibt freilich, bei Meier's sogut wie bei Beer's Auslegung, dass man glauben muss, jedem Dichter sei nur Ein Protagonist zugetheilt worden, Ein Protagonist also habe bei Tragödienaufführungen an Einem Tage in drei (oder, mit dem Satyrdrama, gar in vier) Dramen die Hauptrollen spielen können. Eine solche Leistung, sollte man meinen, ginge über menschliche Kraft: und in der That ersieht man aus den, auf die tragischen Aufführungen der Jahre 341—339 bezüglichen didaskalischen Aufzeichnungen, dass damals wenigstens eine jede der drei, resp. zwei Tragödien eines jeden der drei wettstreitenden Dichter von einem anderen Protagonisten dargestellt wurde. Eine gleiche Einrichtung für das fünfte Jahrhundert in die Worte des Lexicographen hineinzudeuten,
272 ist aber freilich unthunlich [2]; man wird sich bescheiden müssen,

[1] Ausser den von Meier für das Verhältniss des Tritagonisten zum Protagonisten angeführten Zeugnissen vgl. noch: Demosth. de cor. § 261: Plutarch. πολιτ. παραγγ. 21 p. 816 F; Demochares in vit. Aesch. p. 269, 26 Westerm. <*deterior histrio* = δευτεραγωνιστής? Cic. ad Att. I 16, 12.>

[2] An sich wäre es nicht unmöglich, unter den τρεῖς ὑποκριταί zu ver-

eine volle Aufklärung über die damaligen Verhältnisse aus den allzu kurzen Worten dieser Notiz nicht entnehmen zu können; im Uebrigen aber wird Meier's Auslegung das Richtige getroffen haben.

Nur auf die Protagonisten passt denn auch, was im Weiteren berichtet wird: ὧν ὁ νικήσας εἰς τοὐπιὸν ἄκριτος παρελαμβάνετο. Dass es unthunlich ist, sei es ὧν ὁ νικήσας auf die Dichter zu beziehen (mit Hemsterhuys), sei es ὧν auf die ὑποκριταί, ὁ νικήσας auf den Dichter zu deuten (mit Schneider, *Att. Theaterw.* p. 130, Grysar, *de Graecor. trag. qualis f. c. t. Demosth.* p. 25), liegt auf der Hand und ist jetzt allgemein zugestanden. Es ist allein möglich, die Worte ὧν ὁ νικήσας auf die ὑποκρινόμενοι τὰ δράματα zu beziehen: wie denn auch, nach Meier's Vorgang (a. a. O. Sp. 325) Beer, Sommerbrodt, A. Müller (*Philol.* XXIII [1866] 518) thun. Darnach wäre denn der Sinn der Worte ὧν—παρελαμβάνετο dieser: 'und wer von den Schauspielern gesiegt hatte, wurde für das nächste Jahr ohne Prüfung zugelassen', nämlich zur νέμησις ὑποκριτῶν an den Dichter. Einig ist man darüber, dass die Worte eine Prüfung, κρίσις, der Schauspieler bezeugen, welche der Loosung vorausgehen musste. Es fragt sich aber, was unter dem Siege, und also dem ἀγών der Schauspieler, aus welchem Einer als Sieger hervorging, zu verstehen sei. Beer (dem sich Müller anschliesst) identificirt den ἀγών mit der κρίσις: 'der Schauspieler', meint er, 'welcher diese (die Prüfung vor der Verloosung) bestanden hatte, wurde in der Folge ohne Prüfung zur Verloosung zugelassen'. Diese Auslegung ist unhaltbar. Die κρίσις der Schauspieler, welche der Verloosung

stehen je drei Protagonisten für jeden Dichter einer tragischen Trilogie: aber welchem Protagonisten fiel dann das Satyrdrama zu? und für einen Komödiendichter waren wieder drei Protagonisten zu viel. Am Besten würde die Notiz, nach Meier's Anleitung verstanden, auf die Komödiendichter der älteren Zeit passen, deren je drei (noch nicht je fünf) zum Wettkampf zugelassen wurden, mit je Einer Komödie: für welche dann zusammen drei Protagonisten genügten. Aber es ist in der Notiz ganz allgemein von οἱ ποιηταί die Rede, es sind also sogut tragische wie komische Dichter gemeint. Auf den, doch aller Wahrscheinlichkeit nach thatsächlich bestehenden Unterschied im Bedarfe der tragischen und der komischen ποιηταί ist in der Notiz keine Rücksicht genommen: und eben darum ist aus ihr für die hier berührte Frage volle Belehrung zu gewinnen unmöglich.

derselben vorausging, ist doch nicht anders zu denken denn als eine Entscheidung darüber, welche aus der Schaar der
273 Schauspieler, die sich zur Aufführung angemeldet hatten, zugelassen werden sollten. Man konnte, da die Zahl der aufzuführenden Dramen eine begrenzte war, nur eine begrenzte Anzahl von Schauspielern zulassen; sogut wie unter den Dichtern, welche um Verleihung eines Chors baten, musste auch unter den Schauspielern, welche sich um das Recht, die zur Aufführung bestimmten Dramen darzustellen, bewarben, eine Auswahl getroffen werden. Wonach nun diese κρίσις getroffen wurde, wissen wir nicht; vermutlich doch nach dem Eindruck, welchen die Vorführung schauspielerischer Leistungen aller Bewerber machte. Wer genügte, wurde zugelassen, wer weniger genügte, abgewiesen. Die Anzahl der Zugelassenen mag nun gewesen sein welche sie will: auf jeden Fall war es eine M e h r z a h l, eine so grosse Zahl als für die Aufführung der Dramen erforderlich war. Man könnte nun vielleicht allenfalls von einem 'Sieg' jener Mehrzahl in der κρίσις reden, nämlich über ihre gänzlich abgewiesenen Concurrenten, aber nimmermehr von d e m Sieger, ὁ νικήσας. Es ist ja aber auch ganz unzweideutig die Rede von einem Schauspieler, welcher nicht die Schaar der abgewiesenen Mitbewerber, sondern seine, gleich ihm bereits zur Loosung zugelassenen Mitbewerber besiegt. Oder wie will man die Worte ὧν ὁ νικήσας anders verstehen? Also 'die Prüfung bestehn' kann νικᾶν hier unmöglich bedeuten: denn die Prüfung bestanden haben ja die übrigen Schauspieler, von welchen, als ihr Besieger, der Eine νικήσας unterschieden wird, ebenso gut wie dieser Eine.

Man hat also κρίσις und νίκη jedenfalls von einander zu unterscheiden, und die Stelle ganz einfach so zu deuten, wie wohl Jeder bei unbefangener Betrachtung sie auf den ersten Bick versteht: diejenigen unter den sich anmeldenden Schauspielern, welche in der κρίσις bestanden hatten, wurden zur Verloosung zugelassen; unter diesen wieder fand ein Wettkampf bei der Aufführung im Theater selbst statt; der Eine, der in diesem Wettkampf siegte, konnte beanspruchen, im nächsten Jahre[1] zu der Verloosung der Schauspieler an die

[1] Nur für je Ein Mal, nämlich die Aufführungen des nächsten Jahres,

Dichter zugelassen zu werden ohne abermalige κρίσις, welcher sich die andern sich anmeldenden Schauspieler vor der Verloosung zu unterwerfen hatten.

Längst wohl würde man die Worte der Grammatiker so 274
verstanden haben, wenn man sich nicht gescheut hätte anzuerkennen, dass die Vorstellung von einem eigentlichen ἀγών der Protagonisten unter einander durch eine Angabe, die man auf die classische Zeit des athenischen Theaters zu beziehen pflegt, als für so frühe Zeit gültig bestätigt werde. Meier (a. a. O.), welcher der richtigen Deutung am nächsten gekommen ist, scheidet zwar κρίσις von νίκη vollkommen richtig, umschreibt dann aber die Worte ὧν ὁ νικήσας also: ‘wer von den vom Staate für das Fest engagirten Schauspielern einmal gesiegt, d. h. bewirkt hatte, dass dem Stücke, worin er die Hauptrolle spielte, der erste Preis zutheil wurde’. Also auch Meier sucht der Anerkennung eines Schauspielerwettkampfes auszuweichen, indem er den Sieg des Schauspielers mit dem Siege des Dramas, in welchem dieser agirte, zusammenfallen lässt[1]. Indessen diese Vorstellung ist ersichtlich unrichtig. Bei Komödienaufführungen wohl, aber doch nicht bei Aufführungen von Tragödien kann man von Einem Stücke reden, dem der Preis zutheil wurde; der Sieger im tragischen Wettkampfe errang ja stets mit der Aufführung mehrerer Stücke den Kranz. An der Darstellung dieser drei oder vier Dramen waren, wie oben bemerkt, mehr als Ein Protagonist betheiligt: welcher nun von diesen soll als der Sieger unter den Schauspielern betrachtet werden? Weiter aber: die von Meier vorausgesetzte Einrichtung, nach welcher der Protagonist der siegenden Komödie oder der siegenden Tetralogie (nehmen wir einmal an, Ein Protagonist habe die ganze Tetralogie darzustellen gehabt) nun selbst, als Schauspieler, ebenfalls als Sieger über die übrigen Schauspieler gegolten habe — eine solche Einrichtung tritt uns nirgends im Alterthum entgegen.

nicht im Allgemeinen ‘in der Folge’ (Beer) und für alle kommenden Aufführungen galt die Vergünstigung, wie die Worte εἰς τοὐπιόν besagen und sich auch, aus leicht erkennbaren Gründen, von selbst versteht.

[1] Wesentlich ebenso wie Meier auch Helbig, *Ztschr. f. d. Gymnasialw.* 1862 p. 104. 106.

Aus älterer Zeit wird uns über Schauspielersiege überhaupt nichts gemeldet: für spätere Zeiten beweisen die Inschriften, dass das Urtheil über die Schauspieler ganz unabhängig von dem über die dargestellten Dramen gefällten Urtheile abgegeben wurde. Die didaskalischen Inschriften für die Jahre 341 und 340 lassen erkennen, dass die je drei, resp. zwei neuen Tragödien der concurrirenden drei Dichter sämmtlich aufgeführt worden sind von nicht mehr als drei, resp. zwei
275 einander ablösenden Protagonisten[1]; die Protagonisten sind also für die siegende Trilogie die gleichen wie für die unterliegenden. Kann hier von d e m Protagonisten der siegenden Trilogie nicht die Rede sein (denn deren drei Stücke sind an drei Protagonisten vertheilt), so vollends gar nicht von einem Zusammenfallen des Sieges des Dichters mit dem Siege der Protagonisten seiner Trilogie: denn dann müssten diese Protagonisten sich selbst, als an der Aufführung auch der unterliegenden Trilogien betheiligt, besiegt haben. Ein einziger der drei Protagonisten siegt: 341 Neoptolemus, 340 Thessalus; der Preis ist, das kann ja Niemand leugnen, dem siegenden Schauspieler ohne alle Rücksicht auf das Urtheil über die Tragödien ertheilt worden, an deren Aufführung er betheiligt gewesen ist. — Unter den Angaben über Komödienaufführungen saec. 3/2 ist eine einzige leidlich vollständig erhalten (Köhler p. 123): und in dieser wird der Schauspielerpreis zuerkannt nicht dem Protagonisten der siegenden Komödie (Sophilus), sondern demjenigen der die von den Preisrichtern an zweite Stelle verwiesene Komödie ὑπεκρίνετο (Z. 12 ὑποκριτὴς Ὀνήσιμος ἐνίκα). — Hier wird denn urkundlich bestätigt, was sich von vorneherein vermuthen liess: dass nämlich, seit einmal Schauspielerwettkämpfe bestanden, die Leistung des Schauspielers nicht beurtheilt wurde nach dem Werthe des Dramas, in welchem er auftrat. Der ästhetische, sittliche, politische Gehalt des Dramas, die Pracht seiner Ausrüstung durch Choregen und

[1] Man bemerke übrigens, wie die Reihenfolge der Schauspieler, nicht zufällig offenbar sondern nach Bestimmung, variirt wird. Die erste Trilogie a. 341 stellen dar: Thessalus, Neoptolemus, Athenodorus; die zweite Athenodorus, Thessalus, Neoptolemus; die dritte Neoptolemus, Athenodorus, Thessalus.

Staat, oder was sonst immer das Urtheil über das dramatische Werk bestimmen mochte, — was hatte alles dies mit der Beurtheilung des Protagonisten zu schaffen, der doch nur für den Werth seiner schauspielerischen Leistung verantwortlich sein konnte, und ganz wohl grössere Kunst in der Darstellung eines geringeren Gedichtes entfalten konnte als ein Concurrent in der eines vorzüglicheren?[1]

Nach allem hier Ausgeführten wird man sich entschliessen müssen, in den Notizen über νέμησις ὑποκριτῶν ein Zeugniss für den Wettkampf der Protagonisten unter einander und selbständige Beurtheilung ihrer schauspielerischen Leistungen als solcher anzuerkennen. Um einen Wettkampf der Protagonisten allein kann es sich handeln, denn nur einen solchen 276
kennen alle Zeugnisse, welche überhaupt von Schauspielerwettkämpfen Kunde geben.

Man könnte meinen, ein überraschend helles Licht werde sich über die Art dieses Schauspielerwettkampfes verbreiten, wenn man zurückgriffe auf eine bekannte Notiz, nach welcher Lycurg der Redner εἰσήνεγκε νόμους, τὸν μὲν περὶ τῶν κωμῳδῶν, ἀγῶνα τοῖς Χύτροις ἐπιτελεῖν ἐφάμιλλον ἐν τῷ θεάτρῳ καὶ τὸν νικήσαντα εἰς ἄστυ καταλέγεσθαι, πρότερον οὐκ ἐξόν, ἀναλαμβάνων τὸν ἀγῶνα ἐκλελοιπότα (τὸν δὲ — u. s. w.): Plut. X orat. p. 841 E/F. Die einzig zutreffende Erklärung dieser Worte hat F r i t z s c h e, *de Lenaeis* (Rost. 1837) p. 52 gegeben[2]. Was auf Lycurg's Antrag eingerichtet oder wiedereingerichtet wurde, war ein, am Chytrenfeste zu begehender ἀγών nicht der komischen Dichter sondern der S c h a u s p i e l e r in Komödien. κωμῳδοί kann ja in gewissen Formeln abgekürzte Bezeichnung eines ἀγών sein, in welchem κωμῳδοί, d. i.

---

[1] <Scheidung der Anerkennung des ὑποκριτής und des Dramas setzt auch voraus die Aeusserung des Iphikrates in seiner Vertheidigung gegen die Anklage des Aristophon (a. 354: s. Schäfer, Demosth. u. s. Zeit I p. 153 ff.): βελτίων μὲν ὁ τῶν ἀντιδίκων ὑποκριτής, δρᾶμα δὲ τοὐμὸν ἄμεινον (Plut. πολιτ. παραγγ. 5 p. 801 F [IV p. 219 Wytt]).>

[2] Die von Bergk, *Rhein. Mus.* XXXIV 296 A. 2, gleich als wäre es die einzig denkbare, vorgetragene Erklärung ist keine andere als die längst von Meier (*Hall. Literaturz.* 1836 Sp. 324 f.; *comm. de vita Lycurgi* p. XXXVI) vorgebrachte und, wie sich leicht zeigen liesse, von allen überhaupt vorgebrachten die unwahrscheinlichste.

Komödianten, thätig sind[1]; wäre hier von einem ἀγὼν κωμῳδῶν die Rede, so könnte man in Zweifel sein, ob ein Wettspiel komischer Dichter und ihrer Dramen oder ein Wettkampf von Komödianten unter einander gemeint sei. Hier aber wo es heisst: 'Lykurg brachte einen Gesetzesvorschlag in Bezug auf die κωμῳδοί ein', fällt jede Zweideutigkeit fort: κωμῳδοί kann nichts anderes bedeuten als was es ausserhalb bestimmter Formeln im correcten Sprachgebrauch immer und ausnahmslos bedeutet: Komödianten[2]. — Wer also in diesem Wettkampfe der komischen Schauspieler siegte, sollte (nach Fritzsche's richtiger Auslegung) ad urbana Dionysia inscribi, unter die Schauspieler, welche an den grossen Dionysien auftreten durften, ohne weitere Prüfung aufgenommen werden. Der ἀγών der
277 κωμῳδοί hatte bereits früher bestanden, war aber ausser Gebrauch gekommen und wurde durch Lycurg neu eingeführt. Man könnte wohl einen Augenblick meinen, dieser alte Schauspielerwettkampf an den Chytren sei auch in der Notiz über die νέμησις ὑποκριτῶν gemeint, wenn dort von einem Siege eines Schauspielers über die anderen (ὧν ὁ νικήσας) geredet wird. Auch der dort erwähnte Sieg gab ja die Berechtigung, zu den Aufführungen des nächsten Jahres ohne neue Prüfung zugelassen zu werden. Aber diese Vermuthung würde nur einen flüchtigen Schein der Wahrheit haben können. Dort ist von einer Zulassung im nächsten Jahre (εἰς τοὐπιόν) die Rede, der Sieg im Chytrenagon soll die Berechtigung zur Zulassung zu den Aufführungen gleich des nächsten Monats gewähren. Auch dies aber war eine Neuerung des Lycurg; denn wenn es mit Bezug gerade auf diese Berechtigung heisst: πρότερον οὐκ ἐξόν, so kann man dieses πρότερον natürlich nur auf die alte Zeit beziehen, in welcher der Wettkampf der κωμῳδοί an den Chytren noch in Uebung war, nicht auf die Zeit seit dem Abkommen des ἀγών und bis zu dessen Erneuerung durch Lycurg. Da in dieser Zeit der ἀγών selbst

[1] Auch bei Plato, Rep. III 395 B: οὐδέ τοι ὑποκριταὶ κωμῳδοῖς τε καὶ τραγῳδοῖς οἱ αὐτοί bedeutet κωμῳδοί, τραγῳδοί nicht (wie die Lexica behaupten) komische oder tragische D i c h t e r, sondern nach ganz correctem und geläufigem Sprachgebrauch heisst κ. καὶ τρ.: an den Aufführungen und Agonen von Komödien und Tragödien.

[2] S. Ammon. p. 138 Valck.

eben nicht stattfand, so wäre es absurd, noch ausdrücklich hinzuzufügen, dass die Consequenz des Sieges in diesem ἀγών damals nicht zugelassen gewesen sei. In alter Zeit also fand ein ἀγών der komischen Schauspieler (nicht ein ἀγών der Dichter und förmliche Aufführung voller Dramen) an den Χύτροι statt: als Lycurg diesen alten ἀγών (auf den noch in den Fröschen Aristophanes anzuspielen scheint) erneuerte, fügte er, als neue Bestimmung, eine früher mit diesem ἀγών nicht verbundene Begünstigung des Siegers hinzu, welche ihr Analogon in dem Vorrecht des im Schauspieleragon an den Aufführungen der Dionysien siegenden Protagonisten hatte, wie es uns s. νεμήσεις ὑποκριτῶν die Lexicographen bekannt machen. Ob auch dieses Vorrecht zu Lycurg's Zeit noch gültig war, wissen wir nicht; war es noch gültig, so konnten seit der Erneuerung des Schauspieleragons an den Chytren zwei Protagonisten (statt nur eines, wie bis dahin) sich durch einen Sieg über ihre Concurrenten das Recht erwerben, an den nächsten grossen Dionysien aufzutreten, ohne sich der κρίσις zu unterwerfen, welche für die übrigen Protagonisten, die sich zur Aufführung meldeten, sicherlich auch in Lycurg's Zeit noch Vorbedingung der Zulassung zur Verloosung war. Denn wenn eine solche κρίσις damals nicht mehr bestanden hätte, worin hätte der Sieger an dem Chytrenagon einen Vorzug gehabt? Es blieben also (da zu Lycurg's Zeiten fünf komische 278
Dichter zum Wettkampf zugelassen wurden)[1] noch drei Protagonisten (mit ihren Truppen) durch κρίσις aus der Schaar der Bewerber auszuwählen. Wenn übrigens durch den Sieg an den Χύτροι ein Schauspieler sich der κρίσις entziehen konnte, so muss man nothwendigerweise annehmen, dass die κρίσις und die dieser folgende νέμησις ὑποκριτῶν erst *nach* dem Chytrentage stattfand. Das hat nichts Auffallendes: wir hören, dass auch die αὐληταί erst einen Monat vor den grossen Dionysien, also auch um die Zeit der Χύτροι (13. Anthesterion)

[1] Fünf Komödien werden aufgeführt bereits 388 (s. Hypoth. zum Plutos des Arist.) und noch im 3/2. Jahrhundert, wie die inschriftlich erhaltenen Verzeichnisse der Komödienaufführungen aus jener Zeit zeigen. <Wohl eben, weil kein Chor mehr in der Komödie war und die chorlosen Komödien schon *zeitlich* weniger Raum forderten.>

den Choregen zugetheilt wurden (s. ob. S. 262 <392>).

Ob für die τραγῳδοί, die tragischen Schauspieler, eine gleiche Einrichtung bestand, ein Wettkampf noch ausser dem Wettkampf derselben in der vollen Aufführung der Tragödien-tetralogien an den Dionysien, also ein solcher an dem, wie an den Χύτρινοι ἀγῶνες der κωμῳδοί, nur über Schauspielerleistungen, nicht auch über das Verdienst der aufgeführten (wohl nur in ausgewählten Bruchstücken aufgeführten) Dramen geurtheilt wurde, das wissen wir nicht[1].

279 Dies nun lehrt die Notiz über die von Lycurg nur erneuerten Χύτρινοι ἀγῶνες der κωμῳδοί jedenfalls, dass ein Wettkampf zwischen Schauspielern eine auch älterer Zeit nicht fremde noch anstössige Einrichtung war. Es fragt sich, ob man die, in jener Angabe über νεμήσεις ὑποκριτῶν bezeugte Sitte der Wettkämpfe und Siege der Protagonisten bereits

[1] Böckh (*Kl. Schr.* V 130) hat eine solche 'Probe' der 'Tragiker' auf die Choën, einen Tag vor den Chytren, verlegt; Fritzsche, *de Lenaeis* p. 56 stimmt ihm bei. Ich wüsste nicht, was gegen eine solche Annahme spräche; aber freilich, die Anekdote aus dem Leben des Sophokles, auf welche sich Böckh und Fritzsche berufen, gewährt nur eine sehr schwache Stütze. — Dass aber in der That in Athen auch reine Schauspielerwettkämpfe der τραγῳδοί vorgekommen sein müssen, dafür scheint ein Zeugniss abzulegen Alciphron, *Epist.* III 48: κακὸς κακῶς ἀπόλοιτο, schreibt der Parasit, Λικύμνιος ὁ τῆς τραγῳδίας ὑποκριτής· ὡς γὰρ ἐνίκα τοὺς ἀντιτέχνους Κριτίαν τὸν Κλεωναῖον καὶ Ἵππασον τὸν Ἀμβρακιώτην τοὺς Αἰσχύλου Προπομπούς, τορῷ τινι καὶ γεγωνοτέρῳ φωνήματι χρησάμενος, γαῦρος ἦν καὶ κιττοστεφὴς ἦγε συμπόσιον. Wenn Likymnius die ἀντίτεχνοι besiegt, 'in den Προπομποί des Aeschylus' (ἐνίκα τοὺς ἀντιτέχνους τοὺς Προπομπούς wie sonst: τὴν μάχην τοὺς βαρβάρους ἐνίκησεν u. ä.), so ist aus dieser Redewendung doch zu entnehmen, dass alle drei Concurrenten die Προπομποί, oder Stücke aus ihnen, aufzuführen hatten, dass also nicht von Aufführung dreier verschiedener Tragödien (oder Trilogien) durch die drei ἀγωνισταί, sondern von Darlegung lediglich der Schauspielerkunst eines Jeden an dem g l e i c h e n Object der Darstellung die Rede ist. Eine solche Art des ἀγών fand nun jedenfalls an den Dionysien nicht statt, ganz wohl aber kann sie stattgefunden haben an einem, dem Chytrenagon der κωμῳδοί analogen, lediglich zur Concurrenz der Schauspieler unter einander bestimmten Wettkampf der tragischen Protagonisten. — Auf einen ἀγών komischer Schauspieler, ausserhalb der förmlichen Aufführungen ganzer Dramen, vielleicht auf den Chytrenagon, bezieht sich die Geschichte bei Pollux IV 88, wie bei genauerer Betrachtung der Stelle leicht einzusehen ist. Der dort genannte komische Schauspieler Hermon scheint ein Zeitgenosse des Aristophanes gewesen zu sein. S. unten <p. 419>.

mit den theatralischen Aufführungen des fünften Jahrhunderts verbunden denken dürfe. Die Glosse (νεμ. ὑπ.) wird, aller Wahrscheinlichkeit nach, eine Stelle irgend eines Autors (etwa eines Komikers) zu erläutern bestimmt sein, an welcher auf die νέμησις ὑποκριτῶν angespielt war. An sich könnte dieser Autor freilich ebenso gut dem vierten wie dem fünften Jahrhundert angehören; wenn man gewöhnlich die ganze, hier genauer bezeichnete Institution der Schauspielerverloosung kurzweg in die classische Zeit des athenischen Bühnenwesens verlegt, so gibt es dafür keinerlei Gewähr. Vielmehr liegen einige Thatsachen vor, welche die Beziehung der Notiz auf die Zeit der Wirksamkeit des Aeschylus, ja auch noch des Sophokles bedenklich erscheinen lassen. Zunächst weiss man ja, dass Aeschylus sich gewöhnlich und, wie man nach der Ausdrucksweise in der *Vita* des Codex Med. schliessen muss, nach eigener Wahl erst des Kleander, dann ausserdem des Mynniskus als Schauspielers bediente[1]. Diese Nachricht liesse sich indessen mit der Annahme, dass schon zu den Zeiten des Aeschylus eine Verloosung der Protagonisten stattgefunden habe, noch ganz wohl vereinigen. Aeschylus trat selbst als ὑποκριτής in seinen eigenen Stücken auf; er braucht dies nicht jedesmal gethan zu haben: so oft er es aber that, befand er sich, dem Archon gegenüber, in einer ganz anderen Lage als die meisten dramatischen Dichter seit Sophokles, welche, selbst nicht mehr ihre eigenen Protagonisten, alle Schauspieler vom 280
Staate zu empfangen hatten. Mochte nun auch Aeschylus für die drei übrigen Stücke einer Tetralogie noch anderer Truppen bedürfen: für eines wenigstens sorgte er selbst. Die Worte der *Vita* lassen noch erkennen, dass Mynniskus nicht neben dem Kleander als Protagonist, sondern diesem untergeordnet, sei es als Deuteragonist oder als Tritagonist in denselben Dramen wie Kleander gewirkt habe. Nichts nöthigt uns aber, in Kleander des Aeschylus Protagonisten zu sehen: vielmehr ebenso berechtigt wie irgend eine andere wäre die Auffassung der ganzen Nachricht, nach welcher Aeschylus, wenn er selbst als Protagonist in einem seiner Dramen (viel-

[1] ἐχρήσατο δ' ὑποκριτῇ πρώτῳ μὲν Κλεάνδρῳ· ἔπειτα καὶ τὸν δεύτερον αὐτῷ προσῆψεν Μυννίσκον τὸν Χαλκιδέα. *Vit. Aesch.* p. 6, 2 ff. ed. F. Schoell.

leicht in einer ganzen Tetralogie) auftrat, sich des Kleander als Deuteragonisten, seit der Zeit wo auch er von der durch Sophokles durchgesetzten Zulassung eines dritten Schauspielers Gebrauch machte (wie in der Orestie), des Mynniskus als Tritagonisten bediente[1]. Den Deuteragonisten und den Tritagonisten scheint sich der Protagonist stets selbst gewählt zu haben: und so könnte immerhin schon zur Zeit des Aeschylus eine Verloosung der Protagonisten insoweit stattgefunden haben als nicht die Dichter, indem sie selbst auftraten, für die schauspielerische Darstellung ihrer Dramen sorgten. Von Sophokles ist nicht bekannt, dass er, gleich dem Aeschylus, sich regelmässig derselben Schauspieler bedienen konnte[2]:
281 aber freilich widerspricht, wie man längst bemerkt hat, die Angabe des Ister, dass Sophokles πρὸς τὰς φύσεις τῶν ὑποκριτῶν seine Dichtungen gestaltet habe, der Vorstellung, dass erst nach Annahme der Dramen durch den Archon die Schauspieler den Dichtern nach zufälligem Ausfall einer Loosung zugetheilt worden seien, vollständig. Es wäre ja möglich, dass

[1] Anders Sommerbrodt, *Scaenica* p. 167. Für keine Deutung lassen sich ausschlaggebende Gründe beibringen. Mynniskus mag, wie Sommerbrodt annimmt, nicht mehr Tritagonist, vielleicht Protagonist gewesen sein als er sich erlaubte, den berühmten Protagonisten Kallippides einen Affen zu schelten (Arist. *poet.* 26 p. 1461 b, 34). Aber er kann avancirt sein seit den Zeiten, wo er unter Aeschylus als Tritagonist diente. So ist Ischander erst Deuteragonist, dann Protagonist gewesen. Mynniskus muss lange thätig gewesen sein, wenn ihn noch Plato im Σύρφαξ verhöhnen konnte; an einen zweiten jüngeren Schauspieler Μυννίσκος ὁ Χαλκιδεύς zu denken (mit Meineke *Com.* II p. 668) ist keine Veranlassung. Auch der, auf der didaskalischen Inschrift für das Jahr 422 genannte Schauspieler Μυννίσκος ist wohl der ehemalige Tritagonist des Aeschylus (vgl. Köhler, *Mitth.* III 108). Die Glanzzeit des von Mynniskus verhöhnten Kallippides <genannt CIA. II 2 n. 972> fällt in die zweite Hälfte des peloponnesischen Krieges. Vgl. die bei Wyttenbach, zu Plut. *Moral.* p. 212 F. (VI p. 1154) citirten Stellen.

[2] Die für die Benutzung stehender Schauspieler durch Sophokles angeblich zeugenden Stellen findet man z. B. bei Schneider, *Att. Theaterw.* p. 131. Kein einziges dieser Zeugnisse hält genauerer Prüfung Stand. Von Kallistratus und Philonides als vorgeblichen ὑποκριταί des Aristophanes braucht man heutzutage nicht weiter zu reden. Aber allerdings bezeichnet die Beiden so die *Vita Aristoph.* (p. 545, 26 Mein.). Man kann wohl fragen, ob Krates, der ja nach Schol. Equit. 537 πρῶτον ὑπεκρίνατο τὰ Κρατίνου (vgl. Anon. de com. p. XV 34 Dübn.) nicht ebenfalls eigentlich χοροδιδάσκαλος des Kratin zu nennen war.

irgend ein Verfahren bestanden hätte, welches neben der Loosung Wahl der Schauspieler durch die Dichter in einzelnen Fällen nicht ausschloss. Aber wir wissen davon nichts; und mindestens ebenso möglich ist es, dass zur Zeit des Sophokles noch gar nicht um die Schauspieler geloost wurde[1].

Wenn man also gänzlich dahingestellt sein lassen muss, zu welcher Zeit die Loosung eingeführt sein möge, so mag man doch andererseits bedenken, dass die, in der Gl. νεμήσεις ὑποκριτῶν bezeugte Sitte des Wettkampfes der Schauspieler untereinander ganz wohl schon lange bestanden haben kann, bevor die Einrichtung, dass die Schauspieler den Dichtern zugeloost werden sollten, getroffen und mit der νίκη im Wettkampf der Protagonisten in eine lockere Verbindung gesetzt wurde. Ein organischer Zusammenhang besteht, wie leicht zu bemerken, wohl zwischen νίκη und κρίσις der Schauspieler, welche ihrerseits auch ohne folgende Loosung bestanden haben kann, aber nicht zwischen νίκη und Verloosung.

Den Wettkampf nun der Protagonisten wäre ich, auch ohne jegliches urkundliche Zeugniss, geneigt in verhältnissmässig alte Zeit hinaufzurücken, mindestens in *die* Zeit, in
welcher die Protagonisten sich von den Dichtern der Dramen 282
zu unterscheiden begannen. Man frage sich doch, ob es

[1] Was Beer (a. O. p. 7) vorbringt, um Zutheilung der Schauspieler durch Loosung und freie Auswahl der Schauspieler durch den Dichter in Einklang zu setzen, ist völlig haltlos. <Etwas Analoges bei Bergk, Gr. Lit.gesch. II p. 503, 19.> Wollte man rathen, so könnte man allenfalls vermuthen, dass nach einem *Siege* der Dichter ein dem Rechte des siegenden Schauspielers analoges Vorrecht gehabt habe, das nämlich, sich für die nächste Aufführung die Schauspieler selbst auszuwählen, und dass nur in solchen Fällen Sophokles die Ausführung seiner Dramen auf die Begabungen bestimmter, von ihm ausgewählter Schauspieler berechnet habe. Aber, wie gesagt, nicht minder wahrscheinlich ist, dass in jener Zeit Verloosung der Schauspieler überhaupt noch nicht üblich war. <Bei der *Zuloosung* des αὐλητής an den Choregen bedeutet die Loosung nur in welcher Reihe der Chor sich seinen αὐλ. *auswählen* durfte: der erste λαχών wählte sich den besten: s. Demosth. Mid. § 13 (das. Weil p. 119). Aehnlich war es bei der Loosung um den χοροδιδάσκαλος, κυκλιοδιδάσκαλος (Aristoph. av. 1403 f.): s. Böckh, Staatsh. I p. 602. Demnach ist es denn ganz wohl möglich, dass auch bei der νέμησις ὑποκριτῶν der Dichter, der das erste Loos zog, sich seinen Schauspieler wählen konnte. Aber das genügt auf keine Weise, um die Nachrichten über Aeschylus und Sophokles zu erläutern.>

irgendwie wahrscheinlich und griechischer Sitte entsprechend wäre, wenn an dem feierlichsten aller Wettspiele Athens, an welchem Dichter, Choregen und Chöre mit einander im Wettkampf standen und um Preise rangen, einzig diejenigen Theilnehmer an der dramatischen Darstellung, welchen die schwierigste und wichtigste Aufgabe, die, das eigentliche δρᾶμα redend und handelnd vorzuführen, zufiel, ausserhalb alles Wettkampfes stehend, des gewaltigsten Antriebs zur Entfaltung ihrer eigensten Fähigkeiten beraubt, auf kühle Ausübung ihrer Pflicht angewiesen gewesen sein sollten?

Nichts liegt vor, was uns zwänge, so Unwahrscheinliches zu glauben. Und Eine Urkunde wenigstens hat sich erhalten, welche das Vorhandensein eines Schauspielerwettkampfes auf der athenischen Bühne bereits während des peloponnesischen Krieges bezeugt.

Unter den rein choregischen Weihinschriften sind ganz wenige, die sich auf Siege in dramatischen Agonen deuten lassen; hätte man deren aber noch so viele, so würde man auf ihnen vergeblich nach einer Erwähnung des siegenden Protagonisten suchen. Den διδάσκαλος findet man wohl neben dem Choregen genannt: natürlich, denn über Chor und Dichter wurde nur Ein Urtheil gesprochen. Die Leistungen der Protagonisten (und ihrer Truppen) wurden, wie oben gezeigt, unabhängig von den dargestellten Dramen und den Leistungen der darin thätigen Chöre beurtheilt: der Choreg hatte keine Veranlassung, des Protagonisten, auch wenn es der Protagonist eines der von ihm ausgerüsteten Dramen war, dem der Sieg über seine Concurrenten zugesprochen war, zu gedenken: wie die Ausrüstung so auch die Thätigkeit der Schauspieler ging ihn nichts an. Aber man hat Bruchstücke von Verzeichnissen der Sieger, in den musischen Agonen der grossen Dionysien, wohl zu unterscheiden von den choregischen Inschriften: diese, erst seit dem vierten Jahrhundert zusammengestellt, nennen die Namen der Preisträger nicht eines, sondern einer ganzen Reihe von Agonen, durch viele Jahre nach einander; sie beziehen sich auf die lyrischen Wettkämpfe der παῖδες und ἄνδρες sogut wie auf die Wettkämpfe der Komödien und Tragödien. In einem Bruchstück solcher Siegerver-

zeichnisse nun findet sich folgende, auf die Aufführungen des Jahres 422 bezügliche Angabe:

[τραγω]ιδῶν 283
. . ω]ν Παιανιε[ὺς ἐχορήγει]
[Με]νεκράτης ἐδί[δασκεν
[ὑπ]οκριτὴς Μυνν[ίσκος]

So hergestellt von Köhler, *Mitth. d. d. arch. Inst.* III p. 108. Köhler nimmt an, der Schaupieler Mynniskus sei genannt, weil er 'in der Preistragödie die Rolle des Protagonisten gespielt hatte'. Hiergegen ist nun, ebenso wie oben gegen eine ähnliche Vorstellung Meier's, zu bemerken, dass nicht Eine sondern drei Tragödien und dazu noch ein Satyrdrama des siegenden Dichters den Preis gewannen; dass es äusserst unwahrscheinlich ist, dass für diese Dramen alle nur Ein Protagonist genügt habe; dass man also nicht begreift, warum, wenn überhaupt die Protagonisten der siegenden Tetralogie genannt werden sollten, ein einziger von denselben erwähnt werde. Die Hauptsache aber ist diese. Mynniskus wird auf der Inschrift nicht genannt einfach als Protagonist der siegenden Tetralogie oder eines Stückes derselben, sondern gleich allen übrigen auf der Liste genannten Personen und Phylen als Sieger im Wettkampf. Genannt werden die siegende Phyle und deren Choreg im Wettkampf der Knaben- und Männerchöre, die siegenden Choregen und Dichter im Wettkampf der Tragödien und Komödien. So kann man auch sogut wie etwa gleich darauf zu: Αἰαντὶς ἀνδρῶν, zu ὑποκριτὴς Μυννίσκος nichts anderes ergänzen als: ἐνίκα. Soll auf Inschriften nur der Protagonist eines Dramas bezeichnet werden, ohne Rücksicht darauf ob er, als Schauspieler, gesiegt habe, so geschieht das ausnahmslos mit den Worten: ὑπεκρίνετο (ὑπεκρίνατο) ὁ δεῖνα. So *C. I. G.* 231 Z. 7. 9. 11 (darnach ergänzt Z. 2. 4. 13); so auf den von Köhler *Mitth.* III p. 112; 114; 119; 120; 123; 125; 127; 128; 129 edirten didaskalischen Inschriften, theils in völliger oder halber Erhaltung, theils nach sicherer Ergänzung, im Ganzen 60 Mal. Nicht anders auf einem weiteren Reste solcher Inschriften, bei Köhler p. 257 (2 Mal); endlich auf einer didaskalischen Inschrift aus Teos bei Le Bas, *Voy. archéol. Inscr.* III 1 p. 37, n. 91:

δράματι Πέρσαις | ὑπεκρίνατο Ἀσκληπιάδης | Ἡρακλείδου Χαλκιδεύς; auf der abgebrochenen rechten Columne derselben Inschrift erscheint noch einmal: ΥΠΕ. Wo dagegen ὑποκριτής auf solchen Inschriften zu lesen ist, da ist stets der siegende Schauspieler gemeint, gleichgültig in welchem Drama dieser aufgetreten war. Besonders deutlich wird aus der Zahl der-
284 jenigen, welche ὑπεκρίνοντο zuletzt herausgehoben der siegende Schauspieler auf den von Köhler veröffentlichten didaskalischen Inschriften, regelmässig mit den Worten: ὑποκριτὴς ὁ δεῖνα ἐνίκα. Und völlig wie auf unserer Inschrift steht dort der Name des siegenden Schauspielers am letzten Ende der ganzen Liste. Das ἐνίκα ist nicht gesetzt, sondern, wie auf unserer Inschrift, als selbstverständlich zu ergänzen fortgelassen auf Inschriften, welche eben keine andere Namen als die der Sieger im Wettkampfe enthalten: so *C. I. G.* 1584 Z. 26. 30; 1585 Z. 30. 34; 3091 Z. 5 (ὑποκριτὴς Ἑρμόφαντος); Le Bas a. O. n. 92 (σατύρων ὑποκριτὴς Ἑρμότιμος); Decharme, *Inscr. de la Béotie* 26 Z. 27. 29 (ὑποκριτὴς παλαιᾶς ταγῳδίας. ὑποκριτὴς παλαιᾶς κωμῳδίας); Verzeichniss des siegenden Tragikers und Komikers, des siegenden ὑποκριτὴς τραγῳδίας, und des siegenden ὑποκριτὴς κωμῳδίας: Ins. bei Foucart, *bull. de corresp. hellén.* II 392. Zuletzt möchte man erfahren, ob auf dem von Köhler p. 110 erwähnten Bruchstück eines Siegerverzeichnisses aus dem Jahre 330, auf welchem 'auch der tragische Schauspieler genannt war', dessen Name mit ΥΠΕ oder (wie doch zu vermuthen) mit ΥΠΟ eingeführt wird.

Dass also Mynniskos hier als Sieger genannt wird, ist völlig unzweifelhaft. Darüber aber, dass, seit überhaupt von Schauspielersiegen die Rede war, der Sieg des Schauspielers über seine Collegen nicht an den Sieg des einen Dichters über die anderen gebunden sondern hiervon völlig unabhängig war, ist bereits im Vorgehenden hinreichend geredet; nach allen voranstehenden Erörterungen kann es nicht im Geringsten zweifelhaft sein, dass unsere Inschrift uns das gültigste Zeugniss für das Bestehen eines Wettkampfes der tragischen Protagonisten bereits im Jahre 422 liefert[1]. Ob man die Ein-

[1] [Vgl. Nachtrag Rhein. Mus. XXXIX, 1884, p. 161 f.: Die Richtigkeit meiner Annahme, dass bereits in der Zeit des peloponnesischen

richtung solchen Wettkampfes noch höher hinauf rücken dürfe,

Krieges in den theatralischen Aufführungen zu Athen auch die Protagonisten unter einander um einen Preis wetteiferten, wird aufs schönste bestätigt durch eine, einst von Böckh, CIGr. 231 aus Fourmont's Papieren ungenau mitgetheilte, jetzt von U. Köhler, CIAtt. II 2, n. 972 nach der genaueren Lesung bei Lebas (Voy. arch. Attique n. 507 p. 139) ergänzte Aufzählung tragischer Aufführungen in Athen. Böckh hatte den Namen des einen, auf jener Tafel genannten Archon ΑΡΧΙΙ zwar richtig zu 'Αρχίου ergänzt, dabei aber an den Archon des Jahres 346/5 gedacht. Bei Lebas erscheint der Name des Archonten des nächstfolgenden Jahres deutlicher: das ΝΤΙΦ ΝΤΟΣ hat Köhler unzweifelhaft richtig zu ἐπ' 'Αντιφῶντος vervollständigt, und nun kann freilich kein Zweifel sein, dass hier der Archon des Jahres 418/7, vorher der aus Diodor bekannte Archias, Archon 419/8 gemeint ist.

Mustert man nun die von K. hergestellte Inschrift durch, so sieht man, wie man dies aus ähnlichen Inschriften jüngerer Zeit gewohnt ist, für jedes Jahr am Ende der Namenreihe verzeichnet den Namen des siegenden Schauspielers: ὑπο: ὁ δεῖνα ἐνίκα. So ist denn bestätigt, dass bereits an den tragischen Aufführungen (ob gerade der Lenäen, wie Köhler annimmt, scheint mir noch sehr ungewiss) der Jahre 420, 419, 418 ein Agon der tragischen Schauspieler stattfand. Die Inschrift lehrt übrigens unwidersprechlich, dass in der That in damaliger Zeit Ein ὑποκριτής, d. h. ein Protagonist, die ganze Trilogie eines Dichters zur Aufführung brachte: wonach denn meine, Bd. 38 S. 271 <oben 402> geäusserten Zweifel zurückzuweisen und anzunehmen ist, dass im 5. Jahrhundert eine andere Praxis geherrscht habe, als sie für die zweite Hälfte des vierten die ebendort von mir angerufene Inschrift (jetzt CIA. II 973) erkennen liess.

Weiter aber wird meine, auf S. 274/5 <405> ausgeführte Ansicht, dass als siegender Schauspieler nicht ohne Weiteres der Protagonist der siegenden Trilogie gegolten habe, sondern über das Verdienst der schauspielerischen Leistungen unabhängig von dem Urtheil über den Werth der aufgeführten Dramen entschieden worden sei, als richtig bestätigt namentlich durch die auf die Aufführungen des Jahres 418 bezüglichen Angaben der Inschrift. Man muss jedenfalls annehmen, dass die Namen der im Wettkampf aufgetretenen D i c h t e r auf dieser wie auf ähnlichen Inschriften in der Reihenfolge genannt sind, in welche sie von den Preisrichtern gestellt worden waren: eine ausdrückliche Bemerkung darüber, welcher Dichter denn nun den ersten, zweiten (und dritten Preis errungen habe, kann nur darum in diesen Verzeichnissen erspart worden sein, weil eben dies durch die Reihenfolge, in welcher die Namen der Dichter aufgezählt werden, bereits angezeigt wird. Nun wird als Derjenige, welcher 418 die an erster Stelle genannte Trilogie ὑπεκρίνετο, genannt Λυσικράτης, als Protagonist der an zweite Stelle verwiesenen Trilogie Καλλιππίδης, der wohlbekannte (vgl. 38 S. 280 <412> Anm.). Wäre nun der Protagonist der siegenden Trilogie eo ipso Sieger im Schauspieleragon gewesen, wozu brauchte dann, da ja der Protagonist der siegenden Trilogie bereits genannt war, auf solchen Verzeichnissen überhaupt noch ausdrücklich gesagt zu werden, welcher ὑποκριτὴς ἐνίκα? Dies geschieht aber nicht nur durchweg, sondern in diesem besonderen Falle lehrt uns

mögen vielleicht weitere Funde didaskalischer Tafeln dereinst lehren. Leider sind die bis jetzt bekannt gewordenen übrigen Reste solcher Inschriften (bei Köhler p. 105; 109; Rangabis, *ant. Gr.* n. 971) theils ganz geringfügig theils doch gerade an der Stelle, an welcher der siegende τραγῳδός hätte genannt werden können, verstümmelt. Eines aber allerdings muss auffallen. Hinter den Angaben über χορηγός und Dichter der preisgekrönten Komödie wird, ohne dass die Inschriften ebendort lückenhaft wären, der Name eines siegenden Protagonisten der Komödie nicht genannt, weder auf der Inschrift, welche den Sieg des Magnes verzeichnet, (wo man ja nur
285 anzunehmen braucht, dass eben damals noch der Dichter selbst sein eigener Protagonist gewesen sei), noch auch auf den Inschriften, welche von musischen Agonen des Jahres 422 und eines Jahres der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts berichten (K. p. 108. 109). Ich möchte daraus nicht sofort folgern, dass ein Wettkampf komischer Schauspieler damals noch nicht stattgefunden habe[1]. Wir können nicht bestimmt angeben, aus welchen Quellen die uns vorliegenden Siegerlisten geschöpft sind, ob diese Quellen alle Siege vollständig darboten, ob die Nachrichten der Quellen mit voller Genauigkeit ausgenützt sind[2]. Es ist immerhin wenigstens möglich, dass die Siege der komischen Schauspieler an einem Orte verzeichnet waren, welchen die Zusammensteller der uns in Trümmern erhaltenen Listen nicht aufgesucht haben.

Dass es nämlich bereits 421 einen Wettkampf komischer Protagonisten gab, und dass sich irgendwie das Andenken

---

die Inschrift, dass als ὑποκριτὴς ἐνίκα Kallippides, also der Protagonist der nicht an erster Stelle genannten Trilogie. Hiermit vergleiche man, was ich Bd. 38 S. 275 <oben 406> ausgeführt habe.]

[1] Es liesse sich sonst allenfalls vermuthen, dass die tragischen Schauspieler ihren Wettkampf gehabt hätten an den grossen Dionysien, die komischen nicht zweimal, an den grossen Dionysien und an den Lenäen, sondern, der Gleichheit wegen, nur an den Lenäen, an welchen in den Zeiten, auf welche jene Inschriften sich beziehen, nur Komödien, nicht auch Tragödien aufgeführt wurden. Dass der Chytrenagon hier nicht in Frage kommen kann, ist offenbar. Aber auch die angenommene Beschränkung der Komödenagone auf die Lenäen wird durch die Hypothesis zum 'Frieden' unthunlich.

[2] Auf der Inschrift p. 105 fehlt für [Ξε]νοκλείδης das Demotikon.

mindestens an einzelne solcher Komödensiege auf die Nachwelt fortgepflanzt haben muss, dafür giebt es ein Anzeichen. Die nur im cod. Venetus erhaltene erste ὑπόθεσις zum '*Frieden*' des Aristophanes schliesst mit folgender didaskalischer Notiz:

ἐνίκησε[1] δὲ τῷ δράματι ὁ ποιητὴς ἐπὶ ἄρχοντος Ἀλκαίου, ἐν ἄστει. πρῶτος Εὔπολις Κόλαξι, δεύτερος Ἀριστοφάνης Εἰρήνῃ, τρίτος Λεύκων Φράτορσι. τὸ δὲ δρᾶμα ὑπεκρίνατο Ἀπολλόδωρος ἡνίκα ἑρμῆν λοιοκρότης.

Die Notiz enthält nichts was nicht aus didaskalischen Aufzeichnungen entnommen wäre: man wolle beachten, dass in diesen Aufzeichnungen bereits für so frühe Zeit zu lesen stand — wie in den didaskalischen Inschriften für 341—339 — welcher Protagonist ein Drama ὑπεκρίνατο. Hierin tritt doch bereits eine Beachtung der schauspielerischen Leistung an und für sich hervor, wie sie freilich als Grundlage für die Einrichtung eines Wettkampfes der Schauspieler vorauszusetzen 286
ist. Die dann folgenden Worte ἡνίκα ἑ. λ. corrigirt Dindorf in: ἡνίκα ἔτ' ἦν ὑποκριτής. Hat es aber wohl die geringste Glaublichkeit, dass eine solche (zudem sonderbar selbstverständliche) Angabe in den Didaskalien zu finden gewesen sei? Das Richtige hat, mit einer für mich wenigstens evidenten Conjectur, getroffen Val. Rose, *Aristot. pseudep.* p. 554 (vgl. *Ar. frg.* 579 p. 1573 a): er schreibt: ἐνίκα Ἕρμων ὁ ὑποκριτής. Wir kennen (worauf Rose hinweist) einen komischen Schauspieler Hermon aus Pollux IV 88 (s. oben p. 279 <410>); dass dieser ein Zeitgenosse des Aristophanes war, lehrt eine Notiz im Schol. Rav. zu Arist. *Nub.* 542[2]. In der Didaskalie war also, nach Aufzählung der drei Dichter und ihrer Dramen, deren jedem (sicherlich nicht nur der Εἰρήνῃ des Aristophanes) der Name des Protagonisten, welcher es ὑπεκρίνετο beigefügt war, endlich der Name des unter den drei vorhergenannten Protagonisten siegreichen genannt, mit den Worten: ὑποκριτὴς

[1] Vgl. Madvig, *Kl. philol. Schr.* 450.

[2] Jüngere Scholien nennen den Mann Σιμέρμων (Spitzname?) und einen Schauspieler des Hermippus. Mit der Maske des Ἑρμώνειος (Pollux IV 143. 144. Vgl. Meineke, *h. crit. com.* p. 562 Anm.) wird der alte Hermon schwerlich etwas zu thun haben: dies ist ja eine Maske der νέα κωμῳδία. Der Hermon, nach welchem der Ἑρμώνειος benannt ist, wird ein σκευοποιός gewesen sein.

Ἕρμων ἐνίκα. Man kann sich das Aussehen einer solchen Didaskalie vollständig nach der Analogie der didaskalischen Inschriften, die über Komödienaufführungen des 3/2. Jahrhunderts berichten, vergegenwärtigen (natürlich mutatis mutandis). Zufällig hat hier einmal ein Grammatiker die, sonst in den didaskalischen Excerpten der Scholien übergangenen, Angaben der Didaskalien über die Schauspieler der ausgeführten Dramen wenigstens insoweit beachtet, dass er den Namen des Protagonisten der Einen Komödie und den des siegenden ὑποκριτής mit abschrieb: er hat uns damit ein Zeugniss hinterlassen für die bemerkenswerthe Thatsache, dass Wettkämpfe auch der komischen Schauspieler an den grossen Dionysien wenigstens seit Ol. 89, 3 (422/1) bestanden. Ob etwa gerade damals zuerst die Sitte des Wettkampfes auch auf die Schauspieler der Komödie ausgedehnt worden ist?

III.

287 In der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts wurde an den grossen Dionysien der Aufführung neuer Tragödien regelmässig die Darstellung einer 'alten', bereits früher über die Bühne gegangenen, durch einen Protagonisten neu inscenirten Tragödie vorangeschickt. Nicht anders wurde auf der Wende des dritten zum zweiten Jahrhundert vor den neuen Komödien eine 'alte' gegeben. So viel lehren die kürzlich aufgefundenen didaskalischen Inschriften. Es ist sehr unwahrscheinlich, dass eine gleiche Einrichtung für die tragischen Aufführungen bereits im fünften, noch unwahrscheinlicher womöglich, dass sie im vierten Jahrhundert bei Komödienaufführungen bestanden habe. Dennoch werden auch im fünften Jahrhundert schon Tragödien mehr als ein einziges Mal zur Darstellung gebracht worden sein. Man müsste das von vorneherein vermuthen: denn welche unerhörte Verschwendung der edelsten Kräfte wäre es doch zu nennen, wenn die Kunstwerke des Aeschylus, Sophokles, Euripides und ihrer Genossen nach einmaligem flüchtigem Vorüberziehen vor einem begrenzten Publicum auf immer zu stummem Gespensterdasein in den Buchstaben der Schriftrollen, der libretti ihrer tragischen Singspiele, verdammt gewesen wären! Manche dieser Kunstwerke mochten in zahl-

reichen Abschriften verbreitet sein: aber sicherlich war das attische Publicum classischer Zeit noch nicht 'gebildet' genug, um, nach der ächten Gelehrtenmeinung des Aristoteles, zu glauben, dass ἡ τῆς τραγῳδίας δύναμις καὶ ἄνευ ἀγῶνος καὶ ὑποκριτῶν ἐστίν. <c. 6. 26. Hiegegen verständige Polemik bei Philodem. π. ποιημάτων. Vgl. Gomperz a. a. O. p. 720.>

Es scheint auch in der That manche Gelegenheit zu abermaliger und mehrmaliger Vorführung solcher Tragödien bestanden zu haben, welche an den grossen Dionysien am Agon der καινοὶ τραγῳδοί zum ersten Male dargestellt worden waren. Zwar nicht an den Lenäen: bis in den Anfang des vierten Jahrhunderts entbehrte dieses Fest überhaupt der Aufführung tragischer Dichtungen; etwa seit dem dritten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts muss auch an den Lenäen ein Tragödienagon stattgefunden haben, aber dann jedenfalls ein solcher, zu welchem nur n e u e Tragödien zugelassen wurden[1]. Aber die

[1] Die Nachrichten über den Tragödiensieg des älteren Dionys von Syrakus an den Lenäen 367 und über die zwei νῖκαι Ληναϊκαί des Tragikers Aphareus durfte Madvig, *Kl. philol. Schr.* 442 nicht anfechten wollen. Es ist eben anzuerkennen, dass mindestens seit 367 ein Tragödienagon auch an den Lenäen stattfand. Ein urkundliches Zeugniss für das Bestehen eines solchen Wettkampfes an den Lenäen im 4. Jahrhundert liefert das Gesetz des Euegoros bei Demosth. Mid. 10, dessen Aechtheit gegen Westermann's Zweifel Foucart, *Revue de phil.* I 168 ff. geschützt hat. Wenn man aber an den Lenäen s i e g e n konnte mit Tragödien, so müssen die dort vorgeführten Tragödien n e u e gewesen sein. Vgl. auch Köhler, *Mittheil.* III 134. Eine einzige Notiz (von Madvig nicht verwerthet) scheint die Annahme, dass auch in der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. n u r an den grossen Dionysien neue Tragödien aufgeführt worden seien, unterstützen zu können. Nach Plut. *de exil.* 10 p. 603 C kam Xenokrates, während der Zeit (so scheint man verstehen zu müssen) seines Scholarchats (339—314), aus der Akademie in die Stadt μίαν ἡμέραν καθ' ἕκαστον ἔτος, nämlich Διονυσίων καινοῖς τραγῳδοῖς. Genau genommen, schlössen die Worte nicht einmal aus, dass ausser an den Διονύσια (d. h. den g r o s s e n Dion.) auch an den Lenäen καινοὶ τραγῳδοί stattfanden; aber so meint es freilich Plutarch gewisslich nicht: warum auch sollte Xen. die καινοὶ τραγῳδοί der Lenäen verschmäht haben? Man könnte anzunehmen geneigt sein, dass die kostspieligen Wettkämpfe mit neuen Tragödien an den Lenäen nach kurzem Bestand bereits während des Scholarchates des Xen. wieder eingegangen seien; aber man sieht leicht, warum das ausserordentlich unwahrscheinlich ist. Plutarch wird sich ungenau ausgedrückt haben; ganz genau ist, auch wenn nur an den gr. Dionysien καινοὶ τραγῳδοί stattfanden, der Ausdruck μιᾷ ἡμέρᾳ ja keinenfalls: über drei Tage erstreckte sich das Wettspiel wenigstens. <Ob

288 ländlichen Demen in Attika hatten ja z. Th. ihre eigenen Theater[1]: wir hören, freilich in Angaben, die nicht über das vierte Jahrhundert hinauf und zum Theil tief unter dieses herab gehen, von dramatischen Aufführungen in Phlya, Kollytos, Salamis, Eleusis[2]. Nahe genug liegt die seit Böckh allgemein angenommene Vermuthung, dass die Theater der ländlichen Demen, zumal an den ländlichen Dionysien, Wiederholungen solcher Dramen darboten, welche in der Hauptstadt bereits über die Bühne gegangen waren. Für die Tra-
289 gödienaufführungen in Kollytos bestätigt dies, allerdings nur für s e i n e Zeit, Demosthenes; für diejenigen im Piraeeus schon im fünften Jahrhundert Aelian, V. H. II 13: *εἴ ποτε Εὐριπίδης ἠγωνίζετο καινοῖς τραγῳδοῖς, τότε γε ἀφικνεῖτο* (Sokrates) *καὶ Πειραιοῖ δὲ ἀγωνιζομένου*[3] *τοῦ Εὐριπίδου καὶ ἐκεῖ κατῄει.* Der Ausdruck *καινοῖς τραγῳδοῖς* ist allerdings dem officiellen Sprachgebrauch des fünften Jahrhunderts fremd; er ist hier ersichtlich gewählt, um die n e u e n Aufführungen an den städtischen Dionysien von denen im Piraeeus zu unterscheiden, welche demnach alte, bereits einmal aufgeführte Tragödien wiederbrachten: und wenigstens diese Kunde darf man, trotz der sonst nicht ungerechtfertigten Verdächtigung der Anekdote durch Welcker (*Gr. Trag.* 909 f.), als beglaubigt festhalten. Gerade die Aufführungen im Piraeeus werden, statt derer in andern ländlichen Demen, genannt, weil die dort gefeierten Dionysien nicht Sache des Demos allein sondern auch des ganzen Staates waren (s. Foucart, *Revue de philol.* I 170—174).

ἡμέρα = Festzeit, nicht just e i n Tag? So *dies* zuweilen: vgl. Weissenborn zu Liv. XXXIV 41, 3 (VII p. 320 b).>

[1] Vgl. Wieseler, *Gr. Theater* (Ersch u. Gruber) p. 183. Theater in Aixone: *C. I. Att.* II 585, 15.

[2] *ἀγῶνες σκηνικοί* in Eleusis begangen, wenn auch nicht gerade an den Eleusinien: *C. I. A.* II 628, 5: aus dem letzten Jahrh. v. Chr. — Ehrenbeschluss des Demos Eleusis für Derkylos, Zeitgenossen des Demosthenes: die Verkündigung der Kranzverleihung soll stattfinden Ἐλευσῖνι ἐν τῷ θεάτρῳ τραγῳδῶν τῷ ἀγῶνι: *bull. de corresp. hellén.* III (1879) p. 121 Z. 10. 11. <Desgleichen (unbest. Zeit) Ἐφημ. ἀρχαιολ. 1884 p. 73 Z. 19. 20.> Also Tragödienaufführungen zu Eleusis um die Mitte des 4. Jahrhunderts.

[3] D. h. wohl nur: 'wenn er auftrat', nach späterem, ungenauem Sprachgebrauch. S. Madvig, *Kl. philol. Schr.* p. 437 Anm.

Es könnte nun freilich scheinen, die Vorstellung, dass alte Tragödien bei Lebzeiten des Dichters zumeist durch diesen selbst, nach dem Tode desselben durch irgendwelche Protagonisten und deren Truppen wieder zur Aufführung gebracht worden seien, streite mit den bekannten Notizen, nach welchen den Dramen des Aeschylus durch besonderen Volksbeschluss das Recht der Wiederaufführung, als etwas ganz Besonderes, zugesprochen worden sein soll. Dies war ein Privilegium des Aeschylus: μόνου αὐτοῦ τὰ δράματα ψηφίσματι κοινῷ καὶ μετὰ θάνατον ἐδιδάσκετο [1]. Das Letzte: μετὰ θάνατον ἐδιδάσκετο gilt ja auch für die Dramen des Sophokles und Euripides: man darf aber keinenfalls, mit Welcker (*Gr. Trag.* 902), annehmen, was Niemand berichtet, dass 'später auch in Bezug auf Sophokles und Euripides ähnliche gesetzliche Verfügungen getroffen worden seien'. Vielmehr bestand das ganz einzig Auszeichnende des für Aeschylus erlassenen Privilegiums nicht in einfacher 'Wiederholung aus Bewunderung' (wie Welcker annimmt), sondern darin, dass auch seine vor Langem aufge- 290
führten Tragödien nicht als παλαιαί, sondern als neue betrachtet, von Neuem durch den Archon mit Chören ausgestattet werden und zum förmlichen Wettkampf an den grossen Dionysien, wie sonst nur neue Tragödien, zugelassen werden sollten, wenn sich Jemand fand, der, im Namen des verstorbenen Dichters, um Gewährung eines Chores bat. Das lehren die Worte der Vita Medic. § 11. 12 (ed. F. Schöll) und des Philostratus V. Apoll. VI 11 p. 220, 9 (Kays.) ganz unzweideutig. Ein solches Privilegium findet Madvig, *Kl. philol. Schr.* p. 464 so 'undenkbar', dass er es vorzieht, den ganz klaren griechischen Zeugnissen zum Trotz, aus der, durch Welcker (p. 903) richtig charakterisirten verwirrten Nachricht des Quintilian (X 1, 66) einen Thatbestand herauszuconstruiren, der erst recht unglaublich ist. In den Nachrichten von jenem Privilegium des Aeschylus liegt nicht mehr 'undenkbares', als in dem Bericht über jedes Privilegium, dessen Wesen eben

[1] Schol. Arist. Ach. 10. Bei Schol. Ran. 868 ist wohl zu schreiben: ἐπεὶ τὰ Αἰσχύλου ἐψηφίσαντο ἀναδιδάσκειν (διδάσκειν vulgo). Correct Philostratus V. Ap. VI 11: τὰ γὰρ τοῦ Αἰσχύλου ψηφισαμένων (τῶν Ἀθηναίων) ἀνεδιδάσκετο καὶ ἐνίκα ἐκ καινῆς.

ist, das nach der sonst einzig gültigen Regel allein ‘denkbare’ für einen besonderen Fall aufzuheben. Es fehlt aber nicht einmal an allen Analogien für dieses eigenthümliche Privilegium. Was den Dramen des Aeschylus ein für alle Mal gewährt wurde, ist für einen einzigen Ausnahmefall durch Volksbeschluss angeordnet worden für die ‘Frösche’ des Aristophanes. οὕτω ἐθαυμάσθη τὸ δρᾶμα — so berichtet Dikäarch in der 1. und 3. Hypoth. der Frösche — διὰ τὴν ἐν αὐτῷ παράβασιν ὥστε καὶ ἀνεδιδάχθη. Wiederholt wurde die Aufführung des Stückes, wiewohl es gesiegt hatte, also jedenfalls ohne die, bei durchgefallenen Stücken vor abermaliger Aufführung übliche und erforderliche διασκευή[1], und wenn es (wie Niemand bezweifeln kann) an einem Staatsfeste (etwa den grossen Dionysien desselben Jahres) wiederholt wurde, so doch jedenfalls mit der Vergünstigung, wie ein neues zu gelten. Dies eben wird das Auszeichnende gewesen sein. An ländlichen Dionysien alte Komödien, als solche, aufzuführen, wird bereits damals ohne Weiteres gestattet gewesen sein; zum ἀναδιδάσκειν in der Stadt bedurfte es einer neuen Choregie, welche einem alten, zu einem ἀγών, den sonst nur neue Stücke unter einander ausfechten durften, zugelassenen Stücke sicherlich nur nach besonderem Volksbeschluss geleistet wurde. Man darf sich, zur Erläuterung des Vorganges, des ganz ähnlichen Schicksals des Eunuchen des Terenz erinnern: genauer als Sueton
291 (*V. Ter.* p. 208, 2 ed. Ritschl, opusc. III) berichtet Donat, *praef. Eun.* p. 10, 12 (ed. Reiff.): acta est tanto successu, plausu atque suffragio, ut rursus esset vendita et ageretur iterum pro nova. Der Aedil kaufte, zu einem bis dahin unerhörten Preis, das Stück zum zweiten Male dem Dichter ab und liess es statt eines anderen, neuen, dessen es sonst eigentlich bedurft hätte, abermals aufführen. Vgl. Ritschl, *Parerga* p. 330. 331.

Dies waren und blieben Ausnahmen. Die Sitte dagegen, bereits an den καινοὶ τραγῳδοί aufgeführte Tragödien bei anderen Gelegenheiten abermals auf die Bühne zu bringen, uns als eine, schon in alter Zeit durchaus verbreitete zu denken.

[1] Vgl. Kock, *Ar. Frösche*[3] p. 17 Anm. 2.

dazu giebt uns das Recht eine, bei der Behandlung dieser Frage, soweit mir bekannt, von Niemanden beachtete Notiz eines so unanfechtbaren Zeugen wie Herodot. Es ist in der That seltsam, dass man bei den Verhandlungen über Wiederaufführungen von Tragödien sich nicht erinnert hat der wohlbekannten Erzählung des Herodot (VI 21), nach welcher ποιήσαντι Φρυνίχῳ δρᾶμα Μιλήτου ἅλωσιν καὶ διδάξαντι ἐς δάκρυά τε ἔπεσε τὸ θέητρον, καὶ ἐζημίωσάν μιν ὡς ἀναμνήσαντα οἰκήια κακὰ χιλίῃσι δραχμῇσι, καὶ ἐπέταξαν μηκέτι μηδένα χρᾶσθαι τούτῳ τῷ δράματι[1]. Die letzte Bestimmung kann nichts anderes besagen wollen, als dass in Zukunft Niemand der Tragödie Μιλήτου ἅλωσις sich zu Aufführungen bedienen solle. So verstehen die Worte alle mir bekannten Erklärer und Uebersetzer. Kaum wird Jemand, um nur den Consequenzen der einfach richtigen Deutung auszuweichen, die Worte so missdeuten wollen, als ob sie bedeuteten: und sie befahlen, dass in Zukunft Niemand sich dieses tragischen Ereignisses als Gegenstandes einer Dichtung bedienen solle. Ich will nicht behaupten, dass die Athener nicht allenfalls auch einen solchen, freilich praktisch kaum durchführbaren Beschluss hätten fassen können: aber weder bedeutet δρᾶμα bei Autoren so alter Zeit ein tragisches Ereigniss (wie allerdings nicht selten bei Schriftstellern der letzten Jahrhunderte des Heidenthums), noch könnte δρᾶμα, welches im Anfang des Satzes nichts als ein dramatisches Gedicht bedeutet, am Ende des Satzes, ohne weiteren Zusatz, etwas anderes bedeuten; noch endlich wäre es möglich, aus dem nackten χρᾶσθαι herauszulesen: sich bedienen als Stoffes einer Dichtung. — Versteht man nun aber die Worte richtig, so bestätigen sie nicht nur, dass gelegentlich sich schon in der Zeit des Phrynichus Jemand bereits aufgeführter Dramen 'bediente', d. h. sie wiederaufführen liess, sondern dass dies schon damals so allgemein geschehen sein muss, dass man, um es im einzelnen Falle zu verhüten, ein besonderes Verbot ergehen lassen musste. Es ergiebt sich aber weiter aus Herodot's Worten, dass schon in jener Frühzeit der attischen Bühne nicht

[1] Die letzte Angabe (ἐπέταξαν κτλ.) lassen sämmtliche von Nauck, *Trag. fr.* p. 558 verzeichnete Umschreibungen des Herodoteischen Berichtes fort, auch Amm. Marc. 28, 1, 4.

292 nur der Dichter einer Tragödie, sondern unter Umständen, bei dessen Lebzeiten, auch irgend ein anderer Bühnenkundiger dieselbe aufs Neue insceniren konnte. Denn diese Möglichkeit setzt doch das Verbot, dass Niemand das Drama des Phrynichus neu aufführen solle, voraus, womit ja nicht nur der Dichter selbst bezeichnet sein kann. Für spätere Zeiten wären wir nicht in Verlegenheit, wenn wir angeben sollten, wer denn etwa Anderer Dramen wieder habe aufführen mögen. Wir wissen ja, dass nach dem Tode der grossen Meister, sei es deren Nachkommen, sei es (wie bei Aeschylus) ὁ βουλόμενος die nachgelassenen oder die bereits früher aufgeführten Stücke derselben wieder auf die Bühne brachten; dass seit dem vierten Jahrhundert Protagonisten alte Tragödien, dann auch alte Komödien neu aufführten; wir wissen, dass auch neue Stücke noch lebender Dichter nicht selten von anderen als den Verfassern eingereicht und zur Aufführung gebracht wurden: und das gilt nicht nur von Komikern (wie Aristophanes, Platon), sondern auch von Tragikern, wie Aphareus. Wir dürfen wohl glauben, dass schon zu den Zeiten des Phrynichus es nicht an technisch gewandten Regisseuren fehlte, die sich fremder Tragödien zu Neuaufführungen gerne bemächtigten, und dass die noch lebenden Autoren so wenig Bedenken trugen, solchen Leuten ihre alten Dramen zu dergleichen Gebrauch zu überlassen[1], wie später Aristophanes und Andere sich gescheut

[1] Neue Dramen scheinen unter Umständen die statt des Dichters beim Archon sich meldenden χοροδιδάσκαλοι dem Verfasser abgekauft zu haben. Nur unter dieser Voraussetzung begreift man das (Naeke'n unverständliche: s. Meineke, *h. crit. com.* p. 163) Motiv, das (nach Apostol. *prov.* III 73 etc.) Plato den Komiker bewogen haben soll, seine Komödien Anderen zur Aufführung zu überlassen: er that das, heisst es, διὰ πενίαν (ich habe früher wohl vermuthet: δι' ἀπονίαν, 'aus Bequemlichkeit', weil ja κωμῳδοδιδασκαλία — das Einüben der Chöre und Schauspieler — χαλεπώτατον ἔργον ἁπάντων: aber der Zusammenhang schützt das διὰ πενίαν). Plato scheint den sicheren und sofort zu erlangenden Erwerb dem einigermaassen problematischen μισθὸς τῶν ποιητῶν (der nach der Stelle, welche das Urtheil der Richter dem Drama anwies, verschieden sein mochte) vorgezogen zu haben. Es liesse sich nun sehr gut denken, dass auch das Recht, seine alten Dramen aufzuführen, der Dichter sich gelegentlich habe abkaufen lassen: bei welcher Annahme die Thatsache, dass bei Lebzeiten der Verfasser Andere deren Dramen wiederaufgeführt haben, an Auffälligkeit verlieren würde. — Ueber analoge Verhältnisse in Rom vergl. Dziatzko, *Rhein. Mus.* 21, 471 ff.

haben, ihre neuen Dramen fremden χοροδιδάσκαλοι zur Aufführung und officiellen Vertretung anzuvertrauen. Dass dergleichen geschah, muss man aus Herodot's Worten schliessen. Wie es im Einzelnen ausgeführt wurde, darüber können wir freilich nur Vermuthungen haben.

XLI.

Das antike Buchwesen in seinem Verhältniss zur Literatur

von Theodor Birt. Berlin 1882*).

1537 Von dem antiken Buchwesen ist schon vielfach gehandelt worden: es war aber nützlich, Alles, was über das Buch der Alten als den Träger ihrer Literatur sich feststellen lässt, mit einer Betrachtung der erhaltenen Reste jener Literatur selbst in genauere Verbindung zu bringen als bisher geschehen war, und so organische Form und äussere Einkleidung der Literaturwerke gegenseitig aus einander zu erläutern. Dieser Aufgabe hat sich der Verf. des vorliegenden Werkes mit nicht geringem Eifer zugewendet.

Das Werk ist in neun Capitel getheilt. Zunächst stellt der Verf. den eigentlichen und genauen Sinn der Ausdrücke βίβλος, βιβλίον, *liber*, *volumen* fest als Bezeichnungen nicht sowohl sachlicher Abtheilungen eines umfassenderen Werkes als
1538 vielmehr der äusserlichen Raumeinheiten der Bände, in welche Literaturwerke eingetragen werden (Cap. 1), genauer der Papyrusrollen als der legitimen Träger der für die Oeffentlichkeit bestimmten Schriftwerke: denn Pergament sei lange Zeit nur für private Aufzeichnungen, allenfalls für einzelne Abschriften literarischer Werke, zur eigentlichen Edition aber erst seit dem vierten Jahrh. n. Chr. verwendet worden (Cap. 2).

*) <Götting. gel. Anz. 1882 p. 1537 ff. Recension des Buches, wesentlich ablehnend, zum grössten Theil mit einfacher „Entlehnung" meiner Argumente von Landwehr, Philol. Anz. 1884 p. 357—377.>

Die Sitte der Eintheilung umfänglicherer Werke in mehrere
„Bücher“, welcher die gesammte Literatur seit der Alexandriner-
zeit wie einem unabänderlichen Gesetze sich fügt, sei derselben
durch den äusserlichen Zwang, welchen die allgemein ange-
wendete Papyrusrolle ausübte, auferlegt. Denn diese Papyrus-
rolle, wie sie die alexandrinischen, dann auch die römischen
Fabriken den Buchhändlern und deren Schreibern fertig lie-
ferten, hielt sich in bestimmten Grenzen des Umfangs: die
Breite der einzelnen Blätter und, dieser entsprechend, die
Länge und Buchstabenzahl der einzelnen Zeilen, endlich auch
die Anzahl der zu einer Rolle vereinigten Blätter war gegeben:
es gab „Normalexemplare“, deren Blätter Zeilen zu etwa 35
Buchstaben trugen; es gab für poetische und für prosaische
Werke ein gewisses Maximum und Minimum des Umfangs der
einzelnen Bücher oder Rollen (denn die fallen zusammen):
dem Schriftsteller war immerhin ein gewisser Spielraum ge-
lassen, aber, wie ihn die Maasse der Papyrusrollen zwangen,
umfänglichere Werke auf eine Vertheilung auf mehrere Rollen
und naturgemäss auf ebensoviele sachliche Abschnitte anzu-
legen, so stand auch die Ausdehnung der einzelnen Abschnitte
nicht völlig in seinem Belieben. Diese Gebundenheit antiken
Schriftwesens führt ein statistischer Ueberblick über die that-
sächliche Ausdehnung der „Bücher“ der erhaltenen Literatur- 1539
werke vor Augen, wie ihn das 6. Capitel bietet, nachdem das
4. sich, im engsten Anschluss an G r a u x' bekannte Abhand-
lung, über den Umfang des, der alten Stichometrie zu Grunde
liegenden Normalstichos verbreitet, das 5., hauptsächlich in
einer weitläuftigen Erklärung jener vielbesprochenen Stelle des
Plinius, die von der Bereitung des Papiers berichtet, genauere
Vorstellungen von den üblichen Breiten der einzelnen Papyrus-
blätter und deren Verhältnis zu der verschiedenen Länge der
Zeilen zu gewinnen versucht hat. Das 7. Capitel bringt Einiges
über „die Edition“ antiker Literaturwerke. Das 8. behandelt
die Ausnahmen von der erkannten Regel, die „Störungen der
antiken Buchform“, d. h. gänzliche Verwischung der ehemaligen
Eintheilung nach Rollen in den Werken einiger Autoren,
welche unsre, zunächst auf Codices, nicht auf Rollen zurück-
gehende Ueberlieferung uns ohne alle Buchtheilung darbietet;

weiter Verkürzung der Bücher, Verschiebung ihrer Grenzen in excerpirten, aus verschiedenen Büchern anthologisch zusammengestellten, oder zufällig verstümmelten Werken.

Zuletzt sucht das 9. Capitel nachzuweisen, dass alles was bis dahin von dem Zwange zur Buchtheilung, welchen die Papyrusrolle und deren begrenzter Umfang auf die Autoren ausübte, gesagt worden ist, erst für die Zeiten nach Gründung der grossen Bibliotheken in Alexandria gelte. Die vor diesem Zeitpunkt liegende griechische Literatur habe das Princip der Vertheilung grösserer Werke auf mehrere Rollen mässigen Umfanges nicht gekannt; vielmehr habe auch die weitläuftigsten Werke je Eine oft gewaltig grosse Rolle aufgenommen. Der
1540 Verf. weiss sogar den Mann bei Namen zu nennen, der dieses ältere „Grossrollensystem" abgeschafft hat; es ist kein Anderer als Kallimachus. Er sagt es ja selbst: μέγα βιβλίον μέγα κακόν. „Diese Erklärung muss eine eminent praktische Bedeutung gehabt haben". Nun erst, meint der Verfasser, verstehe man die Nachricht des Tzetzes von den 400000 βίβλοι συμμιγεῖς und den 90000 βίβλοι ἀμιγεῖς καὶ ἁπλαῖ, welche die Bibliothek des Königspalastes in Alexandria zur Zeit des Kallimachus umfasst habe. Bei dem, vor Gründung jener Bibliothek herrschenden „Grossrollensystem" dürfe es ganz natürlich erscheinen, dass die „Mischrollen", deren jede mehrere kleinere, für jene „Grossrollen" zu kleine Schriften umfasste (β. συμμιγεῖς) den ἀμιγεῖς, deren jede je Ein ganzes Werk (z. B. den ganzen Thucydides u. s. w.) umfasste, an Zahl so ungeheuer überlegen waren. Seit Kallimachus und dem von diesem eingeführten „Kleinrollensystem" sei das denn alles ganz anders geworden. —

Betrachtet man diese, hier in freiem Berichte wiedergegebenen Ausführungen des Verfassers im Ganzen, so wird man nicht läugnen können, dass derselbe, eine Reihe von einzeln nicht unbekannten noch unbeachteten Thatsachen geschickt verbindend, andere minder beachtete in das richtige Licht rückend, in der That seine These, dass „die antike Literatur mit bedingt war durch das antike Buch" bewiesen hat. Man wird nach seinen Ausführungen nicht mehr verkennen können, dass die auffallende Thatsache eines Zwanges zur Ver-

theilung grösserer Werke auf mehrere Bücher durch die Benutzung bestimmt begrenzter Papyrusrollen für die Publication
jener Werke wenigstens zum Theil mit erklärt wird. Man 1541
erkennt auf's Neue, wie die antike Kunst in äusserlich ihr angelegten Fesseln sich um so anmuthiger und selbstbewusster zu bewegen gelernt, ja, solche Einschränkungen ihrer Willkür zu förderlich maassgebenden Bedingungen des Styls ihrer Hervorbringungen auszubilden verstanden hat. Zur Versinnlichung des ursprünglichen Eindruckes antiker Literaturwerke hat Birt nicht Unerhebliches beigetragen.

Aber freilich hat er die Regel, deren Richtigkeit im Allgemeinen unbestritten bleiben soll, vielfach stark überspannt, viele einzelne Erscheinungen des von ihm bearbeiteten Gebietes nicht richtig aufgefasst.

Die Grundlage seiner gesammten Betrachtung bildet die Annahme, dass „Buch“, als sachlicher Theil eines Werkes, und Rolle im Buchwesen der nachalexandrinischen Zeit zusammenfallen. Das ist, als Regel gefasst, sicherlich wahr; auch hatte diese Thatsache bereits Ritschl (Ueb. d. al. Bibl.) energisch hervorgehoben. Aber diese Regel hat ihre Ausnahmen. Zunächst kommt es vor, dass Ein Buch auf mehrere Rollen vertheilt wird: Beispiele bieten einige herculanensische Funde[1]: s. Ritschl, Opusc. I 27. 104. 228 f. (vgl. Birt p. 319), auch der Papyrus Bankesianus der Ilias (vergeblich sträubt sich hiergegen Birt p. 128 f.). So wissen wir ferner, dass die *libri* tres der „Studiosi“ des älteren Plinius in sechs *columina* (Birt p. 316, vgl. Ritschl 186), das 1. Buch (βίβλος) des Diodor in zwei μερίδες (auch selbst wieder βίβλοι genannt I 42), die 17. βίβλος[2] desselben Autors in zwei βίβλοι oder τμήματα zerlegt waren (B. 317). Und dass ein solches Verfahren selten gewesen sein sollte, ist nicht
glaublich, wenn doch Birt selbst (p. 317 f.) daran erinnert, 1542
dass zufällig erhaltene Notizen uns eine gleiche Zertheilung

---

[1] <So deutet Gomperz, Ztschr. f. ö. Gymn. 1865 p. 721 den Titel Φιλοδήμου περὶ ποιημάτων τοῦ Ε τῶν εἰς δύο τὸ Β: d. h. des fünften Buches zweite (und letzte) Abtheilung.>

[2] <Das ganze Buch 17 wird als eine βίβλος bezeichnet 18, 1, 6–18, 9, 1–18, 19, 2.>

für den Brutus des Cicero, für eine Rede des Aristides bekannt machen. Wenn nun in solchen Fällen das auf zwei Rollen vertheilte Buch trotzdem als Ein *liber*, Eine βίβλος bezeichnet wird, so tritt schon hier hervor, dass *liber*, βίβλος und „Rolle" nicht immer identisch sind. Denn hier bezeichnet *liber*, βίβλος den sachlichen Abschnitt, auch wenn dieser über die Grenzen der Rolle hinübergreift.

Andrerseits kommen unläugbar Beispiele vor, in denen die Worte βιβλίον, *liber*, *volumen* im Singular für Werke, die aus mehreren Büchern zusammengesetzt sind, gebraucht werden. So lesen wir in der Pseudoaristotelischen Schrift περὶ φυτῶν (Nicol. Damasc.?) ein Citat aus „dem" βιβλίον περὶ μετεώρων des Aristoteles (B. 456); Proclus[1] rechnet Ilias und Odyssee als je Eine βίβλος (B. 445); ähnliche Beispiele aus Origenes, aus Hesychius Mil. findet man bei Birt p. 481; 27. Die Beispiele werden sich vermehren lassen. So erwähnt Galen XV p. 13 K. τοῦ γραφέντος μοί ποτε βιβλίου περὶ τῶν καθ' Ἱπποκράτην στοιχείων: dieses βιβλίον besteht aber aus zwei βιβλία oder Rollen. — Ganz analog ist es, wenn Cicero von Einem *volumen* der Thebaïs des Antimachus redet (B. 451); Plinius von Einem *volumen* der Pflanzengeschichte des Theophrast (B. 457). In solchen Fällen stellt Birt ganz im Ernst an den Leser die Zumuthung, dass er annehme, während alle
1543 Welt die betreffenden Werke des Aristoteles, Theophrast u. s. w. auf Bücher, d. h. Rollen vertheilt gelesen habe, haben Nicolaus von Damaskus, Plinius etc. dieselben, angeblich nach alter Weise, in je Einer gewaltigen Rolle, ohne Buchtheilung vor sich gehabt. Schon das aus Galen entnommene Beispiel würde genügen, solche Phantasmen zu verscheuchen. Es ist eben anzuerkennen, dass βιβλίον, *volumen* im Singular auch ein Werk von mehreren Rollen bezeichnen kann. Was sollte nun im Wege stehn anzuerkennen, dass *liber*, *libellus* in gleicher Weise gebraucht werden? Die Beispiele stehn bei Birt p. 30. 31. Warum es „unzulässig" sein soll, mit Ritschl aus solchen Stellen zu entnehmen, was sie selber aussagen,

[1] Eigentlich (was dem Verf. entgangen zu sein scheint) Johannes Tzetzes, der aber hier wie in der ganzen vita aus alten, meist sogar besonders guten Quellen schöpft.

ist nicht einzusehen. Birt's Aenderungsvorschläge beruhen einzig auf einer petitio principii. Höchstens könnte man annehmen (was ja Birt in den Fällen analogen Gebrauches von *volumen*, βιβλίον selbst thut), dass ein solcher *liber* = Rolle mehrere „Bücher“ in sich vereinigt habe. In der That kam eine Vereinigung mehrerer selbständiger Schriften in Einer Rolle nicht selten vor. Ein Beispiel giebt eines der volumina Herculanensia: s. Ritschl, Opusc. I 23. Eine Rolle umfasste, nach alexandrinischer Anordnung, mehrere Reden des Demosthenes (B. 208). Andere Fälle verzeichnet Birt p. 448 f. Man beachte vor Allem den Katalog der Schriften des Antisthenes, bei Laertius Diog. VI 15 ff. Gleich allen ähnlichen pinakographischen Verzeichnissen gibt auch dieses eine Anordnung aus alexandrinischer Zeit wieder; für die Kenntnis des „voralexandrinischen Buchwesens“ konnte Birt diesen (und ähnliche) Kataloge nur in Folge einer seltsamen Verwechslung verwenden wollen. Hier finden sich nun innerhalb
einer Rolle nicht nur verschiedene selbständige Monographien, 1544
sondern (im 2. 6. 7. τόμος) auch solche Schriften, obendrein mit anderen zusammen, die selbst mehrere Bücher umfassen. Vergeblich sucht Birt (p. 449) der, für die Strenge seiner Grundsätze verhängnissvollen Thatsache, dass hier Eine Rolle mehrere Bücher enthält, durch unzulässige Deutungen und Aenderungen auszuweichen.

Jene „Mischrollen“ des Antisthenes liessen sich vielleicht als συντάξεις bezeichnen. Dies ist der Name für die, aus mehreren Büchern gebildeten Gruppen, in welche bisweilen umfassende Werke, namentlich geschichtlichen Inhaltes zerlegt wurden. Einige Beispiele bei Birt 34. 35 (vgl. auch 114. 117. 240). Es fehlen die zwei ältesten Beispiele: des Dinon (s. F. H. G. II 88) und des Diyllus (Diodor XVI 76. Vgl. F. H. G. II 360)[1]. Diese συντάξεις waren nicht rein begriffliche Einheiten (wie allerdings die συντάξεις, nach denen man Chrysipp's Schriften anordnete), sondern räumliche: nur wenn die Pentaden des Diodor, die Dekaden des Livius äusserlich zu Einheiten zusammengehalten waren, erklärt sich der Ver-

[1] <Δίων ἐν β τῆς δευτέρας συντάξεως Photius lex. 356, 11 Pors. — Zwei σωμάτια der Satiren des Lucilius: Lachmann, Kl. Schr. II p. 62.>

lust gerade ganzer Pentaden und Dekaden dieser Autoren. Ebenso, beiläufig gesagt, erklärt es sich, dass Photius gerade Buch 9—16 des Memnon kennt, nicht auch B. 1—8: das Werk des Memnon war in συντάξεις zu je acht Büchern zerlegt. Wie waren nun diese συντάξεις äusserlich verbunden? Birt meint, in *capsae*, welche je 5, 8, 10 Rollen fassten. Aber man kennt solche Behälter lediglich im Privatgebrauch: als integrirender Bestandtheil buchhändlerischer Publicationen sind sie nicht bekannt und nicht denkbar. Vielmehr wird man annehmen müssen, dass die zu je einer σύνταξις verbundenen
1545 Bücher zusammen in je einer Rolle Platz fanden[1]. Für so viel umfassende Rollen geben die zehn τόμοι des Antisthenes, aber auch die (wohl von dem gleichen Redactor so geordneten) Mischrollen, welche den Nachlass andrer kleinerer Sokratiker enthielten (B. 440), die besten Beispiele. Standen nun noch so viele Einzelschriften oder Bücher eines Werkes in einer solchen Rolle beisammen, so konnte dieselbe, und somit unter Umständen ein ganzes, eine solche Rolle füllendes Werk als ein einziges βιβλίον, *liber* bezeichnet werden. Stehn die 48 „*libri*" des Homer in Einem *volumen* beisammen, so gilt ein solches *volumen* als Ein *liber*: so entscheidet ausdrücklich Ulpian Digest. 32, 52, 2 (B. 97). Der einzelne Abschnitt innerhalb des Gesammtliber heisst, eben bei Ulpian, aber ebenfalls *liber*. So wird der einzelne Abschnitt innerhalb der σύνταξις als βιβλίον bezeichnet; so die in Bände zu je 10 zerlegten 80 βιβλία des Dio Cassius (Suid.) etc. Βιβλίον, *liber* hat eben die Bedeutung einer Abtheilung nach dem Sinne, oder nach dem Gutdünken des Verfassers, auch ohne räumlichen Abschluss in einer Rolle, angenommen. Nennt doch Statius sogar die einzelnen, jedes für sich abgeschlossenen, aber erst in der Vereinigung mit anderen eine Rolle füllenden Gedichte seiner Silvae: *libelli* (B. 24).

Nach allem diesen ist doch offenbar, dass in der Praxis und daher auch im Sprachgebrauch der Alten die Einheit von

[1] Nicht überall braucht die Zusammenfassung zu συντάξεις von einer bestimmten Bücherzahl ursprünglich vom Autor selbst beabsichtigt zu sein. Nachträglich veranstaltet scheint die Gruppenbildung zu sein bei dem Werke des Livius, auch wohl bei dem des Diodor.

„Buch“ und Rolle bei Weitem nicht so streng und ausschliesslich festgehalten worden ist, wie Birt behaupten möchte. 1546

Aber auch Birt's weitere Annahme, dass *liber*, βιβλίον ausschliesslich als Papyrusrolle, welche „für die literarischen Editionen des Alterthums bis tief in das dritte Jahrhundert der alleinige Träger gewesen sei“, zu denken seien, bedarf starker Einschränkungen. Zunächst ist doch nicht völlig zu ignoriren, dass es auch Codices in Papyrus[1] gab, *codices chartacei* (die also auf beiden Seiten beschrieben und beliebig vergrössert werden konnten): Ulpian bezeugt es, und einige erhaltene Exemplare bestätigen es. Vgl. Marquardt, Handb. d. röm. Alt. V 2, 399; Gardthausen, Gr. Pal. p. 60.

Sodann aber kann die Bemühung Birt's, in ausführlichster Darlegung (Cap. 2) nachzuweisen, dass das Pergament vor dem 4. Jahrh. wohl für Privatscripturen, auch allenfalls für einzelne Privatabschriften von Literaturwerken, aber nicht für eigentliche „Edition“ literarischer Werke gedient habe, nicht als erfolgreich gelten. Auf den 80 Seiten, welche Birt dieser Frage widmet, findet man doch nirgends gesagt, wie denn Varro (Plin. n. h. 13, 70. S. Birt 50 ff.) die „Erfindung“ des Pergaments aus der aemulatio circa bibliothecas der Ptolemäer und Attaliden ableiten konnte, wenn nicht allerwenigstens zu seiner Zeit auch die grossen Bibliotheken (vornehmlich die pergamenische) Pergamentrollen oder Pergamentcodices besassen und nicht nur obscurer Privatgebrauch sich des Pergaments bediente. Weiter aber giebt es eine wichtige Aussage des Galen, welche Birt befremdlicher Weise erst im Anhang flüchtig berührt, obwohl er dieselbe doch bereits bei Marquardt, Hdb. V. 2, 399 citirt finden konnte und ersichtlich auch einzig durch Mar-
quardt auf sie aufmerksam geworden ist. Die Worte des 1547
Galen (XVIII B, 630 K.) sind leider nicht ganz unversehrt überliefert: soviel ist aber deutlich, dass Galen von ganz alten, dreihundert Jahre vor seiner Zeit geschriebenen Texten des Hippokrates redet, welche niedergelegt seien theils ἐν βιβλίοις,

[1] <Solcher Codices aus Papyrus hat man auch einige im Fayûm in Aegypten gefunden: vgl. Landwehr, Philologus XLII, 1883, p. 108 und Anm. 8.>

theils ἐν χάρταις (d. h. offenbar nicht in Papyrusrollen, vermuthlich in Papyruscodices) theils ἐν διφθέραις (so Cobet: διαφόροις φιλύραις der Text; διφθερίναις φιλύραις Marquardt: das wäre auf codices von Pergament), ὥσπερ τὰ παρ' ἡμῖν ἐν Περγάμῳ. Aus dieser Stelle erfährt man zunächst, dass „die in Pergamum geschriebenen Texte" auf Pergament zu stehn pflegten: weiterhin aber lehrt dieselbe, die Birt nicht nur zu spät beachtet, sondern auch noch obendrein ganz un-
1548 begreiflich missverstanden hat[1], dass bereits im zweiten Jahrh.

[1] Birt redet von „neueren Schreibern", welche die Schrift des Hippokrates „eintragen" in allerlei Bücher, von „Abschreibenden, die Pergament benutzen". Das würde freilich zu Birt's Theorie besser passen: aber bei Galen steht von alledem kein Wort. Die μεταγράφοντες, von denen er redet, sind keine „Abschreiber", sondern diejenigen, welche, nicht lange vor Galen's Zeiten, den Text des Hippokrates durch willkürliche Conjecturen verändert hatten. μεταγράφειν bedeutet bei Galen allermeistens: den überlieferten Text verändern = μεταποιεῖν, ὑπαλλάττειν. Man braucht nur in dem Commentar, dessen Vorrede die hier besprochene Stelle enthält, weiter zu lesen, um dafür Beispiele zu finden: vgl. namentlich p. 729. 730 (sonst etwa Gal. XV 21; XVI 327; XVII A, 602. 623. 731. 795. 824. 937. 992. 1003. 1005; XVII B, 71. 72. 73. 75. 193 etc.). Diesen μεταγράφοντες (im Besonderen Artemidorus Capito und Dioskorides) gegenüber beruft sich Galen auf τινές, welche älteste ἀντίγραφα des Hippokrates verglichen hatten und denen er wiederum die Kenntniss der Lesarten jener ἀντίγραφα verdankt. Diese τινές sind ältere Ausleger des Hippokrates (wie Bacchius, Glaukias, Heraklides von Erythrae, Zeuxis): wie oft ruft Galen solche, und daneben die alten ἀντίγραφα als seine Autoritäten gegen jene willkürlich μεταγράφοντες an! Sie liefern ihm Angaben über die Lesarten der alten Hss.: wenn er einmal von eigner Prüfung alter ἀντίγραφα redet (XVII B, 194. 195), so ist damit wohl nur gelegentliches Nachsehn bei einzelnen Stellen gemeint. Aus jenen älteren Exegeten ist denn wohl auch entnommen, was Galen von den alten Texten des Hippokrates auf Papyrus und Pergament sagt, welche, wenn sie 300 Jahre vor Galen's Zeit geschrieben waren, auch z. B. dem Zeuxis schon πάνυ παλαιά scheinen konnten. — Dass dies der Sinn der ganzen Stelle ist, kann einfaches Weiterlesen in der Vorrede, der dieselbe entnommen ist, lehren. Leser der Hippokratescommentare des Galen werden sich mancher ähnlicher Aussagen des so gern sich wiederholenden Autors erinnern; besonders vergleiche man comm. in Hipp. epid. VI praef. (XVII A, 793) und eine, mit der hier behandelten zum Theil wörtlich übereinstimmende Stelle, comm. in Hipp. de hum. I praef. (XVI p. 2). Die „neueren Schreiber", welche alte Texte „eintragen" (als ob διεδέξαντο das heissen könnte!) haben hier nichts zu suchen. — Unklar ist mir nur das: ἔχοντες. Das könnte wohl nur heissen: die alten Texte besitzend auf Papyrus oder Pergament. Aber wer solche Texte besitzt, braucht sie doch nicht erst „aufzufinden sich angelegen sein lassen (ἀνευρεῖν ἐσπούδασαν)". Vielleicht ist zu schreiben: ἐνόντα.

vor Chr. Texte des Hippokrates auf Pergament vorkamen. Hierbei an irgend welche „Privatabschriften" zu denken, wäre baare Willkür. Ebenso wenig Veranlassung geben zu solcher Deutung die im 1. Jahrh. von den Juristen Masurius Sabinus und C. Cassius Longinus erwähnten und ausdrücklich zu den *libri* gerechneten *membranae scriptae* (Digest. 32, 52; vgl. Birt 87). Weiter, um Anderes zu übergehn, wenn schon unter Augustus Krinagoras (B. 89) von einem τεῦχος redet, welches die fünf Bücher der Gedichte des Anakreon (oder fünf Bücher andrer Lyriker) enthalte, so ist eben ein Codex, 1549
und doch aller Wahrscheinlichkeit nach ein Pergamentcodex zu verstehn (vgl. Bergk, Gr. Lit. I 230); ganz vergeblich müht sich Birt ab, dies Beispiel zu beseitigen, indem er τεῦχος als *capsa* fasst, was es nie bedeutet[1]. Er versichert zwar S. 91: „die Autoren des classischen Alterthums" kennen τεῦχος in dem Sinne von *Codex* nicht; es genügt aber vollständig, um das Alter dieses Sprachgebrauches zu belegen, dass τεῦχος den Codex bezeichnet zwar nicht, wie Birt (107) angiebt, bei Josephus[2], aber bei dem von Birt (vgl. auch Sophokles Lex. s. τεῦχος) ebenfalls citirten Verfasser des Aristeasbriefes, also bei einem Autor mindestens des 2. Jahrh. vor Chr.[3]. Ganz 1550
allgemein sagt Moeris p. 371: τεῦχος τὸ βιβλίον λέγουσιν Ἕλληνες. Die Ὀκτάτευχος unter dem Namen des Ostanes kennt

[1] τεῦχος bedeutet ja das Gefäss, den Behälter, niemals aber im besondern den Bücherbehälter, *capsa*. Selbst die griechisch-lateinischen Interpretamenta, welche Birt nach der ihm, verwunderlich genug, „einleuchtenden Combination" Boucherie's auf Julius Pollux zurückführt (eines besseren konnte ihn Keil, Gramm. lat. VII 373 belehren), zeugen nicht dafür. Es bedarf keines Beweises dafür, dass Birt's Aenderung des dort überlieferten: τεῦχος· arma volumen in: armarium verkehrt ist. Man vgl. einfach Hesychius τεῦχος· βιβλίον. ὅπλον. Wie Xenoph. Anab. 7, 6, 14 als Zeugniss „für τεῦχος als Buchbehälter" dienen könne (Birt 504) ist unverständlich. εὑρίσκοντο πολλαὶ βίβλοι γεγραμμέναι καὶ τἆλλα πολλὰ ὅσα ἐν ξυλίνοις τεύχεσιν ναύκληροι ἄγουσιν. Wären hier τεύχη „Buchbehälter", so müsste man ja wohl glauben, dass die Schiffer in „Buchbehältern" ausser Büchern auch „viele andere Waaren" unterzubringen pflegten. τεύχη sind hier, wie oft, Behälter jeder Art, in welchen, zum Zweck der Verschickung, natürlich unter Umständen auch Bücher verpackt sein konnten. Für τεῦχος als *capsa* fehlt jedes Zeugniss.

[2] Birt citirt Josephus c. Ap. I 8. Dort kommt weder τεῦχος noch πεντάτευχος vor.

[3] Vgl. namentlich Freudenthal, Hellenist. Stud. I 112. 124 f.

schon Philo von Byblus (Euseb. pr. ev. I 42 B). — Diese Beispiele genügen, um zu bestätigen, dass Pergament frühzeitig als Träger von Literaturwerken verwendet wurde. Ueber das Verfahren bei der „Edition" möchte ich überhaupt nicht so zuversichtlich reden wie Birt; was soll aber wohl hindern anzunehmen, dass auch bei der „Edition" d. h. wenn ein speculirender βιβλιοπώλης Exemplare einer Schrift in grösserer Anzahl anfertigen liess, einzelne Exemplare auf Pergament geschrieben wurden (etwa für grosse Bibliotheken oder besondre Liebhaber)[1], während allerdings die Mehrzahl in Papyrusrollen eingetragen wurde, die zu grösserer Verbreitung allein geeignet waren durch ihre geringere Kostbarkeit? Ich weiss nicht, woher Birt die überraschende Vorstellung, mit der er überall operirt, gewonnen hat, dass Pergament im Werthe geringer und billiger gewesen sei als Papyrus. Im Gegentheil war zur Zeit der blühenden Papyrusfabrication Pergament — wie bisher auch alle Welt angenommen hat — der Natur der Sache nach sicherlich ungleich kostspieliger als Papyrus, und vermochte eben darum den Papyrus als Büchermaterial erst dann völlig zu verdrängen als das Bücher fordernde Publicum klein geworden war und sich zuletzt auf die Geistlichkeit beschränkte.

Hat man also einzelne Bücher auf mehrere Rollen ver-
1551 theilt, mehrere Bücher in Einer Rolle vereinigt, frühzeitig schon den Pergamentcodex (gelegentlich wohl auch den Papyruscodex) hier und da der Rolle substituirt: so darf man wohl aussprechen, dass ein äusserlicher Zwang, grössere Werke nach Maassgabe der bestimmt begrenzten Papyrusrollen in Bücher zu zerlegen, für antike Autoren in dem Maasse wie Birt annimmt, nicht existirt haben kann.

Dazu reden denn doch auch die Zahlen, welche Birt in seinem sechsten Capitel zusammenstellt, eine ganz andre Sprache, als Birt zu vernehmen glaubt. Gewiss richtig ist Birt's Beobachtung, dass so Poesie wie Prosa ihre Bücher über ein gewisses Maximum (etwa 1100 Zeilen für die Poesie, 4—5000 στίχοι, jeder etwa einem dactyl. Hexameter an Länge

[1] Vgl. Martial I 2, 3.

gleich, für die Prosa) nicht leicht ausdehnen. Von diesem Maximum liegt nun aber das Minimum des Buchumfanges erstaunlich weit ab. Die Rollen des Polybius hatten z. Th. mehr als 5000 Zeilen, dagegen einige Rollen des Euklid nur 584, 661 Zeilen. Wer hat sich nun dem „Zwange" entzogen, Polybius oder Euklid? Derselbe Euklid hat aber eine andre Rolle desselben Werkes auf $2018^{1}/_{2}$ Zeilen ausgedehnt. Aehnliche starke Unterschiede im Umfang zeigen die Rollen Eines Werkes auch sonst oft. Seltener in der Poesie: wiewohl doch der elegante Horaz seinem 3. Odenbuch von 1014 Versen das 2. mit nur 572 an die Seite stellt. Für die Prosa findet man Beispiele bei Birt 328 ff. Hervorgehoben seien:

Cornificius ad Her. Buch I: 620; B. IV: 2263 Zeilen.
Caesar de bello Gall. IV: 813; VII: 2073.
Plinius n. h. XII: 900; XVIII: $3083^{1}/_{2}$.
Charisius III: 893; I: über 5102.

Solchen Schwankungen gegenüber wird es doch schwer, 1552
recht ernstlich an den „Zwang" zu glauben, den die Papierfabrikanten und ihre Normalrollen auf die Autoren ausgeübt haben sollen. Die Einhaltung eines gewissen Maximalumfanges liesse sich auf diese Weise noch am ersten erklären: doch darf man auch hier nicht vergessen, dass Rollen wie jene τόμοι des Antisthenes und ähnliche, oben bezeichnete das Maximalmaass erheblich überschritten haben müssen. Verkleinern liess sich ja aber selbst die längste Rolle durch Abschneiden überflüssiger Blätter. Die starken Unterschiede in dem Umfang der verschiedenen Bücher Eines Werkes lassen aber sogar die Vorstellung, dass nothwendig jedesmal ein Buch eine Rolle füllen musste, abermals bedenklich erscheinen. Besonders anmuthig kann sich z. B. die Pliniusrolle Nr. 12 neben ihrem dicken Bruder Nr. 18 nicht ausgenommen haben. Nach den vorangeschickten Erörterungen kann es kaum noch als besonders verwegen erscheinen, anzunehmen, dass z. B. Charisius[1] Buch II und III seiner Ars gramm., welche zusammen noch nicht den Umfang des 1. Buches erreichen, lieber in Eine Rolle zusammengeschrieben habe, als dass er die Pro-

[1] Von dessen 4. und 5. Buch hier abzusehen ist.

portion des Umfanges der einzelnen Rollen (nach welchem allerdings die Autoren im Allgemeinen gestrebt haben) durch die Herausgabe dreier im Umfang so lächerlich ungleicher Rollen förmlich verhöhnt hätte.

Jedesfalls, das „Normalexemplar“ des antiken Buches, wenn es existirt hat, hat auf die alten Autoren nur einen sehr sanften Zwang ausgeübt. In den uns erhaltenen Rollen
1553 will es nirgends erscheinen: die Breite der Blätter schwankt in ihnen sehr erheblich (s. Birt Cap. 5), von irgend einer Norm ist nichts zu spüren. Ob die mehrfachen „Normalzeilen“, deren man sich zur Abschätzung des Umfangs von Schriften und Rollen bedient hat, je mehr als eine ideale Maasseinheit gebildet haben, ist ungewiss: übel ist jedesfalls, dass in den erhaltenen Rollen keine Normalzeile sich will blicken lassen: daher diese Rollen sammt und sonders von Birt (p. 280 ff.) sich für nicht maassgebende „Privatabschriften“ erklären lassen müssen. Hauptargument ist eine Deutung jener Worte Ποσειδῶν αὐτὸς τοῦ Βίτωνος, über welche, nach dem was im Hermes XVII 383 gesagt ist, am besten sein wird, zu schweigen.

Fasst man Alles zusammen, so wird man erkennen, dass seit einer bestimmten Zeit die Sitte aufkam, grössere Werke in mehrere „Bücher“ oder Bände zu zerlegen, deren Umfang die Autoren wohl nicht ganz ohne Rücksicht auf die im Buchhandel üblich gewordenen Formen der Papyrusrollen abmaassen, hauptsächlich aber doch nach inneren Erfordernissen bestimmten, wie sie die Eigenthümlichkeit des behandelten Stoffes und jenes künstlerische πρέπον, von dem sie hierbei öfter reden (s. Birt 150), vorschrieben[1]. Wenn dasselbe Werk Bände bald zu 600, bald zu 2000 und mehr Zeilen aufwies, so muss doch wohl eher der Autor auf den Buchhändler als dieser auf jenen einen Zwang ausgeübt haben. Die Entstehung der Sitte der Eintheilung grösserer Werke in „Bücher“ liesse sich, ohne alle äussere Nöthigung, rein aus künstlerischen Motiven recht wohl erklären. Dass aber in der Regel ein Buch je eine Rolle füllte, diese Mode, mag sie auch (was sich nicht

[1] <Vgl. namentlich Origenes c. Celsum l. VI extr.>

beweisen lässt) zugleich mit dem ersten Entstehn der Sitte 1554
einer Buchtheilung überhaupt aufgekommen sein, erklärt sich am einfachsten aus einem Compromiss des Autors und des Buchhändlers, bei welchem gar nicht sicher ist, wer dem Andern am weitesten entgegenkam. Dass die künstlerischen Motive die eigentlich bestimmenden für die Buchtheilung waren, zeigt sich daran, dass auch wo die Coincidenz von Rolle und Buch fortfiel, die Buchtheilung nicht aufgegeben wurde.

Seit wann übrigens diese Mode der Zerlegung eines Werkes in Bände bestand, ist eine weitere Frage. Birt lässt dieselbe erst mit Kallimachus beginnen. Aber, von Anderem abgegesehen[1], es besteht gar kein Grund, die Nachrichten, nach welchen die Bücher des Ephorus, die Bücher einiger Dialoge des Aristoteles von den Verfassern selbst, ein jedes durch ein besonderes Proömium eingeleitet, also auch von ihnen selbst abgetheilt waren, zu bezweifeln, wie dies Birt p. 469 ff. versucht. Gar zu leicht macht Birt sich die Abweisung der Nachricht des Laertius und des Suidas, dass Philippus von Opus die „Gesetze" des Plato herausgegeben, in 12 Bücher getheilt, die 'Επινομίς als dreizehntes angefügt habe. Dass der Verfasser der 'Επινομίς, Philippus von Opus, in der That mit dem Redactor der Platonischen „Gesetze" Eine Person ist, dies eben hat ja die scharfsinnige Abhandlung von Ivo Bruns, auf die sich Birt selbst beruft, über allen Zweifel erhoben. Wir haben also allen Grund, der Ueberlieferung hier zu vertrauen; was thut es für die Beurtheilung dieser speciellen Nachricht, dass einige andre Nachrichten über 1555
ältere griechische Literatur, die Birt aufzählt, weniger glaubwürdig sind?[2]

Wie in so manchen Dingen ging also auch in dieser

[1] Worüber vgl. Bergk, Gr. L. G. I 226 ff.

[2] Die Beispiele sind zudem nicht alle gut gewählt. Dass z. B. Eudemus die Metaphysik des Aristoteles herausgegeben habe, ist eine ganz glaubwürdige Ueberlieferung. Dass Plato jenen älteren Entwurf seines „Staates", dessen Spuren Krohn nachgewiesen hat, auch förmlich herausgegeben haben muss, lässt sich beweisen. Das Werk in erster Ausgabe hatte eine andere Einleitung als die uns gegenwärtig vorliegt und umfasste den Inhalt des erhaltenen „Staates" bis V 460 C.

Sitte, zu deren Einführung Schriftstellerkunst und Buchhändlerzwecke zusammengewirkt haben mögen, die letzte Zeit des alten Griechenthums dem Hellenismus voran. Allzu wichtig wollen wir diese Neuerung nicht nehmen. Birt steigt, in seinem Schlusswort, in die tiefsten Tiefen der Culturgeschichte hinab, um die eigentliche Wurzel des „Kleinrollensystems“ aufzufinden; wenn wir da aber schliesslich erfahren, dass dessen Veranlassung ganz einfach „der Trieb nach Comfort“ gewesen sei, so scheint es doch, dass dieser Trieb sich auch ohne den Ausblick auf alle möglichen Culturzusammenhänge und „Zeitcharaktere“ hätte begreiflich machen lassen. —

Ich füge einige Bemerkungen zu einzelnen Abschnitten und Stellen des Birt'schen Buches an.

S. 24. Lucian de conscr. hist. 16: Καλλιμόρφου ἰατροῦ τῆς τῶν κοντοφόρων ἕκτης ἱστοριῶν Παρθικῶν —. Hier soll nach Birt κοντοφόροι „eine dichterische Umschreibung für βύβλοι“ sein: „die den Omphalos oder Rollenschaft tragenden“. Man sollte nicht glauben, dass es möglich sei, einen einfachen Text so völlig misszudeuten. Weislich hat sich Birt gehütet an-
1556 zugeben, wie, bei seiner Deutung, die Worte auch nur zu construiren möglich sei. Was der Sinn jener Worte sei, konnte er, wenn es denn nöthig war, aus jeder erklärenden Ausgabe der Lucianischen Schrift lernen. Er pflegt sich freilich durchweg des werthlosen Bekker'schen Abdruckes des Lucian zu bedienen.

S. 63. Von einem Gegensatz zwischen *chartula* und *palimpsestus* bei Cicero ad fam. VII 18, 2 ist nichts zu entdecken: beide beziehen sich offenbar auf dasselbe Briefmaterial. — Auch die Erklärung einer Martialstelle (XI 108) auf S. 154 f. scheint unrichtig. Die daran angeschlossene Deutung oft vorkommender Wendungen, wie ὅλον βιβλίον ἔγραψε περὶ ἡμιτριταίου (so Galen XVII A, 228; und vgl. noch Galen XVII A, 540; 776; XVII B, 179; XIV 260 <IX 907> etc.) u. ä. kann nur als gänzlich verfehlt bezeichnet werden. Solche Ausdrücke besagen doch nur: in einem ganzen βιβλίον, nicht nur in einem Theile eines solchen wird von einem einzigen Gegenstand gehandelt. Birt denkt bei einem solchen ὅλον βιβλίον an eine mit Schrift völlig ausgefüllte Buchrolle, und

zieht den Schluss, es müssen also auch nicht völlig ausgefüllte Rollen, also solche deren Blätter zum Theil leerstanden, in den Buchhandel gekommen sein. Diese Art der Auslegung widerlegt sich selbst.

Cap. 4, S. 157 ff. handelt von der Buchzeile, d. i. in der Hauptsache von der Stichometrie. In sehr umständlicher Darlegung bringt Birt wesentlich dasselbe vor, was Graux in seinen rühmlich bekannten nouvelles recherches sur la stichométrie (Revue de phil. II) hinreichend ausgeführt hatte. Man könnte wohl hier, wie bei anderen Gegenständen, über welche nicht viel Neues gesagt wird, geringere Ausführlichkeit 1557
wünschen. Dass die von Graux (und Birt) angenommene Abmessung des στίχος nach Buchstaben nicht die der Alten war, welche vielmehr die Anzahl der Sylben des στίχος zählten, hat Diels, Hermes XVII 377 ff. nachgewiesen, zugleich auch, dass nicht ein, sondern mindestens zwei Normal-στίχοι in Gebrauch waren. — Das stichometrische Material hat Birt nicht vermehrt, sondern sich einfach auf ältere Sammlungen (Ritschl, Graux, Wachsmuth) verlassen. Sogar die von mir bereits im J. 1879 nachgewiesenen, sehr merkwürdigen stichometrischen Angaben in den Schol. Oribas. <oben I 366 A.> waren ihm unbekannt geblieben, bis Schanz abermals darauf hinwies (Birt p. 506). Ich füge hier einiges hinzu, was mir gerade zur Hand ist: Index Stoicor. Hercul. col. XXXII 3 ff.; Menander π. ἐπιδεικτ. (Rhet. Gr. Sp. III) p. 423, 5: p. 437, 1. Eine schöne Hs. in Montecasino (N. 278) enthält u. A. von den Homilien des Gregor von Nazianz No. II; XIX; XXXVIII; XXXIX; XL; I; XLV; XLIV: XLI: XVII: XXXII, eine jede mit Angabe der Zahl der στίχοι versehn, wesentlich in Uebereinstimmung mit dem Laurent. VII 8 (s. Graux p. 109 f.).

S. 159/60. Zählung nach σελίδες: Uebersehen ist Polybius V 33, 3.

S. 162. Die Anzahl der στίχοι seines eignen Werkes scheint (wie schon Theopomp) auch Polybius angegeben zu haben. Er sagt 39, 19, 8 (Hultsch): λείπεται διασαφῆσαι — τὸ πλῆθος τῶν βύβλων καὶ τὸν ἀριθμὸν τῆς ὅλης πραγματείας. ἀριθμόν wohl scil. τῶν στίχων. Gerade so wird ἀριθμός

kurzweg in den Subscriptionen der Vol. Hercul. regelmässig gebraucht.

1558 S. 165 A. 1 vermuthet Birt bei Eustath. vit. Pind. statt ἱστορίαν στιχομετρίαν, unbelehrt durch Wachsmuth, Rhein. Mus. XXXIV 51.

S. 193. Sophokles. Nicht übersehen werden durften Brambach's Ausführungen, Rhythm. u. metr. Unters. 129 ff.

Cap. 5 enthält eine genaue Erklärung von Plin. n. h. XIII 74 ff., welche auch nach Blümner's u. A. Erörterungen schätzenswerth ist. Namentlich wird ausser Zweifel gesetzt, dass die von Pl. angegebenen *latitudines* nicht die Höhe, sondern die Breite der Papyrusblätter bezeichnen sollen. Die vorgeschlagenen Textänderungen sind freilich recht unsicher. § 78 *macrocollio* statt *malleo*; § 82 *concrispata* statt *conscripta* (die Ueberlieferung besagt, dass die *charta, iterum erugatur atque extenditur malleo*, wenn sie bereits *conscripta*, beschrieben ist. Sollte das nothwendig falsch sein? einen gleichen Process scheint doch auch Ulpian vorauszusetzen, wenn er von *perscripti libri nondum malleati* redet, Dig. 32, 52, 5.) — Die Deutung des: *scapo* § 77 (S. 239 f.) hat ihre Vorzüge vor andern Deutungen, wird aber doch sehr bedenklich dadurch, dass sie eine Veränderung der überlieferten Zahl (*vicenae*) nothwendig macht.

Nicht verwendet findet sich bei Birt eine merkwürdige Aussage des Historikers Olympiodor, FHG. IV 64 § 32, nach welcher ein Grammatiker in Athen (im 5. Jh. n. Chr.) den Unkundigen τὸ μέτρον τοῦ κόλλου an den κεκολλημένα βιβλία zeigte. Gardthausen, Gr. Pal. 32 versteht unter κόλλον Leim (ἡ κόλλα); aber was ist denn „Maass" des Leimes? κόλλον scheint eher die σελίς zu bedeuten (vgl. πρωτόκολλον,
1559 ἐσχατόκολλον, μακρόκολλον); die Frage nach deren μέτρον lässt vielleicht wirklich auf ein gewisses Normalmaass (der Breite?) der σελίδες schliessen.

S. 315. Richtig beobachtet ist die ungewöhnliche Grösse der einzelnen Bücher des Polybius; übersehen hat der Verf., dass Polybius selbst von dem μέγεθος τῶν βύβλων seines Werkes entschuldigend spricht, III 32, 1.

S. 338 stehn unter Lucian's Schriften (von denen aus-

drücklich andre als unächt ausgeschieden werden) nicht nur π. ἀστρολογίης u. ä., sondern sogar der byzantinische Philopatris!

Cap. 7 „Die Edition“ behandelnd erschöpft sein Thema in keiner Weise und leidet namentlich darunter, dass die Anfänge dessen, was man allenfalls mit unserer Art buchhändlerischer Herausgabe von Schriftwerken vergleichen kann, erst im neunten Capitel dargestellt werden, auch dort freilich sehr ungenügend[1]. Ein so genau bestimmter Unterschied zwischen nicht veröffentlichten Aufzeichnungen und förmlich herausgegebenen Werken, wie ihn Birt feststellen möchte, hat im Alterthum überhaupt nicht bestanden. Man unterschied zwar zwischen συγγράμματα πρὸς ἔκδοσιν und nur zum eigenen Gebrauch bestimmten ὑπομνήματα (so Galen, dessen Schriften der Verf. gebührend auszubeuten versäumt hat, oft genug: z. B. XVII A, 52; XVII B, 314: 922 etc.), aber wie flüssig die Grenzen doch waren, zeigen (ausser Anderem) z. B. die Klagen über das ἐκπεσεῖν εἰς ἀνθρώπους von ὑπομνήματα ohne Zuthun des noch lebenden Verfassers. Das bekannteste und oft citirte Beispiel aus Galen (XIX 10) giebt Birt p. 346: derselbe verweist p. 345 auf das Beispiel 1560
des Antonius; vgl. noch Galen XIV 630; XVIII B, 230 <namentlich auch XIII 562 f.>; Arrian epist. ad. Gell. § 4, auch Quintil. inst. I praef. (vgl. Ritter, die Quint. Declam. 255 ff.)[2]. Solche Halbpublicationen kamen offenbar durch Verbreitung und Weitercopirung einzelner Abschriften zu Stande, nicht durch planmässige Thätigkeit der βιβλιογράφοι und βιβλιοπῶλαι; und namentlich in älterer Zeit mögen auf diese Weise und ohne den Apparat eigentlicher „Edition“ viele Werke in's Publicum gekommen sein. Sodann gab es

[1] Namentlich was über die Schriften des Plato und des Aristoteles und deren „Edition“ oder Nicht-edition gesagt wird, ist doch allzu dürftig.

[2] <Dazu Ovid Trist. I 7, 15 ff. von seinen Metamorphosen; namentlich 37 (non sunt haec edita ab ipso) und dennoch 23 f. (extant, pluribus exemplis scripta fuisse reor). Solche Werke durch Freunde bekannt gemacht, wurden dann abgeschrieben (vgl. Plin. epist. VII 4, 9). Auf diese Weise entstand eine Publicität von Schriften, die doch nicht edirt waren. S. Ciceros Rede in Clodium et Curionem (ad Att. III 12, 2. 15, 3). — Vgl. unten p. 450, 1 >.

eine andere Art halber und vorläufiger Publication durch Vorlesen eines Werkes. Wie allgemein, auch für Prosaiker, auch in Griechenland, die Sitte des Vorlesens war, habe ich anderswo ausgeführt[1]. Vgl. noch Zeller, Hermes XI 85; auch beachte man, dass der unbefugte Besitzer Galenischer Schriften dieselben zuerst öffentlich ἀναγινώσκει: Gal. XIX p. 9; 10; 17. Solch ein nur vorgelesenes Buch, zunächst allerdings nur ein ἀγώνισμα εἰς τὸ παραχρῆμα ἀκούειν, war doch immer schon, in einem beschränkteren Maasse freilich, „edirt", schon unterschieden von einem reinen ἀνέκδοτον; wiewohl bei der definitiven Herausgabe eines solchen Buches noch Aenderungen und Einschaltungen möglich waren[2], z. Th. gerade durch die halbe Veröffentlichung durch Vorlesen veranlasst wurden: wie sich denn dergleichen z. B. bei Herodot nachweisen lässt. Allerdings kannte ja auch das Alterthum eine völlige, planmässig veranstaltete und endgültige „Edition": nach dieser ist an dem Werke jede Aenderung (bis etwa zu
1561 einer neuen ἔκδοσις) unmöglich. Hierfür ist der merkwürdigste Beleg (von Birt übersehen) in dem Berichte des Polybius über seinen Verkehr mit Zeno von Rhodus zu finden (Pol. 16, 20, 5 ff.). Zwischen der rein privaten Aufzeichnung und der förmlichen Edition giebt es aber mannigfache Stufen. Man halte sich noch irgend ein Beispiel vor. Wenn ein Freund Galen's Vorträge desselben stenographisch aufzeichnen lässt und dann δίδωσιν αὐτὰ πολλοῖς (Gal. XIV 630; vgl. XIX 14), so ist das doch noch etwas anderes, als wenn der Autor dieselben nicht πολλοῖς, sondern aller Welt hingegeben hätte, aber eine Art von Publicität haben solche Schriften dann doch; und da solche Fälle offenbar nicht selten waren, so kann man bei manchem Schriftstück, das uns aus dem Alterthum zugekommen ist, fragen, ob dasselbe durch förmliche Edition oder nur durch solche Halbpublication in einzelnen Abschriften der Nachwelt und uns erhalten worden ist. — Es scheint demnach gerathen, die Analogien modernen Buchhandels viel vorsichtiger auf das alte Buchwesen anzuwenden,

---

[1] „Der Prosaist schrieb nur für Leser; nur durch das Buch kann er sich an sein Publicum wenden" schreibt gleichwohl Birt p. 433.

[2] <Vgl. Plin. epist. V 3, 10 (vgl. III 7, 5); V 12 (13); VII 17, 7. 11 etc.>

als Birt gethan hat[1].

S. 365 wird das διακολλᾷς bei Lucian adv. ind. 16 wohl richtig auf Ausbessern der Rolle durch übergeklebte Flicken gedeutet. Vergleichen liesse sich namentlich eine drastische Erzählung im 33. Briefe des Diogenes (p. 247 Hch.) —

Ich breche diese Bemerkungen hier ab, obwohl sich noch Vieles vorbringen liesse und namentlich was im 8. Capitel über die Entstehung der uns vorliegenden Gedichtsammlungen des Theokrit und Catull, die Verschiebung der Bücher bei Properz und Tibull vorgebracht wird, vielfach zum Widerspruch auffordern muss. Die Theokrithypothese ist zweifellos die sinnreichste, unter den übrigen vornehmlich die auf 1562
Catull bezügliche unsicher und kaum mehr als ein ganz artiges Phantasiespiel[2].

Noch ein Wort über die Darstellungsart des Verfassers. Birt verwendet Sorgfalt auf den Styl, und wirklich liest sich sein Buch auch im Ganzen recht angenehm. Bisweilen wird aus dem gewählten Ausdruck ein gesuchter; immerhin sind solche lumina glücklicherweise selten, wie das auf S. 291 leuchtende: „Die Rolle des Dichters ist der Thränenkrug der Poesie. Wenn er überläuft, so stirbt sie". Bei dem oft etwas allzu merklichen Streben nach Zierlichkeit des Ausdruckes berühren um so peinlicher gewisse Nachlässigkeiten und Incorrectheiten, die sich durch das ganze Buch ziehen. Zu ersteren rechne ich einzelne Worte des Zeitungs- und Kanzleijargons, vor denen Birt nicht das gleiche Grauen zu empfinden scheint wie andre Leute. Er schreibt z. B.: sich bereinigen; verlautbaren; benöthigen (transitiv und intransitiv); vertaxiren; schönheitlich u. ä. Andre Male ganz altväterisch: daferne, annoch, gehorsamen u. s. w. Nachlässig darf man

[1] Vgl. Marquardt's Warnung, Hdb. V 2, 407. — Zu denken giebt auch Galen's Bericht, XIII 362 f.

[2] Bei Gelegenheit der Besprechung des Catullischen Nachlasses versucht der Verf. auch (403 f.) dem Text des Dichters durch Conjecturen und sogar durch Einschiebung ganzer Verse eigner Erfindung aufzuhelfen. Man kann nicht sagen, dass diese Nachdichtungen sonderlich an Catulls originale Art erinnerten. Ueberhaupt zeigt bei den ziemlich zahlreichen Emendationsversuchen in den Werken lateinischer Dichter, die er durch sein Buch verstreut hat, der Verf. selten eine glückliche Hand.

auch die vielfache Anwendung oder überhaupt die Anwendung einzelner aus dem Lateinischen genommener und an die Strohblumen des Notenlateins erinnernder Fremdwörter nennen. Regelmässig „tradirt, notirt“ Cicero oder wer sonst; man divi-
1563 nirt, divulgirt, intendirt; Worte wie: der Aequale, der Libell, der Conspekt u. ä. begegnen häufig. Die lieblichste Bildung dieser Art ist: sich definitiviren (S. 373). Jedesfalls nicht löblich ist die Anwendung von Provinzialismen wie: käuft, frägt, Bögen, schmäler. Incorrect sind Ausdrücke und Constructionen wie: es obliegt uns (389), unbeschädigend (364); in Absehung der voralexandrinischen Zeiten (371) das soll bedeuten: indem wir absehen *von* den voral. Zeiten! Schrift *er*blasst doch nicht (365 A. 4), sondern *ver*blasst. Auf S. 474 ist die Rede von einem „erhohlenden (sic) Silentium“: ich fürchte, „erholen“ soll hier gar als ein Transitivum dienen! Was soll man aber endlich dazu sagen, wenn man sieht, dass ein Philologe der ungeheuerlichen Missbildung „*anormal*“ bei sich Zutritt gestattet! Auf S. 402 lässt sich das Scheusal dreimal blicken.

Referent hat in nicht wenigen Fragen dem Verfasser nicht zustimmen können. Dass er dennoch das Buch desselben für aller Beachtung und einer allerdings recht genau aufmerkenden Prüfung werth hält, sei zum Schluss nochmals bezeugt; es bezeugt das auch wohl die eingehende Ausführlichkeit dieser Besprechung.

XLII.

Stichometrisches*).

Das vierte Buch seines Werkes Περὶ διαφορᾶς σφυγμῶν 476
bestimmt Galen einer, ihm sehr lästigen, uns nicht wenig lehrreichen deductio ad absurdum der ἐπιχειροῦντες ἅπαντα δι' ὅρων διδάσκειν. Er füllt das ganze Buch mit Besprechungen 477
der verschiedenen Definitionen des σφυγμός. In der Einleitung stellt er sich selbst diese Aufgabe. Da heisst es (VIII p. 698 K.): ὅτι τοίνυν ὧν μάλιστα ἀγνοοῦσι τούτων ἐφίενται, δείκνυμι διὰ συντόμων αὐτοῖς, ἀξιῶν ὧν (schr. ὃ ἂν) βούλονται (schr. βούλωνται) προβάλλειν ὄνομα, ἐπειδὰν δὲ τοῦτο πράξωσι, κελεύων αὖθις ἀριθμὸν ἐπῶν εἰπεῖν, ἐν ὁπόσῳ βούλονται μέτρῳ ἐλθεῖν (vielleicht: βούλονταί με διελθεῖν) ὑπὲρ τοῦ κατὰ τὸ προβληθὲν ὁρισμοῦ [1]. τιτρώσκονται γὰρ ἐκ τῆς τοιαύτης ἐπιδείξεως, καίτοι γε ἀναισθησίας ἐπὶ πλεῖστον ἥκοντες. ὡς (καὶ?) γὰρ ἐγχωρεῖ μὲν ὑπὲρ ἑκάστου τῶν ὀνομάτων ἓν ὅλον ποιεῖσθαι βιβλίον· ἔσται δὲ ἔπη πλείω τῶν χιλίων. — Galen redet, als hätte er die Gegner, jene (angeblich, meint er) δεινοὶ τοὺς ὁρισμούς in Person vor sich, und es sollte eine jener Scenen beginnen, die sich zu Rom im templum Pacis, dem gewöhnlichen Versammlungsort der disputirenden Gelehrten (Galen. XIX 21 K.), häufig entwickelten (vgl. Galen. VIII 495): er verlangt, dass man ihm einen Gegenstand zu improvisirtem Vortrag angebe (προβάλλειν) und ist bereit sofort darüber zu reden. Solche Improvisationen, Dichtern, Sophisten, Philosophen, selbst Grammatikern jener Zeiten sehr geläufig (s. *Griech. Roman* p. 308 ff.),

*) <Rhein. Mus. XLIII, 1888, p. 476 ff.>

[1] Vgl. p. 697 extr.: περὶ τοῦ κατ' αὐτὸν τὸν σφυγμὸν ὅρου.

wurden auch von Aerzten viel geübt. Vgl. etwa Galen, XVIII A, 255; XIX 14. Wie stark Galen selbst in diesen Künsten der Lösung von αὐτοσχέδια προβλήματα war, erfahren wir VIII p. 763; wir sehen ihn am Werk in dem ergötzlich geschilderten Vorgang, VIII p. 571 ff. Und wir trauen ihm in der That erhebliche Gewandtheit frei bewegten Vortrags zu nach dem Eindruck seiner ganzen leicht und schnell dahinfliessenden Schriftstellerei, die gar oft selbst wie Improvisation erscheint.

Bemerkenswerth ist nun vornehmlich, dass Galen hier den Gegnern nicht nur den Gegenstand der Improvisation zu freier Wahl überlässt, sondern auch den Umfang sich will bestimmen lassen, den er seinem Vortrage geben solle. Die alte wie die neue Sophistik lehrte die Kunst, nach Belieben des Redners oder je nach dem Verlangen der Hörer lang oder kurz zu reden; dass man sich geradezu den ἀριθμὸς ἐπῶν, welchen die Rede erreichen müsse oder nicht überschreiten dürfe, zugleich mit dem πρόβλημα aufgeben liess, wird wohl nur an dieser Stelle des Galen erwähnt. Bei grosser Uebung konnte wohl der Vortragende die Anzahl der vorgeschriebenen ἔπη einhalten; die Zuhörer konnten, ob er dies gethan hatte, etwa an stenographischen Nachschreibungen (vgl. *Griech. Roman* p. 319) controlliren. Jedenfalls bewegt sich Galen, wo er sich darstellt als κελεύων ἀριθμὸν ἐπῶν εἰπεῖν, noch in der Vorstellung des ganzen Vorganges als einer öffentlichen ἐπίδειξις in autoschediastischen Künsten. Alsbald freilich redet er (wie nachher immer wieder: p. 719; 724; 746 u. s. w.) von einem
478 'ganzen Buche' als Ergebniss der ihm zu stellenden Aufgabe: aber der improvisirte Vortrag wurde eben sehr häufig gleich zum 'Buche', wenn er aufgezeichnet worden war. Die griechische wie die römische Litteratur ist nicht arm an solchen in 'Büchern' niedergeschlagenen Augenblicksleistungen[1]. Erst am Schluss des Capitels kommt Galen auf den thatsächlich

[1] Einiges über solche, aus Improvisationen oder Vorlesungen entstandene Litteraturwerke in den Gött. Gel. Anz. 1882 p. 1560 f. <oben p. 445 f.>. Vgl. noch Cicero ad Att. III 12, 2; 15, 3, Ovid Trist. I 17, 15 ff., Plinius epist. VII 4, 9, Apuleius Florid. p. 10, 7 ff. (Kr.), Galen XIII p. 562 f., Philostr. v. soph. p. 85, 2 (Kays.), Synesius epist. 154 p. 735, 33 f. (Herch.).

vorliegenden Fall zurück: er hat ja seine Gegner dieses Mal nicht in Person vor sich, nicht sie können ihm das πρόβλημα stellen: ἀλλὰ νῦν γε δεινὸν ἔοικα πείσεσθαι, προβάλλειν ἀναγκαζόμενος ἐμαυτῷ τι τῶν κατὰ τοὺς σφυγμούς.

Bis dahin also hat er von den Bedingungen einer öffentlich zu leistenden Improvisation geredet; nur dass, was von dem Umfang des ἓν ὅλον βιβλίον gesagt wird, auch für jedes, wie immer entstandene 'Buch' Gültigkeit hat. Und da wird denn mit den Worten: ἔσται δὲ ἔπη πλείω τῶν χιλίων einem βιβλίον in Prosa ein Minimalumfang von über tausend Zeilen (zu 15—17 Sylben) zugesprochen. In der That bleiben wenige der uns erhaltenen 'Bücher' der antiken Prosalitteratur unter diesem Minimalumfang (das Buch selbst, in welchem jene Aeusserung steht, das 4. des Werkes π. διαφ. σφυγμῶν, hat einen Umfang von ungefähr 1450 ἔπη). Es ist aber der Beachtung werth, dass mit den Worten Galens die Einhaltung einer solchen untersten Grenze des Buchumfanges uns als mit Bewusstsein beobachtet ausdrücklich bezeugt wird.

XLIII.

Friedrich Ritschl*).

Ich weiss nicht, wie es in andern Ländern sein mag: in Deutschland jedenfalls hat es von jeher zahlreiche Vertreter einer eigenen Species von Gelehrten gegeben, denen man durch eine genaue Beschreibung ihres persönlichen Lebens fast ein Unrecht anthun würde. Das Organ der Gelehrsamkeit hat so ausschliesslich allen Gehalt solcher Gelehrten in sich aufgesogen, dass der übrige Mensch zu der gelehrten Hälfte sich fast so verhält wie das Kraut zur Rübe, die an ihm hängt. Die Rübe mag, wer Rüben liebt, vortrefflich finden; aber wen kümmert das Kraut? Was an solchen Leuten nicht Buch ist oder werden kann, ist kaum der Nachfrage werth; ich erinnere mich, einst gehört zu haben, wie ein geistreicher Mann sich, mit sehr treffendem Ausdrucke, wünschte einen gewissen äusserst gelehrten Philister „gebunden neben sich stehen zu haben“. Solch ein wunderliches Compositum einer aus Mangel an Saft völlig zusammengeschnurrten Seele und eines an gelehrter Hypertrophie leidenden Geistes ist es vielleicht gar, was sich schlimme Leute unter dem Begriffe des „deutschen Gelehrten“ denken. Selbst ein solcher „deutscher Gelehrter“ würde übrigens allen Grund haben, sich wegen seiner Mangelhaftigkeit zu trösten, wenn er, um sich blickend, wahrnähme, dass durch die beliebte Vermischung einer Viertelsgelehrsamkeit mit allerlei politischer und belletristischer Tagesweisheit

*) <Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1879. No. 312 p. 3107 f.; 1882 p. 451. Friedrich Wilhelm Ritschl. Ein Beitrag zur Geschichte der Philologie von Otto Ribbeck. I. Leipzig 1879. II. Leipzig 1881.>

eine noch viel weniger erfreuliche Species hervorgebracht wird, die man nicht einmal „gebunden“ zu besitzen wünschen könnte. Ja, möge nur unter uns der altfränkische gelehrte Pedant nicht aussterben! Man nimmt den Deutschen viel, wenn man ihnen ihre Pedanterie nimmt.

Aber freilich, wer im Reiche der gelehrten Forschung die Fackel vorantragen soll, Vielen ein Führer und Lehrer, der muss nicht nur ein Gelehrter sein, sondern mehr als ein Gelehrter, ein voller und bedeutender Mensch. Man sage was man will von der Macht des reinen unpersönlichen Gedankens: — wo ein mächtiges Vorbild viele Menschen auf neue Bahnen lockt, eine eigenthümliche Art der Betrachtung der Dinge ihnen auferlegt, so dass nun das Altbekannte eine neue überraschende Färbung gewinnt, früher Uebersehenes bedeutsam hervortritt, eine ganze Region des Wissens wie auf einen Schlag sich richtigem Verständniss darbietet — da geht der mächtigste Zug so starker Wirkungen nicht von den Sachen aus, sondern von dem Reize, welcher der neuen Betrachtungsweise nur die eigenste Eigenthümlichkeit, das persönlichste Wesen desjenigen Forschers mittheilen konnte, der die andern mit seinen Augen die Dinge zu sehen zwingt. Gewiss ist eine solche Persönlichkeit mehr werth als ihre Schriften, ihr Leben in seiner Gesammtheit mehr werth als einzelne Aeusserungen ihres Lebens; wer uns von dem Werden und Sein des Menschen in solchen Gelehrten ein Bild giebt, der erst lässt uns ihre Wirksamkeit voll verstehen.

Einen solchen Dienst hat Otto Ribbeck der gelehrten Welt durch seine Biographie F. Ritschls geleistet, deren erster Band uns vorliegt. Unter den deutschen Philologen dieses Jahrhunderts verdient wohl keiner so sehr eine eingehende Schilderung seines persönlichen Lebens und Wesens wie Friedrich Ritschl.

Seine Grösse zeigt sich eben darin, dass in seinen Schriften das ganz Persönliche, ihm allein Eigene, das eigentlich Wirksame und Fördernde ist; seine Thätigkeit als Schriftsteller aber füllte nur einen geringen Theil seiner Wirksamkeit aus: sein eigentlicher Beruf, den er bis zuletzt mit begeisternder Freudigkeit ausübte, war der des akademischen

Lehrers. Es mag grössere philologische Gelehrte gegeben haben, einen grösseren philologischen Lehrer hat es schwerlich je gegeben.

Woher nun die beispiellose Einwirkung dieses philologischen doctor Germaniae? Ein blosses Reservoir von Gelehrsamkeit kann nimmermehr eine erziehende Wirkung haben. Nicht ein todtes Wissen theilte er mit, sondern es war, als ob von ihm aus die Lust am theoretischen Arbeiten, die Energie und Klarheit des Blickes, der Sinn für eine echt historische Betrachtungsweise, fast könnte man sagen die köstliche Gabe des gesunden Menschenverstandes (was Anderes als dessen Anwendung wäre denn seine gerühmte „Methode"?), wie ein belebendes Fluidum auf alle hinüberflösse, die sich ihm unbefangen naheten. Auch er konnte Niemanden Talente mittheilen, die nicht schon vorhanden waren; aber wie Wenige besass er die Eigenschaft, welche den Erzieher macht, schlummernde Talente zu wecken und den Schüler, schon durch das Vorbild seiner eigenen lebensvollen Persönlichkeit, auf den höchsten Punkt, der diesem erreichbar war, zu steigern. Solche Wirkungen im weitesten Kreise vermag nur ein Gelehrter auszuüben, dem die Gelehrsamkeit bloss ein Instrument ist, dessen sich ein weitschauender, von der Freudigkeit seines, der eigenen Kraft bewussten Verstandes getragener Geist bedient — ein Gelehrter, der mit einem überlegenen Geiste hülfreichste Theilnahme an fremdem Wesen und Thun verbindet und völlige Freiheit von jener mürrischen Vornehmthuerei, wie sie wohl engere Köpfe bisweilen ihrem Ansehen erspriesslich geglaubt haben.

Wie nun die Person dieses philologischen Meisters sich in Leben, Lernen und Selbsterziehung ausgebildet habe, schildert Ribbecks Buch: nicht nur die Vielen, welche eine so bedeutende Persönlichkeit abgeschlossen vor sich gesehen haben, auch (wie Ribbeck richtig annimmt) der psychologische Beobachter wird mit Interesse das Werden und Wachsen eines so starken und feinen Geistes sich vorführen lassen.

Der vorliegende erste Band stellt mit anschaulicher Ausführlichkeit das Jugendleben Ritschls im Vaterhause zu Erfurt dar; seine Lehrjahre am Gymnasium zu Wittenberg unter

Spitzners Leitung; sein Studentenleben in Leipzig (wo er Gottfried Hermann, auffallender und doch erklärlicher Weise weniger nahe trat, als man denken sollte), weiter in Halle (und hier fand er an Reisig seinen eigentlichen Lehrer und sein freilich später weit übertroffenes Vorbild); seine Docententhätigkeit in Halle; sein Professorenthum in Breslau. Eine italienische Reise (1836—37), so erfrischend für den Reisenden wie für seine Zukunft wichtig, schliesst gewissermaassen die Zeiten der Vorbereitung ab; nach einem kurzen zweiten Aufenthalt in Breslau berief man ihn nach Bonn, wo er sich erst auf den richtigen Platz gestellt sah. Und hiemit endigt dieser Band.

Aeusserlich sind die hier geschilderten Ereignisse und Zustände eines Gelehrtenlebens einfach genug; sie innerlich aufs schönste zu beleben ist dem Verfasser gelungen durch sorgfältigste Benutzung sehr reicher und in ihrer Art einziger Quellen. Zum allergrössten Theile beruht seine Darstellung auf eigenen Briefen und Tagebüchern Ritschls selber. Von früh an war diesem offenbar jene Mittheilsamkeit an Befreundete und jenes lebhafte Bestreben eigen, alle Zustände bis zur durchsichtigsten Helligkeit sich und Andern verständlich zu machen, die ihn später in seinem wissenschaftlichen Leben auszeichnen. Daher denn, von seiner ersten Abwesenheit von Hause an, die reichste Fülle brieflicher Mittheilungen an Andere und stiller Selbstberathungen in Tagebuchblättern alle Stadien seines Lebenslaufes begleitet. Die geschickteste Benutzung solcher Selbstbekenntnisse hat nun den Verfasser in die günstige Lage versetzt, Ritschl meist mit eigenen Worten reden zu lassen. So gewinnt diese Schilderung fast den Werth einer Autobiographie mit ihrer Naivetät (selbst da, wo sie möglichst wenig naiv sein möchte); ja, was dem Autobiographen nicht weniger leicht als dem Biographen eines Anderen begegnet, die Gefahr einer unrichtigen Beleuchtung des Werdenden von dem Standpunkte des Fertigen aus, wird hier vermieden, wo in Briefen und Tagebüchern die unverfälschte Stimmung des Strebenden, der noch den Ausgang nicht kennt, in aller Unmittelbarkeit entgegentritt, erquicklich in ihrer Frische und Harmlosigkeit, und selbst da belehrend, wo etwa

Spuren einer gewissen jugendlichen Altklugheit hervortreten, welche abzulegen dem enttäuschten Alter freilich leicht ist. Und wie klar entwickelt sich so, aus geschickt verbundenen eigenen Aeusserungen, das Bild des dargestellten Charakters in seinen positiven Eigenschaften wie in seinen negativen, z. B. der gänzlichen Abwesenheit einer gewissen schwärmerischen Dunkelheit jugendlicher Empfindung und überhaupt aller Stimmungen und Neigungen, die ihn seiner philologischen Aufgabe hätten entziehen können. Der Verfasser aber, der unter den manichfaltigsten Mittheilungen eine gewiss sehr mühsame Auswahl zu treffen verstanden hat, ohne doch seine Leser die Mühe mittragen zu lassen, gewinnt den grossen Vortheil, sich eine eigentliche Schilderung seines Helden ersparen zu können.

Ist schon überall der Versuch ein misslicher, das Individuelle eines Menschen in das Netz der Worte und also der Begriffe einzufangen, um wie viel mehr bei einem so reich und manichfach zusammengesetzten, so wirklich (wäre doch das schöne Wort nicht so lächerlich abgegriffen!) „zart besaiteten“ Individuum, wie Ritschl war. Der Verfasser begnügt sich daher, durch richtige Auswahl und sinnvolle Gruppirung bezeichnender Selbstbekenntnisse das Gesammtbild seines Helden so hervortreten zu lassen, wie es ihm selbst freilich schon vorher als Ganzes vorschweben musste. Was er dann doch erläuternd selber hinzu that, das lässt allerdings empfinden, warum Ritschl sich gerade diesen Biographen selbst gewünscht und bestellt habe. Hier ist in der That, wie es Ritschl selber ausdrückt (S. 215), „mit der Liebe und nicht mit der Kritik“ begonnen worden: und welchen anderen Weg gäbe es auch zum Verständniss eines Menschen? Aus tiefstem Verständniss sind solche gelegentliche Aeusserungen über Ritschls „reiche Individualität“ geflossen, wie sie z. B. auf S. 76, 77 stehen.

Neben dem rein persönlichen Leben Ritschls, von diesem freilich nicht streng abzutrennen, geht seine wissenschaftliche Thätigkeit her. Dieser erste Band führt uns auch hier den Werdenden vor. Wir sehen Ritschl beschäftigt in solchen Gebieten, die er in den Zeiten seiner gereiften Meisterschaft weniger thätig bearbeitete; vorzugsweise richtet sich sein Nach-

denken auf Probleme der griechischen Literaturgeschichte, der ältesten sowohl als der späteren, Alexandrinischen Periode. Er arbeitete damals auf eine Geschichte der Grammatik im Alterthum hin; und schwerlich haben, ausser Lehrs' klassischem Werk über Aristarch, andere Schriften dieser immer noch ungelösten Aufgabe wirksamer vorgearbeitet als Ritschls Abhandlungen über Orus und Orion und über die Alexandrinischen Bibliotheken. Mit der italienischen Reise bereitet sich eine entschiedene Wendung zu den Plautinischen Studien vor, die ihn dann lange Zeit ausschliesslich festgehalten haben. Die Fäden zu Ritschls wichtigsten philologischen Interessen sind bereits sämmtlich in dieser ersten Periode seiner Schriftstellerei geknüpft; auch die Art der Arbeit und Darstellung ist bereits die gleiche wie in den späteren Schriften: sie war eben nicht willkürlich angenommen, sondern aus dem innersten Wesen des Mannes mit Nothwendigkeit hergeleitet. Bezeichnend ist u. a. dieses, dass Ritschl so wenig damals wie später systematische Werke verfasst hat. Er war auch als Schriftsteller vorzugsweise Lehrer, nicht Gelehrter; lehrreich aber ist weniger das Object der Forschung, auch nicht deren nacktes Resultat, als der Process der Forschung selbst: und welchem Lehrer theilte sich bei der Lektüre von Ritschls Arbeiten nicht etwas mit von dem Wohlgefühle, mit welchem den Autor das Subjective der Forschung, die Bethätigung eines kritischen Verstands erfüllt, der mit einer beispiellosen Energie und Lebendigkeit seine erfolgreiche Arbeit thut! Ihm war einzig im Forschen und Prüfen wohl; eben darum aber wurde seine Arbeit nie fertig. Denn wo wäre ein Abschluss des Forschens denkbar, dessen Wesen die ewige Bewegung ist? Wie sollte ein solcher Geist sich in einer abgeschlossenen Darstellung haben genügen können, zu welcher wiederum anders angelegte Gelehrte ein unabweisliches Bedürfniss treibt? Dafür darf man von seiner Schriftstellerei rühmen, wie von seiner persönlichen Lehre: sie war mehr noch als belehrend, sie war bildend.

Auf das Einzelne des Lebenslaufes wie der literarischen Entwicklung Ritschls soll hier nicht eingegangen werden: wozu wäre Ribbecks bedeutendes Buch da, wenn wir nicht für beides den wissbegierigen Leser auf dessen reichen Inhalt ver-

weisen wollten? Wir wollen nur noch die Hoffnung aussprechen, dass es dem Verfasser bald möglich werde, in einem zweiten Bande Ritschl auf der Höhe seiner Thätigkeit zu zeigen.

Zweiter Artikel.

Mit dem zweiten Bande des vorliegenden Werkes ist ein Charakterbild vollendet, wie wir ein solches in gleicher Treue und Genauigkeit für keinen der grossen Philologen vergangener Zeiten besitzen. Friedrich Ritschl verdiente wie wenige eine liebevolle Schilderung seines persönlichen Lebens und Wirkens; man kann auch sagen, er ganz besonders bedurfte ihrer. Er ist mit F. A. Wolf darin verwandt, dass sein schriftstellerischer Nachlass von der Bedeutung seines Wesens und Schaffens nur eine sehr unvollständige Vorstellung giebt; die Nachwelt wird die Ausbreitung seines Ruhmes voll erst dann begreifen, wenn ihr, in authentischer Schilderung des berufensten Zeitgenossen, von der Macht seiner ganz persönlichen Art und Wirkung eine genügende Darstellung geboten wird. F. A. Wolf ist es so gut nicht geworden, und so muss man die Sage von seiner grossen Wichtigkeit für die Belebung der philologischen Studien halb auf Treu' und Glauben hinnehmen. Ritschl, dessen Thätigkeit, in einer wesentlich anders gearteten Zeit und Umgebung, für die gesammte Geistesbildung der Deutschen freilich wohl weniger befruchtend war als die Wolfs, Goethe's Zeitgenossen und Freundes, hat im Gebiete der eigentlichen philologischen Wissenschaft und Lehre vielleicht noch nachhaltiger als Wolf geherrscht und angeregt; aus dem Kreise seiner Schüler heraus ist ihm nun ein Biograph erstanden, dem erst eine spätere Zeit, welcher persönliche Erinnerung an den unvergleichlichen Lehrer nicht mehr dessen Bild beleben kann, den vollen Dank abstatten wird.

Der erste Band hatte Ritschl bis zu seinem Einzuge in Bonn (1839) begleitet; dieser zweite hat von seinem Leben und Wirken in Bonn (1839—1865) und in Leipzig (1865—1876) zu berichten. Die Bonner Periode, in jeder Beziehung der wichtigste Abschnitt in Ritschls Leben, nimmt bei weitem den

breitesten Raum in der Darstellung ein. Die Schilderung des persönlichen Lebens Ritschls hat im Ganzen von einem ruhigen Verfliessen reich gesegneter Jahre zu melden; die anschauliche und doch discret gehaltene Erzählung von dem Leben im Hause, an der Universität, im Verkehr mit den Collegen (u. A. mit A. W. Schlegel, von dem einige interessante Briefchen an Ritschl mitgetheilt werden) kann Fernerstehenden ein recht deutliches Bild von der Existenz an einer mittleren deutschen Universität geben. Freilich ist auch von Leiden (zumal jenem sehr beschwerlichen, das Ritschl während der letzten Jahrzehnte seines Lebens quälte) zu reden, und von mancherlei Kämpfen, wie sie bei Ritschls schneidigem Naturell nicht ausbleiben konnten. Und so endigt denn die ganze Bonner Wirkungszeit mit jenem hässlichen Kampfe, der, nicht ohne Missverständnisse und Uebereilungen von beiden Seiten geführt, endlich dahin führte, dass der Begründer und Meister der „Bonner Philologenschule“ sich aus Bonn verdrängt sah. Der Verfasser bekennt, nur ungern an die Schilderung dieses Conflicts gegangen zu sein; man wird es ihm danken, dass er der Pflicht, in dieser verwickelten Angelegenheit getrübte und ungenaue Vorstellungen durch genaue actenmässige Darlegung des Sachverhalts zu berichtigen, nicht ausgewichen ist. Seine durchaus sachliche, wiewohl eine unnatürliche Theilnahmlosigkeit nicht affectirende Erzählung thut einfach dem genug, was der Biograph der Ehre seines Helden schuldig war.

Mit seinem Abschied von Bonn war Ritschl's Kraft keineswegs gebrochen. Er hat auch in Leipzig noch eine neue Blüthe der philologischen Studien zu erwecken vermocht; auch seine schriftstellerische Thätigkeit ist bis zum Ende nicht erlahmt. Aber freilich, die Tage der Jugend waren vorüber; neue Wege hat sein Geist seitdem nicht mehr eingeschlagen. Mit Recht verweilt die Schilderung des Biographen hier besonders liebevoll bei den persönlichen Verhältnissen Ritschls; am Ende eines so langen, arbeitsvollen Tagewerkes durfte er wohl sich selber und den Seinigen gehören. Am 9. November 1876 erlosch sein irdisches Leben. Sein Werk aber wird ihn lange überdauern. In *die* Zeit seines Wirkens, welche dieser Band schildert, fällt der wichtigste Theil seiner wissen-

schaftlichen Thätigkeit. Jene gewaltigen Arbeiten, durch die er, wie in weitem Schwunge daherfahrend, ganze Gebiete der Philologie von uraltem Wust und Schlinggewächs säuberte, seine Arbeiten im Plautus, auf dem Gebiete der lateinischen Sprachgeschichte, füllen seine Bonner, zum Theil noch seine Leipziger Jahre. Hier schuf er zum erstenmale Licht und Helligkeit; er regte in so unermesslichem Umfange zu theilnehmender Arbeit an, dass, bei dem lebhaften Weiterbetreiben der von ihm in Fluss gebrachten Arbeit, man fast in Gefahr kommen könnte zu vergessen, dass seine Schriften es waren, die zuerst und immer wieder die Probleme hervorhoben, zu lösen begannen, einen so frohen und belebenden Hauch in diesen ganzen Betrieb brachten, wie ihn andere Gebiete der Forschung nicht leicht je verspürt haben. Eben wegen der so lebhaft wirkenden, geistig zeugenden Kraft seiner Arbeiten wurden diese oft schnell überholt, wie er sich selbst fortwährend überholte. Er hat wenige seiner Unternehmungen zum vollen Abschluss gebracht: seinen Plautus brachten (mit äusseren Hindernissen im Bunde) immer neu sich zudrängende Studien und Interessen ins Stocken; wie es kam, dass er von dem grossen Werke der Sammlung lateinischer Inschriften, das s e i n e m nachdrücklichen Betreiben seine Entstehung verdankt, abgedrängt wurde, ist in des Verfassers Darstellung merkwürdig zu lesen. Aber, von allen Hemmnissen abgesehen, seine Sache war überhaupt das Abschliessen nicht. Das Thun erfreut, das Gethane nicht mehr: und er arbeitete, weil und so lange es ihn freute, was wahrlich keinen Vorwurf bedeuten soll. Man hat es oft ausgesprochen, dass der ganz einzige Werth seiner Arbeiten vorzugsweise beruht — nicht in einer Anhäufung geordneten Stoffes, sondern in der Art seiner ganz persönlichen Thätigkeit an dem Stoffe, seiner „Methode“. Dieses Wort ist freilich, auf Ritschl angewandt, so oft gebraucht und missbraucht worden, dass man kaum noch davon hören mag. Irgend ein Arcanum, eine ganz absonderliche Methode, die er, als Schulgeheimniss etwa, seinen Anhängern zu überliefern gehabt hätte, besass er ja nicht; die einfachen Regeln der Logik galten als Lenkerinnen der Arbeit, für ihn wie für jeden richtig organisirten Kopf. Es ist

freilich doch noch etwas Besonderes, wenn ein so ungewöhnlich feiner und scharfer Kopf sich ihrer bedient. Aber, welche unvergleichliche Fähigkeit hatte er doch, durch die Entwicklung seiner Untersuchung die Selbstthätigkeit der Anderen anzuregen, nicht ihnen ein Starres und für immer Fertiges in die Hand zu geben, sondern sie in den lebendigen Strom seiner eigenen Gedanken hineinzuziehen, und so zu einem Nach- und Miterleben der Thätigkeit seines energisch arbeitenden Gehirns zu zwingen! Dies war seine Methode, dieser Anregung der eigenen Kraft im Hörer und Leser verdankten ihre wahrhaft bildende und erziehende Wirkung sogut seine Schriften wie seine Vorlesungen; und dieses, freilich recht einfache Arcanum hat ihm noch Niemand nachmachen können, es war sein ganz persönliches Eigenthum. Dass bei diesem stets lebendigen Flusse seiner geistigen Arbeit ein Abschluss ihm schwer gelang, ist begreiflich, begreiflich auch dieses, dass in seiner Schule, wie nicht zu leugnen ist, über der Erweckung und Anregung eigener Thätigkeit die Zuführung einfach aufzunehmenden Wissensstoffes hier und da zu kurz kam. Er hielt, wenigstens in späterer Zeit, solche Vorlesungen, welche im wesentlichen eine geordnete Uebersicht grosser Stoffmassen zu geben hätten, überhaupt nicht. Aber man kann kaum ernstlich fragen, ob für mündliche Lehre eine andere Weise des Vortrages fruchtbarer sein könne, als die, welche die volle Persönlichkeit eines reich und vielseitig begabten Mannes einsetzt, auch mit aller Einseitigkeit, die einen Theil ihrer Stärke ausmacht. Ueber die Ausdehnung und Fruchtbarkeit des Wirkens dieser gross angelegten Persönlichkeit giebt nun Ribbecks Buch die vollste Belehrung. Eingehend wird darin dargelegt der Gehalt des wissenschaftlichen Wirkens Ritschls; eine genetische Entwicklung seiner Arbeiten lässt deren inneren Zusammenhang klar hervortreten; seine Thätigkeit als Lehrer, als Seminar-Director, seine bedeutsame Stellung als Herausgeber des „Rheinischen Museums für Philologie“, als Organisator der Bonner Bibliothek, vor allem seine Wirksamkeit als des „grössten philologischen Arbeitgebers und Arbeitförderers, den Deutschland bisher gesehen hat“ — dies Alles findet man in Ribbecks Buch vollständig geschildert, aus genauester

Kunde und der Erinnerung eng verbundener Freundschaft. Aus seinen Schilderungen baut sich allmählich vor dem Leser das volle Bild des Menschen und Gelehrten auf; am Schlusse des Ganzen fasst er selbst die einzelnen Züge zu einer „Charakteristik“ zusammen, die noch einmal den Reichthum, die Feinheit, die freie, aller Pendanterie und allem, in eigener „Sittlichkeit“ sich bespiegelnden Pharisäerthum abholde Art dieses bedeutenden Menschen hell hervortreten lässt. Die Schärfen und Schwächen seines Wesens grell ins Licht zu rücken, hat der Biograph mit Recht nicht als seine besondere Aufgabe betrachtet; verschwiegen ist nichts, was zur Richtigkeit des Bildes beitrüge; und wenn es Gegnern einer so furchtlos sich gebenden Persönlichkeit anstehen mochte, vornehmlich deren Fehler zu bemerken, so hat, sollte man denken, doch auch die Liebe des Freundes, welcher einzelne Misslaute von der Harmonie des Ganzen übertönt scheinen, ihr Recht. In jeder Beziehung hat Ribbeck seines Amtes als Biographen ausgezeichnet gewaltet. Es genügt nicht, Grosses geleistet zu haben; damit die Nachwelt dem Verdienste die gebührende Krone des Ruhmes reiche, muss ihr das Bild des Gefeierten leuchtend vor Augen gestellt werden. Das haben die Alten nie verkannt; auch Ritschl wusste wohl, warum er unter all seinen Freunden gerade diesen zum Biographen sich wünschte. Kein Anderer hätte so eindringlich, mit solcher Wärme zugleich und künstlerischer Ruhe uns vorstellen können, was wir in Ritschl verloren haben und was wir für immer an ihm besitzen.

I.

Namen-, Sach- und Wortregister.

(Zu den Namen vgl. auch Register II, besonders s. Suidas. Die Zahlen nach dem Komma bezeichnen die Anmerkungen, *A.* eine von der vorhergehenden Seite überhängende Anmerkung; römische Ziffern von VIII—XXVI beziehen sich auf die Vorrede; *ai* und *ae, oi* und *oe*, *c* und *k* sind zur Ergänzung zu vergleichen.)

A.

L.

M.

N.

O.

P.

II.

Stellenregister.

(S. zu Register I; der Stern bezeichnet textkritische Bemerkungen.)

